

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

GILSON CRISTIANO TARDIVO

O INSTANTE EM KIERKEGAARD

São Leopoldo

2022

GILSON CRISTIANO TARDIVO

O INSTANTE EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva.

São Leopoldo

2022

T183i Tardivo, Gilson Cristiano.
O instante em Kierkegaard / por Gilson Cristiano
Tardivo. – 2022.
103 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) — Universidade do Vale do
Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, São Leopoldo, RS, 2022.

“Orientador: Dr. Gabriel Ferreira da Silva”.

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 2. Instante.
3. Estético. 4. Ético. 5. Religioso. I. Título.

CDU: 1KIERKEGAARD

GILSON CRISTIANO TARDIVO

O INSTANTE EM KIERKEGAARD

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em 09 de março de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva - UNISINOS

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Prof. Dr. Álvaro Valls - UNISINOS

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Prof. Dr. Jonas Roos - UFJF

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

In memoriam ao Padre José Ivan Rocha
Gandolf, amigo falecido no dia 11 de maio de
2021, vítima da Covid-19.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, que, por sua graça, deu-me o dom da existência possibilitando que eu chegasse até aqui.

Agradeço a minha família, meus pais, Valentim Tardivo e Mariza Ivete Tardivo, meus irmãos, Júlio César Tardivo e Paulo Sérgio Tardivo pelo cuidado, amor e apoio.

Agradeço a minha Diocese de Sinop, no Estado de Mato Grosso, pela oportunidade de dar continuidade aos estudos, chegando ao mestrado.

Agradeço ao meu Bispo Diocesano, Dom Canísio Klaus, pela confiança e incentivo.

Agradeço ao meu amigo, Padre Ricardo Dagustini Rezende, pelo estímulo, pelo auxílio, por sua amizade e por sempre cobrar-me para que eu me dedique o máximo em tudo o que fizer.

Agradeço à Faculdade Católica de Mato Grosso, na pessoa do Diretor Padre Edson Sestari, por sempre incentivar-me e por acreditar em mim.

Agradeço à Unisinos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo, na pessoa do Professor Luiz Rohden, que em parceria com a Católica de Mato Grosso viabilizou a realização do Minter para o mestrado.

Agradeço ao Professor Álvaro Valls, pois através de suas inspirações ajudou-me na escolha do tema deste trabalho. Sempre atento e disponível, foi meu orientador em quase todo o período do mestrado. Suas aulas e paixão por Kierkegaard me instigaram e despertaram-me o gosto pela filosofia kierkegaardiana possibilitando o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço ainda, ao Professor Gabriel Ferreira da Silva, que no ano de 2021, em virtude da aposentadoria do Professor Álvaro assumiu a orientação desta tese, e com sua atenção e precisão colaborou muito para o bom êxito da dissertação.

“Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?” (KIERKEGAARD, 1995, p. 18).

RESUMO

Em 1844, o pensador dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855), publicou sob o pseudônimo de Johannes Climacus o livro Migalhas Filosóficas, no qual desenvolveu o conceito de Instante, fundamental em sua filosofia. Kierkegaard, ao desenvolver este tema lança bases para uma concepção existencialista do indivíduo que valoriza a subjetividade até o último momento frente ao avanço da técnica, da superficialidade do ser. No pensamento kierkegaardiano, o Instante é o encontro com o Mestre, Jesus Cristo, é o tempo propício para redescobrir o verdadeiro significado do cristianismo, é a síntese entre a temporalidade e a eternidade. A abordagem kierkegaardiana do Instante desvela e torna viva a realidade que cada homem carrega dentro de si, em que cada ser humano se coloca em posição de escolher a si mesmo e assumir a responsabilidade por si próprio. Esta dissertação pretende mostrar como o ser humano faz a sua opção fundamental existencial, e muda de vida, opção que se dá no Instante decisivo, e como na existência humana pode situar-se o que Kierkegaard desenvolve como Instante Estético, Ético e Religioso.

Palavras-chaves: Kierkegaard. Instante. Estético. Ético. Religioso.

ABSTRACT

In 1844, the Danish thinker Soren Kierkegaard (1813-1855) published, under the pseudonym Johannes Climacus, the book *Philosophical Crumbs*, in which he developed the concept of Instant, fundamental in his philosophy. Kierkegaard, when developing this theme, lays the foundations for an existentialist conception of the individual that values subjectivity up to the last moment in face of the advancement of technique, of the superficiality of being. In Kierkegaardian thought, the Moment is the encounter with the Master, Jesus Christ, it is the propitious time to rediscover the true meaning of Christianity, it is the synthesis between temporality and eternity. The Kierkegaardian approach to the Moment reveals and makes alive the reality that each man carries within himself, in which each human being puts himself in a position to choose himself and take responsibility for himself. This dissertation intends to show how the human being makes his fundamental existential option, and changes his life, an option that takes place in the decisive moment, and how what Kierkegaard develops as Aesthetic, Ethical and Religious Moment can be situated in human existence.

Key-words: Kierkegaard. Instant. Aesthetic. Ethical. Religious.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: A GÊNESIS DO INSTANTE EM KIERKEGAARD.....	13
CAPÍTULO 2: O INSTANTE ESTÉTICO.....	21
2.1 AS CARACTERÍSTICAS DO INSTANTE ESTÉTICO.....	23
2.2 DON JUAN (SENSIBILIDADE, SENSUALIDADE).....	25
2.3 FAUSTO (INTELECTO, DÚVIDA).....	29
2.4 A HASVERUS (VONTADE, DESESPERO).....	31
2.5 O INSTANTE ESTÉTICO COMO ÁTOMO DO TEMPO.....	33
2.6 A IRONIA COMO <i>CONFINIUM</i> ENTRE ESTÉTICO E ÉTICO	36
CAPÍTULO 3: O INSTANTE ÉTICO.....	39
3.1 AS CARACTERÍSTICAS DO INSTANTE ÉTICO.....	40
3.2 A LIBERDADE E O DEVER COMO CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO INSTANTE ÉTICO	42
3.3 O MATRIMÔNIO COMO RESPOSTA ÉTICA A DON JUAN.....	47
3.4 A DIALÉTICA FILOSÓFICA COMO RESPOSTA ÉTICA A FAUSTO.....	51
3.5 AS INSTITUIÇÕES COMO RESPOSTA ÉTICA A A HASVERUS.....	54
3.6 O INSTANTE ÉTICO COMO SÍNTESE ENTRE TEMPORALIDADE E ETERNIDADE	57
3.7 O HUMOR COMO <i>CONFINIUM</i> ENTRE ÉTICO E RELIGIOSO.....	71
CAPÍTULO 4: O INSTANTE RELIGIOSO.....	73
4.1 AS CARACTERÍSTICAS DO INSTANTE RELIGIOSO.....	75
4.2 A FÉ COMO SUPREMO PARADOXO	76
4.3 AS OBRAS DO AMOR COMO ORIENTAÇÃO CRISTÃ À SENSUALIDADE DE DON JUAN.....	78
4.4 A ACEITAÇÃO DO PARADOXO E A POSSIBILIDADE DO ESCÂNDALO COMO RESPOSTA CRISTÃ A FAUSTO	83
4.5 A FÉ NO ABSURDO COMO CAMINHO CRISTÃO A A HASVERUS.....	86
4.6 O INSTANTE RELIGIOSO COMO MOMENTO DECISIVO	90
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS.....	99

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa abordar o conceito de Instante, tema fundamental e central na filosofia Kierkegaardiana. Kierkegaard, ao desenvolver este tema lança bases para uma concepção existencialista do indivíduo que valoriza a subjetividade até o último momento frente ao avanço da técnica, da superficialidade do ser.

Na abordagem do Instante, uma questão central é posta por Kierkegaard chamada de o problema das migalhas, fazendo referência a sua obra *Migalhas Filosóficas*: se o ponto de partida de uma consciência eterna pode ser historicamente localizado, à luz dos paradoxos da eternidade, como um salto qualitativo verdadeiramente trans-histórico.

No desenvolvimento deste problema, Kierkegaard questiona sobre a verdade: até que ponto o homem pode conhecer a verdade? Ou, pode o homem chegar ao conhecimento da verdade? Kierkegaard afirma que o homem nasce em um estado originário de não-verdade, e somente através de um advento transcendental, ou seja, do Instante, um evento subsistente na temporalidade subjetiva do indivíduo, ele passa a experimentar a verdade. Tal abordagem traz presente o conceito de paradoxo, e Kierkegaard quer mostrar como o paradoxo pode ser o ponto de partida da reflexão filosófica e se transformar no núcleo articulador do pensamento metafísico-ontológico.

Para desenvolver o tema do Instante, a obra referência é *Migalhas Filosóficas*, escrita simultaneamente com outra obra, *O Conceito de Angústia*, publicadas em 1844. Na primeira, Kierkegaard aborda o conceito de instante como síntese de temporalidade e eternidade, enquanto, na segunda, analisa o conceito de espírito como síntese de corpo e alma. Além da obra referência, percorreremos várias outras obras de Kierkegaard, tendo em vista que cada obra vai dando sentido e significado a outras, como obras relacionadas.

Desenvolveremos, assim, quatro capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos a gênese do instante na filosofia kierkegaardiana. O tema do instante é desenvolvido a partir do problema das Migalhas e é formulado a partir de um texto de Lessing, no qual faz a distinção entre dois tipos de verdade: as contingentes ou de fato, ou seja, as verdades históricas, que dependem de uma comprovação a posteriori; e as verdades necessárias, ou seja, as lógicas, que se baseiam simplesmente no princípio da não-contradição. Seguindo Lessing, Climacus, pseudônimo de

Kierkegaard, pergunta como basear sua felicidade eterna em verdades do primeiro tipo, que não têm necessidade lógica? Como é possível que sobre uma probabilidade histórica, que é o máximo alcançável nas verdades de fato, fundamentemos a nossa relação com a divindade, com a eternidade? Kierkegaard as desenvolve através do conceito de instante.

No segundo capítulo, abordaremos o instante estético e suas características, de como o homem na sua existência, pautada pelo prazer pode chegar ao conhecimento da verdade, ou seja, qual o momento da verdade na existência humana estética. O instante estético é o instante da imediatidade, no qual a sensualidade, a dúvida e o desespero são a configuração da sensibilidade, do intelecto e da vontade, temas abordados sob as figuras de Don Juan, Fausto e Ahasverus. O instante estético é o instante átomo do tempo. Por fim, abordaremos o tema na ironia, que, para Kierkegaard, é o *confinium* entre o estético e o ético.

No terceiro capítulo, abordaremos o instante ético e suas características, de como o homem na existência ética pode chegar ao conhecimento da verdade pela liberdade. O que caracteriza a existência do ético é a escolha, a liberdade e o dever. Há na existência humana um salto qualitativo que lhe dá a condição do ato da escolha, sendo esta, uma escolha existencial que o indivíduo faz de si próprio em sua validade eterna. Na abordagem do instante ético, apresentamos o matrimônio, a dialética filosófica e as instituições como respectivas respostas às figuras de Don Juan, Fausto e Ahasverus. O Instante Ético é a síntese entre temporalidade e eternidade, ou seja, é o instante decisivo. E por fim, apresentamos o humor, posto por Kierkegaard como *confinium* entre o ético e o religioso.

No quarto capítulo, abordaremos o instante religioso, de como o homem na existência religiosa pode chegar ao conhecimento da verdade através da característica fundamental que é a fé. O modo de existir do religioso apresenta-se como o movimento do eu no mais profundo da interioridade. É a fé que reconhece o supremo paradoxo da existência, de modo que o ser humano passa a estabelecer uma relação absoluta com o absoluto. Na abordagem do instante religioso, apresentamos as obras do amor como orientação cristã à sensualidade de Dom Juan, à aceitação do paradoxo e à possibilidade do escândalo como resposta cristã à dúvida de Fausto, e a fé no absurdo como caminho cristão a Ahasverus. A verdade posta no instante religioso é uma paráfrase da fé. A principal característica é o estar perante Deus. A relação entre o indivíduo e Deus se realiza no instante eterno, no qual o homem toma a decisão pela fé. A fé está além da racionalidade, e, portanto, requer um risco e um salto, onde o indivíduo se

compromete com algo objetivamente incerto e paradoxal. Por isso, o conceito de paradoxo é caro a Kierkegaard, e é empregado para qualificar o modo da relação entre o indivíduo e Deus. Aqui o instante é entendido como o momento decisivo, ou seja, o momento como que, num piscar de olhos, tudo muda.

Vale ressaltar que, as respostas éticas e religiosas dadas à concepção estética do Instante, seguindo as instituições do filósofo francês Henri-Bernard Vergote, são respostas provisórias, e não definitivas.

Por fim, apresentamos algumas considerações finais, nas quais pontuamos a importância deste tema do instante para a abordagem filosófica, principalmente quando se trata de refletir sobre a existência humana e o modo de existir do ser humano, dado que, o instante, é um acontecimento subsistente e sua importância é absolutamente radical e decisiva no destino do homem.

A metodologia utilizada neste trabalho consta da pesquisa bibliográfica de fontes primárias, nas obras filosóficas de Kierkegaard. Também nos detivemos em fontes secundárias, obras sobre o autor, que abordam os respectivos conceitos e suas relações, estudos críticos sobre as obras dele. Atualmente não encontramos muitos escritos sobre a temática do Instante em Kierkegaard. Por isso, esperamos que nossa pesquisa possa trazer uma contribuição significativa a este tema, mas conscientes, como afirma Kierkegaard, fazendo referência ao título de sua obra, pois são simples *Migalhas Filosóficas*.

CAPÍTULO 1: A GÊNESE DO INSTANTE EM KIERKEGAARD

“Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico”?¹

Esse foi talvez o maior questionamento presente na vida do dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855), posto como *o problema das Migalhas*, presente na obra *Migalhas Filosóficas* publicada em 1844 como forma de crítica ao tratamento objetivo da verdade do cristianismo. Na obra *Pós-Escrito*² Climacus escreve: “[...] se o cristianismo é essencialmente algo objetivo, aí cabe ao observador ser objetivo; mas se o cristianismo é essencialmente subjetivo, então é um erro que o observador seja objetivo”³.

Na consideração objetiva, segundo Germano⁴, a verdade do cristianismo pode ser obtida por uma ponderação histórica, reunindo informações historiográficas, documentais etc., mesmo que por um empenho especulativo, que encontra a verdade filosoficamente ao mesmo tempo em que pretende identificá-la com a verdade cristã. No entanto, Kierkegaard afirma que “o cristianismo não pode ser observado objetivamente, justamente porque ele quer levar a subjetividade até seu ponto extremo”⁵, que significa tornar a subjetividade infinitamente interessada em sua felicidade eterna.

Ao ser objetivo, como nos aponta Germano⁶, o indivíduo renuncia o interesse infinito, pessoal, pela felicidade eterna. Ora, uma felicidade eterna é objetivamente incerta, o que permite afirmar que é sempre uma incerteza objetiva. Por isso, basear a felicidade eterna num saber objetivo, ou seja, buscar na objetividade o que só se encontra subjetivamente é assumir a

¹ KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas Filosóficas, ou, um bocadinho de filosofia de João Climacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 18.

² Trata-se da obra *Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas* publicado em 1846, na qual Kierkegaard assume o pseudônimo Johannes Climacus, mesmo autor das Migalhas Filosóficas.

³ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 58.

⁴ Cf. GERMANO, Ramon Bolívar C. Kierkegaard, Lessing e o problema das Migalhas Filosóficas. **Controvérsia**. Vol. 8, n. 3, pp. 57-69 (set-dez 2012). p. 58.

⁵ KIERKEGAARD, 2013, p. 62.

⁶ Cf. GERMANO, p. 58.

discrepância do objetivo, no qual o indivíduo torna-se cômico⁷. Com o intuito de apresentar o pensamento objetivo, Kierkegaard descreve:

‘Logo que haja certeza e clareza acerca da verdade do cristianismo, serei bem homem para aceitá-lo; evidente’. Mas a desgraça é que, com sua forma paradoxal, a verdade do cristianismo tem algo em comum com a urtiga: a subjetividade sólida apenas se queima, quando deseja assim sem mais nem menos agarrar o cristianismo, ou melhor [...], simplesmente ela não o agarra; capta sua verdade objetiva de modo tão objetivo que ela mesma fica do lado de fora.⁸

O problema, portanto, conforme apresenta Germano⁹, reside justamente na decisão, pois a questão do cristianismo é posta para a subjetividade, ou seja, à escolha subjetiva que o indivíduo tem de fazer ante a verdade do cristianismo. “O problema não é o da verdade do cristianismo, mas sim sobre a relação do indivíduo com o cristianismo”¹⁰. E sobre essa relação, Kierkegaard expõe:

A questão posta aqui não é, pois, a da verdade do cristianismo neste sentido em que, se ela estivesse resolvida, a subjetividade a adotaria, pronta e amavelmente. Não, a questão é saber-se o sujeito a aceita. Crer que a passagem de algo objetivo a uma aceitação subjetiva se produz diretamente, seguindo naturalmente a uma deliberação objetiva, não pode ser considerado senão como um extravio na ilusão (não saber que a decisão reside na subjetividade) ou como uma escusa (que retarda a decisão ao tratá-la como um assunto objetivo, o qual de toda eternidade não é suscetível de solução), pois esta passagem é justamente o que é decisivo e a aceitação objetiva não é (*sit venia verbo*) senão paganismo ou falta de reflexão¹¹.

A obra *Migalhas Filosóficas* ou *Um bocadinho de Filosofia*, de Soren Kierkegaard, foi escrita simultaneamente com outra obra, *O Conceito de Angústia*, publicadas em 1844. Na primeira, Kierkegaard aborda o conceito de “instante” como síntese de temporalidade e eternidade, enquanto, na segunda, analisa o conceito de “espírito” como síntese de corpo e alma¹².

⁷ Sobre este tema ver a primeira parte do Pós-Escrito.

⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 51.

⁹ Cf. GERMANO, p. 58.

¹⁰ KIERKEGAARD, 2013, p. 51.

¹¹ REICHMANN, Ermani. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Editora Universidade do Paraná, 1978. p. 219.

¹² Nas *Migalhas Filosóficas* Kierkegaard cria o pseudônimo Johannes Climacus, que reaparece como autor do Pós-Escrito. Climacus não é um pseudônimo como os demais. Ele possui uma biografia, uma personalidade e uma psicologia próprias. Ele confessa ser o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade ocidental e da síntese de cristianismo e filosofia que se supõe ter sido operada por Hegel. O cristianismo, para ele, parece ser apenas um fenômeno geográfico e não fruto de opções pessoais. Por isso, prefere não duvidar de que

O *problema das Migalhas* é formulado a partir de um texto de Lessing¹³, no qual faz a distinção entre dois tipos de verdade: as contingentes ou de fato (verdades históricas) que dependem de uma comprovação a posteriori; e as verdades necessárias (lógicas), que se baseiam simplesmente no princípio da não-contradição.

As afirmações de Lessing são uma resposta a fragmentos encontrados entre alguns manuscritos adquiridos pela biblioteca de que ele era curador. O texto *Sobre a demonstração em espírito e força* é uma contestação ao segundo fragmento anônimo, em que trata da impossibilidade de uma revelação na qual possam crer todos os homens de modo fundado. A noção de revelação, como aponta Germano¹⁴, que é muito cara a Lessing, assume um papel central.

Germano, ao abordar esse tema sobre o problema das Migalhas, mostra que, para Lessing, todo e qualquer indivíduo tem de ter um conhecimento fundado na revelação, isto é, um conhecimento pessoal, histórico, por experiência própria. Como não é possível que uma só revelação alcance todos os homens de maneira fundada, isto é, clara e distintamente (tema do segundo fragmento), seriam necessárias diversas revelações, em lugares e tempos diferentes, para diversos povos¹⁵. Lessing defende, portanto, a impossibilidade de uma única revelação em que possam crer todos os homens de modo fundado. E exatamente essa ideia será contestada por John Daniel Schumann (1714-1787), diretor do Liceu de Hannover, a quem Lessing dirige a carta *Sobre a demonstração em espírito e força*¹⁶.

Schumann, em sua contestação, segundo Germano¹⁷, afirmava que aquela única revelação em que todos os homens podem crer de modo fundado, era não só possível, mas se concretizava na revelação judaico-cristã. Schumann recorre a uma passagem de *Contra Celso*, de Orígenes, onde se comenta 1 Cor. 2, 4 (“a minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder”).

todos os outros sejam cristãos, mas tenta explicar por que ele mesmo não consegue ser também. (Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 11).

¹³ “*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*”: sobre a Prova de Espírito e Força.

¹⁴ Cf. GERMANO, 2012, p. 60.

¹⁵ *Ibidem*, p. 60.

¹⁶ *Ibidem*, p. 60.

¹⁷ *Ibidem*, p. 60-61.

Germano esclarece que, em Resposta a Schumann, Lessing elabora um breve texto intitulado “Sobre a demonstração [ou prova] em espírito e força” (Über den Beweis des Geistes und der Kraft). Neste texto, Lessing faz a diferenciação entre as profecias cumpridas (e os milagres realizados) que é vivido de maneira atual e pessoalmente, e os relatos históricos desses milagres e profecias cumpridas. Uma coisa são os milagres e profecias que vemos com nossos próprios olhos, e outra são os milagres que conhecemos apenas através do relato histórico de pessoas que dizem tê-los visto e comprovado. Aqui é posto o tema da demonstração (ou prova). A primeira geração de cristãos teve a vantagem de ter podido testemunhar em primeira mão (ou de imediato) os milagres e profecias cumpridas. A verdade do cristianismo, neste caso, teria sido confirmada através de “demonstração em espírito e força”¹⁸.

Lessing sustenta que a relação do contemporâneo para com Cristo, para com os milagres e profecias cumpridas, seria uma relação imediata (ou direta), diferentemente do pósterio, por sua vez, seria mediata: “As profecias que se cumprem diante dos meus olhos, os milagres que se sucedem diante de meus olhos, influem diretamente. Mas as notícias de profecias e milagres cumpridos, têm de influir mediante algo que lhes tira toda a força”¹⁹.

Daí o problema contra Schumann: “essa prova em espírito e força já não tem agora nem espírito nem força, mas tem caído à categoria de testemunhos humanos sobre o espírito e a força”²⁰.

Para Lessing, segundo Germano, “as notícias de profecias e milagres cumpridos só podem ser atendidas como o são as verdades históricas”²¹. O que se pretende de maneira equivocada é que as notícias daquelas profecias e milagres sejam mais atendíveis do que realmente podem ser, enquanto verdades históricas. Por isso a frase enfática de Lessing: “as verdades históricas, como contingentes que são, não podem servir de prova das verdades de razão, como necessárias que são”²².

¹⁸ Ibidem, p. 60.

¹⁹ LESSING, G. E. **Escritos Filosóficos y Teológicos**. Madrid, Espanha: Editora Nacional, 1982. p. 396. Cf. GERMANO, 2012, p. 61.

²⁰ LESSING, 1982, p. 396. Cf. GERMANO, 2012, p. 61.

²¹ GERMANO, 2012, p. 62.

²² LESSING, 1982, p. 397.

Em *Migalhas Filosóficas*, Climacus pergunta, seguindo Lessing, como basear sua felicidade eterna em verdades do primeiro tipo, que não têm necessidade lógica²³. A abordagem que faz Kierkegaard não é uma novidade de Lessing, mas o desenvolvimento de um pensamento presente na “Monadologia” de Leibniz, que diz:

Há também duas espécies de verdades, as de razão (*de raisonnement*) e as de fato (*de fait*). As verdades da razão são necessárias e seu oposto é impossível, e as de fato são contingentes e o oposto dela é possível. Quando uma verdade é necessária, a razão dela pode ser encontrada pela análise, permutando-a (*la révoltant*) por ideias e por verdades mais simples, até que se chegue às primitivas²⁴.

As verdades de razão Leibniz chama-as de verdades eternas e dependem do princípio da identidade, ou da não-contradição; enquanto que, as verdades contingentes relativas à história, dependem do princípio da causalidade. Lessing ao desenvolver esse pensamento, afirma que as verdades do Cristianismo pertencem a esta segunda espécie, e que, os pensadores racionalistas percebem um abismo largo e antipático para quem quer assumir esta mensagem revelada²⁵. Aqui aparece a importante ideia de “salto”, “salto mortale”, que Kierkegaard irá desenvolver na obra *Postscriptum*, (Pós-escrito às Migalhas Filosóficas).

Com a ideia do salto, surge um questionamento: “como é possível que sobre uma probabilidade histórica, que é o máximo alcançável nas verdades de fato, fundamentemos a nossa relação com a divindade, com a eternidade?”²⁶ Leibniz e Lessing acentuam uma descontinuidade, enquanto que Climacus quer pensá-las até o fim.

Sintetizando as três perguntas que abrem as *Migalhas Filosóficas*, e que abrem nossa pesquisa, sobressai esse questionamento: “como um indivíduo pode se relacionar com uma mensagem histórica que pretende interessar-lhe de uma maneira não meramente histórica, isto é, como o ponto de partida de sua felicidade eterna?”²⁷ Climacus pretende desenvolvê-lo, e esse desenvolvimento envolve os conceitos de Instante, de pecado e de paradoxo.

Assim, Kierkegaard inicia com a questão socrática da possibilidade do ensino e do aprendizado da virtude na obra *O Conceito de Ironia* (1841), e substituindo a ideia de virtude

²³ KIERKEGAARD, 1995, p. 13.

²⁴ LEIBNIZ, Apud KIERKEGAARD, 1995, p. 14.

²⁵ KIERKEGAARD, 1995, p. 14.

²⁶ Ibidem, p. 14.

²⁷ GERMANO, 2012, p. 65.

pelo conceito existencial de “verdade”, Climacus procura reconstruir o pensamento platônico da reminiscência, com a tese socrática de que o homem já está na verdade e a verdade está no homem. Para isso, Kierkegaard utiliza o modelo mestre e discípulo, no qual o “instante”, não constitui nada mais do que a “ocasião”²⁸.

A questão do instante como Climacus quer colocar “é a do significado absoluto do histórico, ou, dito com outras palavras, a postulação daquilo que é ou deve ser mais do que simplesmente histórico (o fato absoluto)”²⁹. Nesta perspectiva, relata Kierkegaard:

o que aconteceu, aconteceu, mas aconteceu (apenas) de fato, isto é, contingentemente, e não necessariamente. A liberdade, na hora da opção, é mantida, e o instante assume sua importância decisiva, quando se relaciona com aquele fato que Climacus chama ‘o fato absoluto’³⁰.

A proposta alternativa de Climacus afirma que, se o homem está fora da verdade, ele precisa voltar a ela ativamente. Ou esperar que a verdade venha até ele, para assim acolhê-la. Neste ponto é posto o pecado, isto é, a não-verdade, tema apresentado na obra *O Conceito de Angústia*, no qual fala que, devido ao pecado, Deus e o homem ficaram radicalmente diferentes, que só a fé vence o paradoxo. O Deus feito homem ao trazer a verdade até o homem, traz também a condição para a recepção dela, eliminando assim o socratismo³¹.

Kierkegaard insiste, segundo Rocha³², que o instante não é uma categoria temporal, mas sim uma eliminação abstrata entre o passado e o futuro, mas também não significa o presente, visto que a característica do tempo é ir passando, ao passo que o instante se eterniza.

Neste sentido, afirma Valls:

Existe um instante eterno, a eternidade entra no tempo. Existe um instante da eternidade que se torna instante no tempo. Todos os instantes do tempo deveriam se relacionar com aquele instante no tempo, que é o instante da eternidade, de tal maneira que fizéssemos uma síntese de tempo e eternidade. Minha vida mesmo no instante tem uma referência eterna³³.

²⁸ Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 14-15.

²⁹ Ibidem, 1995, p. 15.

³⁰ Ibidem, 1995, p. 15.

³¹ Ibidem, 1995, p. 15-16.

³² Cf. ROCHA, Gabriel Kafure da. O Instante e a verticalidade: uma investigação entre Kierkegaard e Bachelard. *Revista Húmus*. Vol. 7, n. 19, 2017, pp. 30-42. p. 33.

³³ Afirmação do professor Álvaro Valls em conferência na segunda Semana Acadêmica de Filosofia da UFPE em 2009. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=BO7bnzLnuc4> >. Acesso em 23/03/2020.

No desenvolvimento do problema das *Migalhas Filosóficas*, seguindo o modelo mestre e discípulo, Kierkegaard apresenta a perspectiva socrática dessa relação, a situação do discípulo contemporâneo e a situação do discípulo de segunda mão, dando resposta ao modelo de Lessing³⁴.

Collins ao abordar o pensamento de Kierkegaard descreve que, na existência, o homem se encontra no mundo, diante de si mesmo e em face de seu Criador. Frente a essa existência, o homem pode se situar ou existencializar-se por meio de três possibilidades ou modos de existir, no qual existir é fazer escolhas, ou melhor, existir é escolher-se³⁵. Deste modo, a existência é um projeto a ser efetivado.

Nesta efetivação, o ser humano se depara com as três esferas existenciais: a estética, a ética e a religiosa. Nessas esferas existenciais, ou possibilidades existenciais, três temas importantes se destacam em cada uma delas: o prazer, a liberdade e a fé. Esses modos são chamados de estádios da existência: o estádio estético, o ético e o religioso³⁶. Essas esferas são apresentadas por Kierkegaard no Pós-escrito: “há três esferas existenciais; a estética, a ética, a religiosa. A essas correspondem duas zonas-limite: a ironia é o *confinium* entre o estético e o ético; o humor é o *confinium* entre o ético e o religioso”³⁷.

Essa dinâmica dos estádios mostra que o indivíduo é esse emaranhado de possibilidades, onde se cruzam o ser finito e infinito, temporal e eterno, possibilidade e necessidade, ou seja, o homem é uma síntese. Todavia, os estádios não podem ser compreendidos de forma autônoma, em que cada estádio aconteça em momentos diferentes da vida do indivíduo. Almeida e Valls, citando Kierkegaard, explicam os estádios: “se antes eu usei a expressão ‘estádio’, e continuarei a usá-la em seguida, não necessita deduzir que cada estádio singular exista autonomamente, um fora do outro. Teria sido melhor se tivesse usado a expressão ‘metamorfose’”³⁸.

³⁴ Conferir nota 12 desta introdução.

³⁵ Cf. COLLINS, James. **El pensamiento de Kierkegaard**. México: FCE, 1958.

³⁶ Cf. COLLINS, 1958.

³⁷ KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. II. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2016. p. 217.

³⁸ ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard. Filosofia Passo-a-passo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, 78pp. p. 36.

Ernani Reichmann (1920-1984), um dos primeiros comentadores de Kierkegaard no Brasil, ao dedicar um livro sobre o Instante em Kierkegaard e Nietzsche, traz uma reflexão importante ao conceituar a diferença entre o instante estético, ético e religioso³⁹.

Deste modo, vamos abordar em nossa pesquisa *o Instante em Kierkegaard*, no qual o instante é o encontro com Jesus Cristo, com o Mestre. A palavra “instante” (*Oieblik*) também está relacionada a ideia do “pisar de olhos” em que a verdade se revela. A obra referência é *Migalhas Filosóficas*, mas Kierkegaard, para dar voz a essas possibilidades de ser, ou seja, o ser estético, ético e religioso, escreve várias obras com seus pseudônimos (personagens que revelam situações ou posicionamentos diante da existência) levando cada leitor a identificar cada modo existencial em Don Juan, Margarida, Fausto, Ahasverus, Abraão, Jó, Climacus, Guilherme, Victor Eremita, Anti-Climacus, Johannes de Silentio, Nicolaus Notabene, Frater Taciturnus e Constantin Constantius.

Acompanhemos, portanto, a seguir, o desenvolvimento em Kierkegaard do Instante Estético, Instante Ético e Instante Religioso.

³⁹ Cf. REICHMANN, Ernani. **O Instante**. Curitiba: Ed. EFPR, 1981. p. 94.

CAPÍTULO 2: O INSTANTE ESTÉTICO

O instante estético está relacionado ao modelo socrático apresentado por Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas* no início do seu experimento teórico. Esse modelo socrático parte da pergunta fundamental: “em que medida pode-se aprender a verdade?”⁴⁰ O modelo socrático é representado por A, assim como em todas as obras em que Kierkegaard apresenta a experiência estética, este é representado por A. Na medida em que deve-se aprender a verdade, é preciso pressupor que ela não estava presente. Aqui surge uma dificuldade que, segundo Sócrates, em Mênon (§ 80 conclusão) é uma proposição polêmica:

é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar⁴¹.

Sócrates para resolver a dificuldade afirma que todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de modo que, o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe. A verdade, neste sentido, não é trazida para dentro dele, mas já estava nele. Sócrates desenvolve essa ideia e nela se concentra o *pathos* grego⁴². A palavra dinamarquesa *Lidenskab* (paixão) é que a traduz, do ponto de vista etimológico o *pathos* grego. Kierkegaard apresenta no *Pós-escrito* três tipos de *pathos*, representados em cada esfera existencial: o *pathos* estético, o ético e o religioso. Aqui nos cabe, no momento, o *pathos* estético. Segundo Kierkegaard,

o *pathos* estético se distancia da existência ou está nela de um modo ilusório, enquanto que o [*pathos*] existencial aprofunda-se no existir, penetra toda ilusão com a consciência do existir, e se torna cada vez mais concreto ao transformar a existência pela ação⁴³.

Considerado socraticamente, todo ponto de partida no tempo é *eo ipso* algo de contingente, algo inconsistente, uma ocasião. Neste modelo mestre e discípulo, o mestre também não é mais do que isso. “Cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só

⁴⁰ KIERKEGAARD, 1995, p. 27.

⁴¹ KIERKEGAARD, 1995, p. 27-28.

⁴² Ibidem, p. 28.

⁴³ KIERKEGAARD, 2016, p. 148.

tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus”⁴⁴.

Segundo Kierkegaard, Sócrates teve a coragem e a sensatez para bastar-se a si próprio, mas também para, em suas relações com os outros, ser somente ocasião. Desta forma, o ensinamento de Sócrates não pode interessar-me de outra maneira senão sob o ponto de vista histórico, pois a verdade, na qual repouso, estava em mim mesmo e produziu-se a partir de mim mesmo. A relação com Sócrates não pode ser uma referência à minha felicidade eterna, pois esta é dada retrogradamente na posse daquela verdade que eu possuía desde o início sem saber⁴⁵. Kierkegaard explica porque o ponto de partida temporal é um nada:

pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar)⁴⁶.

O modelo socrático revela-nos o que podemos chamar de existência estética, no qual o homem se abandona à imediatidade, não há uma aceitação consciente de um ideal. A busca pelo prazer imediato faz com que o esteta atribua maior importância à possibilidade de realização do que à própria realização. A estética para Kierkegaard, segundo Silva⁴⁷, é um modo de existir em que a exterioridade orienta suas ações e o seu modo de pensar. Essa exterioridade é causada pela impressão que as coisas dão à interioridade, pela beleza das coisas, que resulta numa experiência de prazer. Essa experiência faz o indivíduo descobrir a sensualidade, o erótico.

Kierkegaard busca no Romantismo a inspiração para conceber a estética como um modo de existir. O Romantismo traz em suas características a fantasia, o sentimento, a paixão, a imaginação. O esteta é o poeta romântico. Kierkegaard utiliza-se da *captatio benevolentiae*⁴⁸ para entrar no ambiente do Romantismo, com obras extremamente românticas, baseadas na

⁴⁴ KIERKEGAARD, 1995, p. 30.

⁴⁵ KIERKEGAARD, 1995, p. 30-31.

⁴⁶ Ibidem, p. 31-32.

⁴⁷ Cf. SILVA, Abigail. Noádia Barbalho da. **A existência no pensamento de Kierkegaard**. Fortaleza, 2007. Dissertação de Mestrado. p. 29.

⁴⁸ Expressão da retórica latina que significa “conquista da benevolência”, difundida nas literaturas românticas quando um escritor quer ganhar a simpatia do leitor.

ironia socrática para fazer a crítica ao Romantismo⁴⁹, pois ele peca por falta de realidade. Por isso, conforme aponta Silva⁵⁰, vemos a influência da literatura romântica no pensamento e nas obras de Kierkegaard, quando se inspira em personagens buscados na música, como Don Juan da ópera de Mozart, e na literatura, Clavigo, Fausto, da obra de Goethe, para assim refletir sobre a existência estética.

2.1 AS CARACTERÍSTICAS DO INSTANTE ESTÉTICO

Cada estágio existencial representa uma postura própria diante da vida. Vimos que Kierkegaard utiliza-se de pseudônimos ou personagens que escrevem a partir do estágio existencial em que se encontra. Ter essa percepção é fundamental para não correremos o risco de negligenciarmos as diferentes posturas frente ao cristianismo referente a multiplicidade de vozes dos pseudônimos adotados por Kierkegaard⁵¹, que é amparado pelo recurso da comunicação indireta.

Para aprofundarmos nossa pesquisa sobre o instante estético na vida da pessoa, vamos nos deter aos textos da obra *A Alternativa (Enten/eller)* (1843). Segundo Widenmann, para a caracterização do estético é importante notar que:

o ponto é a perspectiva e a atitude que dominam a vida da pessoa, as resoluções e decisões que ela toma ou deixa de tomar, o uso que ele dá a seus talentos, os fins aos quais ele serve, o grau de autoconfiança que ele assume, o quanto seu pensamento é voltado para dentro em subjetividade⁵².

⁴⁹ Na obra *O Conceito de Ironia* (1841), a primeira parte trata da ironia socrática, e segundo Kierkegaard, esta ironia está justificada. Na segunda parte temos a ironia romântica, e esta não está justificada. A ironia romântica não é uma atitude correta. A solução está na ação, e não no romantismo.

⁵⁰ Cf. SILVA, 2007, p. 29.

⁵¹ Adorno ao escrever a obra *Kierkegaard, a construção do estético* (1920), chama a atenção para o cuidado que se deve tomar com a interpretação pseudonímica do filósofo dinamarquês: “A crítica precisa primeiro compreender as afirmações dos pseudônimos segundo sua construção filosófica, tal como essa deve ser evidenciada a cada momento como esquema dominante. O que então os pseudônimos dizem para além daquilo que o esquema filosófico lhes concede: seu núcleo secreto e concreto cabe à interpretação na literalidade da comunicação. [...] A interpretação do Kierkegaard pseudonímico tem então que decompor a unidade poética, fugazmente simulada, na polaridade de sua própria intenção especulativa e da traiçoeira literaridade” (ADORNO, T. W. **Kierkegaard: Construção do estético**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 39). Assim também nos aponta Vergote: “Estamos avisados. Ler Kierkegaard é ler cada obra tal como está dada a cada pseudônimo, na ‘sua totalidade, disposição e estrutura’” (VERGOTE apud VALLS, A. L. M. Os sedutores românticos: a força e o método. In: *A sedução e suas máscaras: ensaios sobre Don Juan*. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 121).

⁵² WIDENMANN, apud GOUVÊA, R. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 211).

Neste sentido, afirma Sales, o esteta “tem uma conduta existencial que diz respeito ao próprio eu, sozinho consigo mesmo. O esteta não ama nem a si mesmo, nem ao outro, pois isola cada momento do tempo e faz dele uma totalidade que lhe serve de eternidade”⁵³. Deste modo, associa sua vida a imediatidade sem aceitação consciente de um ideal, ou seja, vive para o momento, na busca pelo prazer imediato, sem jamais se dar por satisfeito, atribuindo maior importância à possibilidade que à realização⁵⁴.

Esta postura é ilustrada em um dos trechos do *Diapsalmata* comentado por Adorno: “Minha alma perdeu a sensibilidade. Se pudesse desejar algo para mim, // não desejaria nem a riqueza nem o poder, mas sim a paixão da possibilidade; desejaria ter um olho que, eternamente jovem, eternamente ardesse no desejo de ver a possibilidade”⁵⁵. Segundo Adorno, a verdade existencial, ou seja, a verdade cifrada, oculta, a subjetividade autônoma não consegue estabelecer, ao passo que, a subjetividade melancólica, do esteta, consegue lê-la, mesmo como possibilidade, não como realização, pois como afirma Adorno, “a melancolia repatria o que a existência destruiu”⁵⁶.

Este desejo do possível é próprio do esteta, que não busca efetivar-se na realidade. O esteta quer viver este único instante de tempo⁵⁷. Todavia, o esteta, na sua paixão pelo possível, não é estranho à reflexão filosófica. Grandes sistemas filosóficos possuem a estética como sua maior virtude, se tornando para o esteta um meio de evitar o tédio⁵⁸. Segundo Schrader, “quanto mais desenvolvida é nossa sensibilidade estética, mais rico é o conteúdo de nossa existência”⁵⁹. Existem críticos como Grammont⁶⁰, que afirmam ter Kierkegaard “crucificado o estético”, pois

⁵³ SALES, Talles Luiz de Faria. O estádio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stadier. **Filogenese**. Marília, v. 5, 2012, pp. 106-120, p. 108.

⁵⁴ Cf. WIDENMANN, apud GOUVÊA, 2000, p. 212. Iremos aprofundar esse tema ao tratar do Instante Estético como átomo do tempo.

⁵⁵ KIERKEGAARD, apud ADORNO, 2010, p. 273.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 274.

⁵⁷ Como já abordamos acima, o Instante, no projeto B, oposto ao socrático, das Migalhas Filosóficas é a síntese do tempo e da eternidade, entre finito e infinito. O homem para constituir-se como indivíduo (*den Enkelte*) deve optar pelo infinito, pelo eterno, para presentificá-lo no finito, no tempo, buscando a harmonia. O esteta busca abraçar somente o possível, querendo viver somente esse instante de tempo.

⁵⁸ É importante ter presente o que já apresentamos na introdução deste trabalho, no qual as esferas existenciais, os estádios, não podem ser autônomas entre si, não são momentos separados na existência. Deve haver uma harmonia na existência. Neste sentido, o estético ajuda a trazer um pouco de romantismo para a vida da pessoa, para não ficar somente no tédio de uma vida de hábitos, onde tudo é “certinho”.

⁵⁹ SCHRADER, apud GOUVÊA, 2000, p. 2012.

⁶⁰ GRAMMONT, G. **Figuras estéticas de Kierkegaard: a sensualidade do Don Juan, a dúvida fáustica e o desespero de Judeu Errante**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. (Dissertação de Mestrado). p. 52.

mesmo quando o indivíduo “salta” para o estágio ético, e posteriormente para o religioso, não abole totalmente o estético, mas resguarda o que é de positivo.

Apesar das críticas, Kierkegaard descreve que a mudança de um estágio para outro é uma escolha absoluta do indivíduo, que nega o estético como perspectiva absoluta da existência, mas que permanece de modo relativo:

Na ética a personalidade está centrada em si mesma, a estética fica excluída como forma absoluta ou é excluída como absoluto, mas permanece sempre de modo relativo. A personalidade, ao escolher-se a si mesma, se escolhe de modo ético e exclui a estética em forma absoluta; mas, desde que se escolhe a si mesma e continua sendo ela mesma, sem converter-se em outra natureza pelo fato dessa escolha, toda a estética entra em sua relatividade⁶¹.

Não é tão simples fazer a caracterização do esteta. Mas é fundamental para percebermos como o esteta vive o instante, de como o instante se faz presente em sua existência. Segundo Valls, desde o início de suas produções, Kierkegaard considerou fundamentais ou prototípicas três grandes ideias configuradas por Don Juan, Fausto e Aasverus, das quais, com equívocos, se vê somente o primeiro como esteta, mas os três são estetas. Assim nos descreve:

Costuma-se identificar apenas o primeiro com o estágio “estético” da imediatidade, o que não é exato, pois são três figuras estetas, cada uma num tipo de perdição, de acordo com as três “faculdades” do homem, segundo a doutrina antropológica do professor de Kierkegaard, F. Sibbern. São configurações da sensibilidade, do intelecto e da vontade, respectivamente. Todos num nível imediato, anterior à ética, e que descamba em sensualidade, dúvida e desespero (como ausência de um ponto firme para a vontade)⁶².

Assim, temos essa caracterização do estético como o instante da imediatidade, no qual a sensualidade, a dúvida e o desespero é a configuração da sensibilidade, do intelecto e da vontade. Vamos agora adentrar nessas características a partir de suas figuras, Don Juan, Fausto e Ahasverus, presentes nas obras de Kierkegaard, para percebermos como cada característica pode determinar o instante estético.

2.2 DON JUAN (SENSIBILIDADE, SENSUALIDADE)

Don Juan na obra kierkegaardiana trata-se de Don Giovanni da ópera de Mozart, na qual ocupa um lugar de destaque. Segundo Valls⁶³, aparece de duas maneiras; uma é a figura do

⁶¹ KIERKEGAARD, S. *Estética y ética*. Trad. Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955. p. 34.

⁶² VALLS, A. L. M. Don Juan em Kierkegaard. *Porto Arte*. Porto Alegre, v. 2, n. 4, 1991, nov. p. 10.

⁶³ *Ibidem*, 1991, p. 5.

“Esteta A” do primeiro volume de *A Alternativa*, onde se encontra também a figura do Sedutor Refletido, o Johannes do *Diário do Sedutor*. A segunda maneira é que a ideia de Don Juan se encontra mencionada ao longo de toda a obra kierkegaardiana, representando uma posição determinada dentro de uma arquitetônica geral.

Na ópera de Mozart, como aponta Valls, a ideia de Don Juan é a sensualidade genial, é musical por natureza, por essência. “Ele representa a encarnação da carne, em oposição ao espírito, e por isso sua manifestação precisa de um *medium*, de uma linguagem pré-linguística, uma vez que a linguagem como tal é um *medium* que exprime o espírito”⁶⁴.

Ao contrário do indivíduo determinado como tal que trabalha com conceitos, Don Juan, segundo Valls⁶⁵, é uma força da natureza, a sensualidade erigida em princípio, que oscila entre ser esta força da natureza e um indivíduo humano, que não escreve sua própria história, não redige memórias. É uma espécie de consciência isolada, inconsciente. Por isso a lenda de Don Juan surge na Idade Média, período marcado pelo cristianismo, no qual se dá o contraste dentro do contexto cristão.

Valls⁶⁶ ao escrever sobre o Esteta, afirma que o Esteta A trata de Don Giovanni no ensaio *Os estádios imediatos do éros ou o éros e a música*. O éros é apresentado como paixão, desejo, com a conotação de libido. Nesse estado imediato do éros, o Esteta situa três figuras mozartianas: o Pajem do Fígaro, o Papageno da Flauta Mágica e Don Juan. Vimos na caracterização do estágio estético que existe uma hierarquia entre sensualidade, dúvida e desespero. Os três personagens da ópera mostram que existe ainda uma outra hierarquia no interior da primeira caracterização, a sensualidade, no qual cada um tem sua importância⁶⁷.

Valls nos apresenta a importância de cada personagem:

O Pajem com seu desejo recém despertando é uma figura menos que secundária. Papageno com um desejo já mais centrado, é a contrapartida realmente musical, ainda ingênua, lírica mesmo, de um Príncipe Tamino amusical, moralizante e chato. Quanto a Don Juan, é o personagem absolutamente central. Toda a obra é Don Giovanni. Ele é o desejo enquanto tal. Deseja, apenas, pois não chega a querer propriamente (vontade), e é por

⁶⁴ Ibidem, p. 6.

⁶⁵ Ibidem, p. 7.

⁶⁶ Ibidem, p. 7.

⁶⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Ou bien...Ou bien**. Tradução de F. Prior; M. H. Guignot. Paris: Gallimard, 1943.p. 68. Cf. VALLS, 1991, p. 7.

isso que deseja a todas e a qualquer uma, moças e velhas, ricas e pobres, casadas e noivas, ou mesmo freiras⁶⁸.

Dom Juan, segundo Valls, não reflete, nem toma consciência de que também é seduzido. Arrastado por sua sensualidade, arrasta também os outros. Nele não há distância entre intenção e gesto, objetivo e meios, entre consciência de si e consciência da ação e das consequências. Por isso Don Juan é o oposto e a exclusão da ideia cristã do espírito, do Si mesmo consciente e transparente, interiorizado e estruturado⁶⁹. Conforme aponta Salles, o cristianismo coloca a sensualidade como problema e a introduz no mundo como problema: “no paganismo também havia sensualidade, mas uma sensualidade determinada psiquicamente, ligada à harmonia; o cristianismo a introduziu no mundo determinada negativamente como espírito, como o contrário do espírito⁷⁰.

Segundo Valls, o ensaio kierkegaardiano *Os estádios imediatos do éros ou o éros e a música* traz quatro significados importantes:

[1] é um elogio da música, uma obra considerada perfeita pela adequação de autor e tema, de forma e conteúdo, de representação figurativa e ideia; [2] é um estudo sobre a erótica, isto é, a doutrina do éros, uma teorização sobre a esfera da sensualidade, com todas as dificuldades de articulação conceitual que o tema supõe, e que remete seguidamente à audição da ópera; [3] poderia ser lido como um primeiro capítulo de uma antropologia filosófica (ou de uma que a certa ‘psicologia’), com a tarefa de analisar as estruturas imediatas da individualidade, em seu comportamento ainda não determinado pela consciência reflexiva; [4] incluiria uma reflexão sobre aspectos de um sistema das artes, comparando escultura, arquitetura, poesia, música, teatro e ballet⁷¹.

Em todos esses casos, destaca Valls, a tese central identifica música, éros e Don Juan. Portanto, Don Giovanni é a representação sensível da sensualidade como princípio, oposta ao espírito⁷².

Na obra *Diário do Sedutor*, nos aponta Salles⁷³, Kierkegaard se apresenta com o pseudônimo de Johannes, o Sedutor, que se aproxima-se da ideia de Don Juan e reflete sua ideia, com a particularidade de que o pseudônimo, valendo-se da palavra ao escrever o seu

⁶⁸ VALLS, 1991, p. 7.

⁶⁹ Ibidem, p. 7-8.

⁷⁰ Cf. SALES, Talles Luiz de Faria. O estádio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stadier. **Filogenese**. Marília, v. 5, 2012, pp. 106-120. p. 111. Cf. KIERKEGAARD, 1943, p. 52.

⁷¹ VALLS, 1991, p. 9.

⁷² Cf. VALLS, 1991, p. 9.

⁷³ Cf. SALES, 2012, p. 112.

diário, é mais refletido que Don Juan. Em suas reflexões, Johannes percebe que Don Juan não tem controle sobre as mulheres que seduz, sobre a própria sedução, mas de uma forma desenfreada vive suas aventuras como forma de diminuir sua angústia na medida em que possui o objeto do seu desejo. Todavia, “a angústia o habita, mas essa angústia é sua própria energia. A angústia que há nele não é uma angústia reflexiva, subjetiva, mas uma angústia substancial [...]”⁷⁴. Johannes, ao contrário, aponta Salles, “busca uma arte da sedução onde a posse é espiritual, não corporal, de modo que a reflexão, pelo espírito, o insere no registro cristão, bem diverso de Don Juan, que seria o contraste, a negação, desse registro”⁷⁵.

Salles destaca que Johannes não está preocupado com Cordélia, mas consigo mesmo:

O prazer de Johannes não é Cordélia, mas a arte que ele desenvolve para seduzi-la, evitando sempre o passo decisivo para possuí-la realmente. O seu prazer está em si mesmo, e ele o revive enquanto o reflete pela palavra, na escrita do diário, utilizando a realidade como elemento para imergi-la na poesia e revivê-la poeticamente⁷⁶.

Essa personalidade, conforme Kierkegaard escreve no *Diário*, é atestada pelo esteta A ao encontrar os papéis de Johannes numa gaveta:

O caso desse homem, tal como eu o conheci outrora sem o conhecer, era mórbido. Ele não pertencia à realidade, e, no entanto, tinha muito a ver com ela. Passava sempre acima da realidade, e mesmo quando mais se lhe entregava, estava longe dela⁷⁷.

Não se sabe com exatidão sobre a autoria do Diário, dada uma certa complexidade, como nos aponta Valls: “Quanto a autoria do Diário, temos, portanto, o seguinte processo: Kierkegaard – Victor Eremita – um jovem esteta sem nome (A) – e Johannes, o sedutor que escreveu seu diário”⁷⁸. O fato é que retrata esta personalidade do esteta.

⁷⁴ KIERKEGAARD, apud MEZAN, R. Mille e quatro, Mille e cinco, Mille e sei: Novas espirais da sedução. In: **A sedução e suas máscaras: ensaios sobre Don Juan**. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 104.

⁷⁵ SALES, 2012, p. 112.

⁷⁶ Ibidem, p. 112.

⁷⁷ KIERKEGAARD, S. A. **Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O desespero humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). (Livro Digital). p. 147.

⁷⁸ VALLS, A. L. M. Os sedutores românticos: a força e o método. In: **A sedução e suas máscaras: ensaios sobre Don Juan**. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 121.

Portanto, destaca Salles, Johannes utiliza-se dessa arte, na qual, “usa a realidade como instrumento que lhe proporcionará prazer ao assistir-se, como um espectador de si mesmo na transubstanciação poética que nela opera”⁷⁹.

Kierkegaard mostra que Johannes tem um certo receio de perder a técnica dessa arte e se perder nessa relação, como descreve: “As minhas relações com Cordélia começam a tomar um aspecto dramático. Aconteça o que acontecer, não poderei manter-me durante muito tempo como simples espectador, sob pena de deixar escapar-se o instante decisivo”⁸⁰.

O receio de Johannes, segundo Salles, é próprio de esteta, pois se perder o domínio de sua relação com Cordélia, deixando de ser espectador para torna-se agente na realidade, deixará de viver o instante, perderá a possibilidade como uma pena por efetivar-se. Contudo, Johannes não perde a técnica de sua arte, e no final, convence Cordélia a romper o noivado entre eles para não perder o seu lugar como espectador⁸¹, conforme Kierkegaard descreve no diário: “se o rompimento partisse de mim, perderia o espetáculo, tão sedutor, deste perigoso salto erótico, critério seguro da ousadia da sua alma”⁸².

2.3 FAUSTO (INTELECTO, DÚVIDA)

Fausto é a segunda figura, que representa o estético e sua característica principal está ligada à dúvida. Segundo Valls,

Fausto é um indivíduo que já tem a sua cultura espiritual, um tipo reflexivo que busca voltar a uma juventude imediata e a um comportamento mais espontâneo, cansado que está de uma vida superior, e que por mesmo não seduzirá mais do que uma: Gretchen⁸³.

Ferreira ao apresentar Fausto diz que este “é um *continuum* onde tudo se reúne”, e nele há a confluência de lendas pagãs e cristãs, crenças gnósticas e fábulas como a de Simão, o Mago, e mesmo a de São Cipriano, elementos que ainda se vinculam à reunião das “ciências proibidas”, a magia e a alquimia⁸⁴.

⁷⁹ SALES, 2012, p. 113.

⁸⁰ KIERKEGAARD, 1979, p. 192.

⁸¹ Cf. SALES, 2012, p. 113.

⁸² KIERKEGAARD, 1979, p. 233.

⁸³ VALLS, 1991, p. 10.

⁸⁴ Cf. FERREIRA, J. **Fausto no horizonte**. São Paulo: Educ/Ed. Hucitec, 1995. p. 64-65.

Apesar de todas as influências, na obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard, “Fausto é um incrédulo por excelência; mas é uma natureza simpática⁸⁵”. Kierkegaard tem sua própria concepção de Fausto, como descreve: “à concepção goethiana do Fausto falta, do meu ponto de vista, profundidade psicológica quando se entrega às secretas considerações sobre a dúvida⁸⁶. Sobre essa personalidade, a falta de profundidade psicológica, Kierkegaard afirma:

Fausto é uma natureza simpática, ama o mundo, a sua alma não conhece a inveja, vê que não pode deter o furor que é capaz de desencadear, não procura nenhuma honra aerostática e cala-se; esconde a dúvida na sua alma mais cuidadosamente que uma jovem esconde em seu seio o fruto do amor culpado; procura caminhar, possível, no mesmo passo dos outros; mas o que sente, consome-o consigo próprio e assim se entrega ao sacrifício pelo geral⁸⁷.

Ao tratarmos da dúvida presente em Fausto no estágio estético, o pseudônimo Johannes de Silentio, da obra *Temor e Tremor*, faz uma comparação entre Fausto e Abraão. Nesta comparação, faz um elogio a Abraão por ser considerado “o pai da fé”. Abraão é a figura oposta de Fausto, é aquele que jamais duvida, aquele que tem fé, que crê no absurdo, no impossível⁸⁸. Fausto ao contrário, vive da dúvida, e a dúvida o impede-o de tomar decisões.

Fausto, tratando-se de sua realidade estética, vê Margarida antes de ter optado pelo prazer, porque de maneira alguma o escolhe; Fausto “vê Margarida, não no côncavo espelho de Mefistófeles, mas em toda a sua amável inocência; e como conserva na alma o amor pela humanidade, pode perfeitamente enamorar-se da jovem. Mas ele é incrédulo e a dúvida destrói-lhe a realidade⁸⁹. Por viver na dúvida, permanece fiel à sua resolução e cala-se; não comunica a ninguém a sua dúvida e muito menos o seu amor a Margarida⁹⁰.

Enquanto Abraão é considerado o cavaleiro da fé, Fausto é considerado o cavaleiro da resignação. Contudo, nos aponta Kierkegaard, “a resignação não implica a fé; porque o que eu adquire no seio da resignação é a minha consciência eterna⁹¹. Segundo Sales, Fausto, o cavaleiro da resignação, “é capaz de renunciar a tudo, ver-se no infinito, vivendo na eternidade a afastar os desejos próprios do finito; o que ele não é capaz, e este é o movimento principal

⁸⁵ KIERKEGAARD, 1979, p. 291.

⁸⁶ Ibidem, p. 291.

⁸⁷ Ibidem, p. 292.

⁸⁸ Ibidem, p. 267.

⁸⁹ Ibidem, p. 292.

⁹⁰ Ibidem, p. 292.

⁹¹ Ibidem, p. 232.

que Fausto não consegue realizar, é viver a eternidade no tempo, retornar ao finito vivendo no infinito”⁹².

Grammont afirma que Fausto, enquanto cavaleiro da resignação, permanece no estágio estético sob o caráter demoníaco:

Aparentemente, o demoníaco está associado ao estágio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o Indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como que um estado anterior ao divino, sem que necessariamente o preceda. No demoníaco, o Indivíduo está em posição de superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros⁹³.

Portanto, Fausto, conforme nos aponta Sales, vive a superioridade e/ou isolamento em relação ao geral, o seu afastamento ou diferença em relação aos outros, e assim, vive no desespero, com sua dúvida aparentemente sem resposta⁹⁴.

2.4 AHASVERUS (VONTADE, DESESPERO)

Ahasverus, o Judeu Errante, é a terceira figura estética cuja característica é o desespero. Segundo Sales, parece ser a figura menos delineada por Kierkegaard, mas não menos importante que as outras, pois serve como exemplo na reflexão acerca do desespero, uma doença mortal e quais os caminhos de cura para ela⁹⁵.

Segundo Bayard, a lenda do Judeu Errante tem suas raízes na Idade Média e reúne muitas histórias e variações. Há duas variantes principais que estão na base: 1) Ahasverus “recusou qualquer socorro a Jesus supliciado. Por essa falta de caridade caminhará até o juízo final conforme a maldição divina”; 2) em 1228 um arcebispo da Grande Armênia teria narrado “a lenda de José – ou Cartafilo – porteiro do pretório, que bateu em Jesus e foi condenado a esperar a volta do Senhor”⁹⁶.

⁹² SALES, 2012. p. 115.

⁹³ GRAMMONT, 1998, p. 115.

⁹⁴ Cf. SALES, 2012. p. 115.

⁹⁵ Ibidem, p. 116.

⁹⁶ BAYARD, J. P. O judeu errante. In: **História das lendas**. Tradução Jeanne Marillier. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957, pp. 104-108. p. 104-105.

Sobre o provável sentido da lenda, Bayard afirma que “a lenda pode personificar a nação judaica que deve viver entre os outros povos depois da destruição de Jerusalém por Tito. Pode ser o emblema da humanidade que caminha para um fim imprevisto⁹⁷”.

Segundo Sales, a figura do Judeu Errante narra o desespero, pois sua existência sem sentido reverbera na forma de um arrastar contínuo, ou seja, a repetição de sua vida à espera da salvação prometida para o juízo final, fato que serviu para Kierkegaard refletir sobre a cura para esta doença mortal e levar os outros a ela através do cristianismo⁹⁸, como apresenta Grammont:

Em seu diário, o pensador escreve que, no tempo em que escrevia o *Post-scriptum* não se sentia ‘dominado pelo cristianismo’ mas, pelo contrário, sentia-se ‘como o famoso judeu errante da lenda’ que, sem se tornar ele mesmo cristão no sentido supremo e definitivo, ‘conduz a outros para a via do cristianismo⁹⁹’.

Kierkegaard ao escrever os textos poéticos do Esteta A, o *Diapsalmata*, que abrem o *Enter/Eller*, prefigura este tema do Judeu Errante. Segundo Sales, comentando a obra, o homem ao atar-se aos compromissos da vida exclui todas as possibilidades e recusa-se a participar da existência, o que gera um mal-estar com relação a vida, uma falta de sentido para o esteta. Este, o esteta, deseja tudo incessantemente, mas nunca se dá por satisfeito, uma vez que tem outro e outro desejo diante de si. Nesta busca insaciável assemelha-se ao Judeu Errante, forçado sempre a retornar ao ponto inicial, ou seja, o desejo. Desta forma, o esteta recusa qualquer tentativa de efetivar-se na existência, qualquer ação que seja, enclausurando-se em si mesmo¹⁰⁰.

Assim, o esteta consome-se no desespero, conforme Kierkegaard enuncia:

Cornélius Népos conta que um general foi cercado em uma fortaleza com toda a sua cavalaria; ele fez com que chicoteassem os cavalos a cada dia para que esta longa inação não lhes prejudicasse. Do mesmo modo, sinto-me nesse momento como um ser sitiado; mas para que essa vida imóvel não me prejudique choro até o esgotamento¹⁰¹.

O esteta é, portanto, segundo Sales, “ator e espectador de si mesmo, vivendo o drama que cria com a própria existência. Ele se compraz em sofrer infligindo a si mesmo esse

⁹⁷ Ibidem, p. 108.

⁹⁸ Cf. SALES, 2012, p. 116.

⁹⁹ GRAMMONT, 1998, p. 144.

¹⁰⁰ Cf. SALES, 2012, p. 117. Cf. nota 39 onde Adorno comenta o *Diapsalmata*.

¹⁰¹ KIERKEGAARD, 1943, p. 19.

sofrimento para evitar o tédio que lhe configura o nada da vida”¹⁰². “Preso em si mesmo, seu espírito não possui um ponto de referência exterior, e, como tal, não deseja nada, apenas a possibilidade”¹⁰³.

A partir desta maneira de viver, surge o desespero, como aponta Grammont: “O desespero é a própria doença do espírito preso em si mesmo. Advém da ausência de um ponto de referência para a vontade”¹⁰⁴. Sem uma referência para a vontade, o esteta não escolhe a si mesmo.

Até aqui, vimos portanto, as três figuras que caracterizam o estético, Don Juan, Fausto e Ahasverus. Vamos, a seguir, mostrar a conceituação do instante estético como átomo do tempo, ou seja, o instante vazio.

2.5 O INSTANTE ESTÉTICO COMO ÁTOMO DO TEMPO

Após abordarmos as características do esteta marcado pela imediatidade, no qual a sensualidade, a dúvida e o desespero são a configuração da sensibilidade, do intelecto e da vontade, cabe-nos refletir especificamente sobre o Instante Estético, de como podemos perceber esse instante na esfera existencial da estética, presente na vida humana.

Valls e De Paula ao escreverem a apresentação da tradução da obra *O Instante*, de Kierkegaard, escrita entre os anos de 1854 a 1855, afirmam que essa palavra *instante*, em dinamarquês *Oieblikket*, acompanha o autor em toda a sua trajetória, e que, “nos primeiros momentos de sua produção há inúmeras referências ao instante entendido socraticamente como um momento perdido dentro do tempo”¹⁰⁵.

Esta referência é fundamental para situarmos o instante estético. Vimos no início deste trabalho que no modelo socrático de mestre e discípulo, o instante é apenas ocasião no conhecimento da verdade. M. M. Almeida ao escrever algumas notas sobre o instante em Kierkegaard e Clarice Lispector elucida a realidade do instante estético:

¹⁰² SALES, 2012, p. 117.

¹⁰³ Ibidem, p. 117.

¹⁰⁴ GRAMMONT, 1998, p. 144.

¹⁰⁵ VALLS; DE PAULA, apud KIERKEGAARD, S. A. **O Instante**: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus - Um Discurso. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 11.

O instante estético é a ilusão do esteta, átomo de tempo que não se deixa segurar; fixar-se nele é uma ilusão porque ele é apenas a mínima parte do tempo que não para de correr, um instante se segue ao outro e agarrar-se a um deles significa a perda do fluxo do tempo que nos remete à relatividade inerente à temporalidade. Ou seja, fixar o instante que é a parte mínima do tempo é tentar absolutizar o que é relativo¹⁰⁶.

O instante como átomo de tempo é o instante vazio. Traduzindo isto na existência humana a partir do que apresentamos sobre a vida do esteta, podemos dizer que este instante está presente na pessoa que vive só para “curtir”, ou seja, a pessoa que não pensa, que está “curtindo” a vida.

Esta forma de Instante nos faz lembrar a crítica que Adorno e Horkheimer fazem ao Iluminismo, na obra *Dialética do Esclarecimento* [Iluminismo] (1985), como forma de mostrar que a ciência e a técnica, que a princípio vieram para libertar o homem da visão mágica, do mito, criaram outro mito, no qual o homem se torna vítima do próprio progresso e da racionalidade técnica. Deste modo, o que veio para diminuir o sofrimento dos homens perde o potencial libertário e se torna apenas um mito¹⁰⁷. Assim afirmam:

A essência do esclarecimento [iluminismo] é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu [...]. Forçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela dominação¹⁰⁸.

Adorno e Horkheimer apresentam o Canto XII, da “Odisséia” homérica, na qual a alegoria do canto das Sereias apresenta-nos o extravio da razão ocidental. Após a descida e depois da descrição do Hades (inferno) pelo herói protagonista Ulisses, este, assustado pelo assédio da multidão de almas que lhe cerca retorna ao navio e parte rumo a ilha da deusa feiticeira Circe (Canto XII):

Ulisses foi alertado por Circe, a divindade da reconversão ao estado animal, a qual resistira e que, em troca disso, fortaleceu-o para resistir a outras potências

¹⁰⁶ ALMEIDA, Marília Murta. Kierkegaard e Clarice Lispector: notas sobre o instante. In: **Kierkegaard no nosso tempo**. Org. Alvaro L. M. Valls; Jasson da Silva Martins. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. pp. 225-240. p. 228-229.

¹⁰⁷ O fato de citarmos a crítica de Adorno e Horkheimer, não é para fazermos juízo de valores da crítica, mas percebermos que na estrutura da crítica está o Instante como átomo do tempo, ou seja, o Instante Estético. Adorno traz presente a base do pensamento de Kierkegaard.

¹⁰⁸ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2 ed. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 43.

da dissolução. Mas a sedução das Sereias permanece mais poderosa. Ninguém que ouve sua canção pode escapar a ela¹⁰⁹.

Segundo Medeiros¹¹⁰, no decorrer de toda narrativa homérica, os deuses põem à prova a memória do herói Ulisses, além das dos navegantes que o acompanham, recorrendo ao uso de vários artificios para que Ulisses junto aos seus tripulantes se esqueçam de retornar a Ítaca. A crítica de Adorno e Horkheimer mostra a incapacidade da razão em propor teses ao processo de emancipação social, dado que a racionalização, cada vez mais avançada, tal como se a compreende e a prática na civilização moderna contemporânea, tendem a destruir a própria substância da razão. Karl Marx busca no idealismo alemão de Kant o primado da razão prática e cunha um dos seus principais princípios de que poderia transformar o mundo pelo proletariado. Adorno e Horkheimer tomam distância desse pensamento de Marx ao constatar historicamente que a transformação do mundo fracassou devido a eliminação do ato de pensar o qual dá lugar à razão instrumental, como elucida:

O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso. Ele conhece apenas duas possibilidades de escapar. Uma é a que ele prescreve aos companheiros. Ele tapa seus ouvidos com cera e obriga-os a remar com todas as forças de seus músculos. Quem quiser vencer a prova não deve prestar ouvidos ao chamado sedutor do irrecuperável e só o conseguirá se conseguir não ouvi-lo. Disso a civilização sempre cuidou. Alertas e concentrados, os trabalhadores têm que olhar para frente e esquecer que foi posto de lado [...]. A outra possibilidade é a escolhida pelo próprio Ulisses, o senhor da terra que faz os outros trabalharem para ele. Ele escuta, mas amarrado impotente ao mastro [...]¹¹¹.

O canto de Ulisses mostra a presença do Instante Estético, o Instante Átomo de Tempo presente na vida do burguês. O burguês desfruta friamente, sentado ouvindo a música, frio, contido; é a frigidez burguesa; mas ele aproveita o momento, enquanto que o operariado trabalha, com os “ouvidos fechados”.

O esteta que vive a vida só para gozar o momento, sem se preocupar com nada mais vive o instante átomo de tempo, ou seja, o instante vazio, é “filho do instante”, e o filho do

¹⁰⁹ Ibidem, p. 44.

¹¹⁰ MEDEIROS, Silvio. O canto das sereias segundo a "Dialética do Esclarecimento". **HUMANIDADES**. v 1, n. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Disponível em <www.recantodasletras.com.br/autores/silviomedeiros>.

¹¹¹ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M, 1985. p. 45.

instante é devorado pelo instante. O filho do tempo é devorado pelo tempo¹¹². Quem vive só no tempo morre mais de pressa, porque é devorado pelo tempo.

Reichmann ao fazer a diferenciação entre o instante estético e ético, diz que eleger um objeto é uma eleição estética, o que implica em dizer que no instante estético há um objeto de eleição. Segundo ele, o instante estético se manifesta como a busca pelo gozo, que relativiza a própria identidade da pessoa¹¹³.

Como já citado no primeiro capítulo, a ironia, para Kierkegaard, é o *confinium* entre o estético e o ético. Por isso vamos abordar a seguir o tema da ironia. O objetivo não é fazer um estudo aprofundado sobre o tema, mas pontuar algumas considerações de modo a perceber por que a ironia ganha destaque em Kierkegaard.

2.6 A IRONIA COMO *CONFINIUM* ENTRE ESTÉTICO E ÉTICO

Kierkegaard na obra *Pós-escrito* afirma que a ironia é o *confinium* entre o estético e o ético¹¹⁴. Por isso, se faz necessário tecermos algumas palavras sobre a ironia para percebermos sua influência no instante estético vivido pelo esteta. A ironia como *confinium* significa que ela é a zona limite do estádio estético com o ético.

Sobre a tese Kierkegaardiana da ironia, Valls comenta:

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 de Sócrates, justificada, em seu tempo, e a moderna, pós-fichteano: “a primeira forma é, naturalmente, aquela na qual a

¹¹² Aqui temos presente a ideia de *Krónos*, da mitologia grega, o deus do tempo. “*Krónos* [Saturno na mitologia romana] pertencia à raça dos Titãs (a segunda geração de governança da criação) e era retratado como um ser que devorava os filhos tão logo estes nasciam. Esse comportamento retrata a característica de um tempo destruidor, até mesmo de suas próprias criações. Mitologicamente, justificava-se pela profecia de que ele próprio seguiria a sina do pai: um de seus filhos iria matá-lo e assumir seu lugar como senhor da criação. Assim, temeroso dessa sina, buscava eliminar o perigo. É da palavra grega *kronos* que derivam *cronômetro*, *cronológico*, *cronograma* etc.; todas revelam o aspecto de um tempo que é controlado e que se finda” (MARTINS, José C. de Oliveira; AQUINO, Cássio A. Braz de; SABÓIA, Iratan B. de; PINHEIRO, Adriana de Alencar Gomes. De *Kairós a Kronos*: metamorfoses do trabalho na linha do tempo. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, 2012, vol. 15, n. 2, pp. 219-228. p. 220).

¹¹³ Cf. REICHMANN, 1981, p. 94.

¹¹⁴ KIERKEGAARD, 2016, p. 217.

subjetividade, pela primeira vez, faz valer o seu direito na história universal”¹¹⁵.

Na obra *O conceito de Ironia*, Kierkegaard ao falar da essência do irônico, mostra que a ironia leva a fazer escolhas, a tomar atitudes:

é essencial ao irônico jamais enunciar a ideia como tal, mas apenas sugerir-la fugazmente, e tomar com uma das mãos o que é dado com a outra, e possuir a ideia como propriedade pessoal, a relação naturalmente se torna ainda mais excitante. E assim então desenvolveu-se silenciosamente no indivíduo a doença, que é tão irônica como todas as outras 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, e dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de suas asas, acalenta-o até o sono chegar e o atormenta com sonhos inquietos¹¹⁶.

A ironia possibilita ao indivíduo sair da finitude do estético em direção a infinitude do ético, como considera Kierkegaard:

A ironia aparece à medida que justapõe continuamente as particularidades da finitude e a exigência ética infinita, e faz surgir a contradição. Aquele que pode fazê-lo com habilidade, de maneira a não se deixar prender por nenhuma relatividade na qual sua habilidade se inibe, há de ter feito um movimento da infinitude, e, deste modo, pode ser que seja ético¹¹⁷.

Isto significa que a ironia mostra na vida do ironista as contradições entre a sua condição finita e a exigência da ética, que é infinita, como destaca Kierkegaard: “ironia é a unidade de paixão ética, que na interioridade acentua infinitamente o próprio eu em relação à exigência ética – e de cultura, que na exterioridade abstrai infinitamente do eu próprio como uma finitude em meio a outras finitudes e individualidades”¹¹⁸. Ser ironista não significa que o indivíduo já pertence ao terreno moral, mas pertence ao metafísico, tendo em vista que o irônico procura se mostrar diferente daquilo que ele é.

A arte da ironia, segundo Kierkegaard, está justamente neste fato de ninguém perceber o primeiro aspecto. O problema é que a grande maioria das pessoas vive de maneira contrária. Procuram ser alguma coisa, ou possivelmente ter alguma coisa, quando aos seus olhos, alguém

¹¹⁵ VALLS, A. L. M. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 228pp. (Coleção Filosofia, n. 113). p. 27.

¹¹⁶ KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates**. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. 256pp. (Coleção Folha. Grandes nomes do Pensamento; v. 25). p. 49-50.

¹¹⁷ KIERKEGAARD, 2016, p. 217.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 218.

está olhando para elas; mas no seu interior, onde a exigência absoluta olha para elas, não sente o gosto por acentuar o próprio eu¹¹⁹.

Segundo Valls, a ironia é uma atitude na vida da pessoa, e sendo uma atitude, é também uma forma de comunicação¹²⁰. Sendo uma comunicação, se faz importante conhecer a linguagem irônica. Kierkegaard afirma que “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 raramente¹²¹.

Contudo, é importante ter presente que a ironia não é um modo de falar, mas uma determinação existencial, como apresenta Kierkegaard:

Ironia é uma determinação existencial, e não há nada de mais ridículo do que considerá-la como um modo de falar, ou quando um autor se regozija por se expressar aqui ou ali ironicamente. Aquele que tem a ironia essencialmente, ele a tem o tempo todo, não vinculada a nenhuma forma, porque ele tem a infinitude dentre dele¹²².

Por fim, Kierkegaard afirma que “a ironia é cultura do espírito e segue, por isso, logo após a imediatidade; depois vem o ético, depois o humorista, e depois a pessoa religiosa”¹²³. Por isso, aponta Silva, a ironia permite transitar entre os opostos, a idealizar a realidade de modo que o indivíduo seja estimulado a saltar para outra maneira de existência que seja estabelecida em valores verdadeiros¹²⁴, pois conforme afirma Kierkegaard: “o verdadeiro ideal não é, de um jeito ou de outro, um além, ele está atrás de nós, na medida em que é a força que impulsiona; ele está adiante de nós, na medida em que é a meta que entusiasma; mas ao mesmo tempo está em nós, e esta é a sua verdade”¹²⁵.

Após apresentarmos o Instante Estético seguiremos a pesquisa debruçando-a sobre o Instante Ético. Do mesmo modo em que abordamos o Instante Estético, apresentaremos o Instante Ético; algumas considerações gerais, as características do Instante Ético, as figuras que

¹¹⁹ Ibidem, p. 219.

¹²⁰ VALLS, 2000, p. 21.

¹²¹ KIERKEGAARD, 2015, p. 192.

¹²² KIERKEGAARD, 2016, p. 2019.

¹²³ Ibidem, p. 2019.

¹²⁴ Cf. SILVA, 2007, p. 49.

¹²⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 235.

o representam, a definição do Instante Ético como síntese entre temporalidade e eternidade, e o humor como *confinium* entre o Ético e o Religioso.

CAPÍTULO 3: O INSTANTE ÉTICO

O instante ético está relacionado à proposta alternativa de Kierkegaard na obra *Migalhas Filosóficas*, cuja representação se dá pela figura B. Neste modelo alternativo, o instante no tempo tem uma significação decisiva, de modo que não possa ser esquecido em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o que não existia antes, ou seja, o eterno, vem a ser nesse instante¹²⁶.

No modelo alternativo, a pergunta fundamental é posta novamente: até que ponto se pode aprender a verdade? Se agora o instante deve adquirir uma importância decisiva, é preciso que o homem que a procura não tenha dito a verdade até aquele instante preciso, nem mesmo sob a forma de ignorância. O homem deve ser definido como fora da verdade, ou como a não-verdade¹²⁷.

Conforme Kierkegaard apresenta em *Migalhas Filosóficas*, se o homem, aqui representado pelo aprendiz (discípulo), é a não-verdade, o mestre é a ocasião que faz o aprendiz lembrar-se que é a não-verdade, e também é aquele que deve trazer a verdade até o aprendiz e dar a condição para que este possa compreendê-la. Se falta a condição, e esta precisa ser dada, o mestre não pode ser “um mestre”, ou o próprio ser humano, pois seria necessário que o mestre não transformasse, mas recriasse o aprendiz, antes de começar a ensinar a verdade. Segundo Kierkegaard, nenhum ser humano consegue isso, por isso, é preciso que o próprio Deus o faça¹²⁸. Portanto, “o mestre é então o próprio Deus que, atuando como ocasião, leva o aprendiz a lembrar-se de que é a não-verdade e que o é por sua própria culpa”¹²⁹. A este estado de culpa, Kierkegaard o chama de pecado¹³⁰.

¹²⁶ Cf. KIERKEGAARD, 1998, p. 32.

¹²⁷ Ibidem, p. 32.

¹²⁸ Ibidem, 33-34.

¹²⁹ Ibidem, p. 35.

¹³⁰ O tema do pecado é desenvolvido por Kierkegaard na obra *O Conceito de Angústia*, publicada no mesmo ano de *Migalhas Filosóficas* 1844.

O discípulo é a não-verdade, mas, no entanto, é homem, que recebe a condição e a verdade. Pelo fato de já ser homem, torna-se agora um novo homem, de outra qualidade, ou seja, um homem novo. Esta mudança acontece porque ele recebe no instante a condição, e por isso seu caminho se inverteu, tomou direção oposta de antes. A esta mudança Kierkegaard chama de conversão. A mudança só é possível quando é admitida em sua consciência. Com esta consciência despede-se do seu estado anterior com uma tristeza na alma. A esta tristeza Kierkegaard chama de arrependimento¹³¹. Todo esse processo existencial possibilita um renascimento da vida humana, como explica Kierkegaard:

na medida em que era a não-verdade e agora, graças à condição, recebe a verdade, opera-se nele uma mudança, como a do não-ser para o ser. Mas esta passagem do não-ser para o ser é a do nascimento. Mas o que existe não pode nascer, e, contudo, ele nasce. Chamemos de renascimento esta passagem pela qual o discípulo vem ao mundo uma segunda vez, tudo como pelo nascimento, como um homem isolado, que ainda não sabe nada do mundo em que nasce, se é habitado, se existem outros homens, pois pode-se certamente ser batizado *en masse*, mas jamais renascer *en masse*¹³².

Aqui, portanto, o instante é decisivo. “No instante o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não-ser. No instante ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não-ser”¹³³. Enquanto que no instante estético o *pathos* é traduzido pela palavra *lidenskab* (paixão), o homem que vive pelas paixões, o *pathos* ético concentra-se sobre o instante.

Ao abordar este tema do *pathos* ético, Kierkegaard afirma que “o *pathos* do ético consiste no agir [...]. Onde quer que o ético esteja incluído, toda atenção é chamada de volta para o próprio indivíduo e para o agir.”¹³⁴.

3.1 AS CARACTERÍSTICAS DO INSTANTE ÉTICO

Para caracterizarmos o instante ético é importante termos presente, segundo Rocha, que este instante não consiste simplesmente num aspecto especulativo do conhecimento de si, mas

¹³¹ KIERKEGAARD, 1998, p. 39.

¹³² Ibidem, p. 39.

¹³³ Ibidem, p. 39.

¹³⁴ KIERKEGAARD, 2016, p. 108.

existe o que poderíamos chamar de ir além, que não nega, mas supera a mera atitude de deter-se intelectualmente sobre si¹³⁵.

Vimos que o indivíduo estético encontra o sentido da vida no mundo exterior a ele, caracterizado pela imediatidade e procura do prazer, o que leva a deparar-se com o vazio e o tédio, pois nunca escolhe entre as possibilidades dadas pela existência. Desta forma é dominado pela angústia. Segundo Sampaio, ao experimentar a angústia, o indivíduo pode utilizá-la para conduzi-lo, para refletir sobre ele mesmo, sobre sua situação e perceber que pode conceber uma outra relação com o mundo¹³⁶.

Deste modo, destaca Sampaio, o indivíduo se torna consciente de ser sujeito. Há uma mudança radical de perspectiva através de um salto qualitativo, ou seja, do ato da escolha, sendo esta, uma escolha existencial¹³⁷. Portanto, o instante ético evidencia como característica principal a “escolha” que o indivíduo faz de si próprio em sua validade eterna.

A voz ética de Kierkegaard é exposta na segunda parte da obra *Ou-Ou* sobre o pseudônimo B. Segundo Rocha, “a ética, por si, propõe que o indivíduo articule significativamente sua existência, tendo a escolha como algo sempre importante”¹³⁸. A característica da escolha é uma expressão própria da ética, como nos afirma Kierkegaard:

[...] escolher é uma expressão genuína e rigorosa do ético. Em geral, quando em sentido estrito se fala de um ou-ou, pode sempre ter-se a certeza de que, em jogo, está conjuntamente o ético. O único ou-ou absoluto que existe é a escolha entre o bem e o mal, o que também é absolutamente ético. A escolha estética ou é inteiramente imediata, e por conseguinte, não é escolha nenhuma, ou perde-se na multidão¹³⁹.

Por isso, segundo Rocha, o Juiz Wilhelm, autor dos dois primeiros textos de *Ou-Ou*, denomina como consciência da liberdade o modo como o indivíduo entra num processo de descobrir a si, pelo fato de que, ao escolher a si próprio, o homem ético pode realizar suas possibilidades e passar do ideal para o real¹⁴⁰. Ao descobrir-se a si mesmo, o indivíduo entra em uma relação com o poder eterno. Há, segundo Kierkegaard, uma mudança radical de

¹³⁵ Cf. ROCHA, 2016, p. 106.

¹³⁶ Cf. SAMPAIO, L. C. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard**: continuidade ou ruptura? São Carlos, SP: UFSCar, 2010, p. 65.

¹³⁷ Ibidem, p. 66.

¹³⁸ ROCHA, 2016, p. 107.

¹³⁹ KIERKEGAARD, 2017, p. 178.

¹⁴⁰ Cf. ROCHA, 2016, p. 107.

perspectiva, através de um salto qualitativo, ou seja, do ato da escolha, sendo uma escolha existencial¹⁴¹.

Portanto, no estágio ético, segundo Rocha, o homem tem diante de si princípios que o conduzem a uma responsabilidade coletiva, os quais se fazem necessários para uma escolha que exclui ou se escolhe o bem e o mal, o certo e o errado. “O dever de fazer ou não fazer algo é o âmbito da liberdade do ser capaz de realizar a melhor ação”¹⁴².

Temos assim, uma caracterização geral do instante ético, no qual a escolha, a liberdade e o dever é o que movem a vida do homem ético, características essas que abordaremos mais adiante, pois são essas características fundamentais presentes da vida do ético que determinam o seu modo de ser, de existir, e por conseguinte, sua atuação no instante.

3.2 A LIBERDADE E O DEVER COMO CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO INSTANTE ÉTICO

Ao elencarmos as características fundamentais presentes no instante ético, se faz agora necessário aprofundarmos cada característica para percebermos suas implicações no instante ético. Kierkegaard ao escrever sobre a escolha presente na vida do ético, nos faz perceber que aquele que escolhe a si próprio faz uma escolha absoluta, e esta escolha constitui a liberdade humana, porque só a mim mesmo eu posso escolher absolutamente, e esta escolha absoluta de mim mesmo constitui a minha liberdade.¹⁴³

A liberdade é o elemento central na existência ética de Kierkegaard. Segundo Sampaio, “essa liberdade se refere ao sujeito moral, capaz de decidir a respeito de sua conduta em relação a si próprio e aos outros”¹⁴⁴. Portanto, segue Sampaio, “é fundamental o ato da escolha, a decisão do indivíduo de posicionar-se em relação ao que é certo ou errado”.¹⁴⁵ Tal atitude está presente na vida do pseudônimo Wilhelm que explicita: “meu dilema não significa, em primeiro

¹⁴¹ Cf. KIERKEGAARD, 2017, p. 179.

¹⁴² Cf. ROCHA, 2016, p. 107.

¹⁴³ Cf. KIERKEGAARD, 2017, p. 230-231.

¹⁴⁴ SAMPAIO, 2010, p. 68.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 68.

lugar, que se escolha entre o bem e o mal, ele designa a escolha pela qual se exclui ou se escolhe o bem e o mal”¹⁴⁶.

O indivíduo se coloca diante do que deve ou não fazer, de decidir e agir por si mesmo, pois, afirma Kierkegaard, “só para a liberdade ou na liberdade há a diferença entre bem e mal, e esta diferença jamais aparece *in abstracto*, porém só *in concreto*”¹⁴⁷.

Kierkegaard ao escrever a obra *O Conceito de Angústia* afirma que a possibilidade da liberdade não consiste em poder escolher o bem ou o mal. A possibilidade consiste em *ser-capaz-de*. Para um sistema lógico é fácil dizer que a possibilidade passa para a realidade. Na realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação intermediária. Tal determinação intermediária é a angústia, que tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente. A angústia é uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma.¹⁴⁸.

Segundo Valls, *O Conceito de Angústia* é uma meditação transcendental sobre as condições de possibilidade para que o homem possa agir livremente. “O homem é livre, Adão é livre¹⁴⁹. Adão é livre e peca, e sente, antes mesmo de pecar, como se já tivesse pecado, faz a experiência da angústia”¹⁵⁰. A abordagem faz perceber qual a predisposição, qual o tipo de liberdade o homem tem que faz com que ele peque. O ser humano tem que ter uma liberdade muito grande, que lhe permita fazer algo contra Deus, e também, uma liberdade muito atrapalhada para que ele faça o mal¹⁵¹.

Ao analisar a história de Adão, vemos que Deus diz a Adão que pode comer de tudo, menos do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. É justamente isso que angustia. Adão nunca tinha ouvido falar do bem e do mal, e não pode comer do fruto da árvore do bem e do mal, mas não os conhece porque nunca os comeu. Como ainda não comeu, não pode saber

¹⁴⁶ KIERKEGAARD, 2017, p. 184.

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 213. Nota 230.

¹⁴⁸ Cf. KIERKEGAARD, 2015, p. 53-54.

¹⁴⁹ O importante não é saber se houve um adão ou não, e nem mesmo definir pecado ou explicar o pecado, mas o tipo de liberdade presente na vida do ser humano.

¹⁵⁰ VALLS, A. L. M. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo, SP: LiberArs, 2012. p. 53.

¹⁵¹ Ibidem, p. 53.

o que é o bem ou mal. Daí provém a enorme angústia, porque Deus o proíbe de fazer algo que não conhece, e se fizer ainda morrerá¹⁵².

A experiência existencial de Adão é a experiência de cada um de nós. O pecado sempre entra por cada um. Adão é ele mesmo e todo o gênero humano. “Cada um é ele mesmo e todo o gênero humano. Se somos parte do gênero humano, apenas, não temos liberdade de indivíduos realmente responsáveis”¹⁵³.

Kierkegaard mostra a angústia em ação. Ele nos fala também da inocência. A inocência é ignorância, mas não é uma inocência que tenha que ser superada:

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicologicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem [...]. Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar, mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela¹⁵⁴.

Segundo Valls, “eis aí o espírito, o real é o homem livre, agindo, pensando, determinando-se”¹⁵⁵. Desta forma, o homem ético constrói sua própria personalidade, na medida em que sua atenção é voltada para seu interior, buscando se autoconhecer. Este conhecer-se não é uma mera contemplação, mas “é um capacitar-se de si mesmo, o que se constitui mesmo como ato, por isso, [diz Kierkegaard], apliquei-me em usar a expressão escolher-se a si mesmo em vez de conhecer-se a si mesmo”¹⁵⁶.

Em *Equilíbrio Entre o Estético e o Ético*, na segunda parte de *A Alternativa*, o juiz Wilhelm menciona o “eu ideal”, uma imagem do ser humano em conformidade com o qual deve formar-se, ou seja, o expoente máximo do modo de vida ético, considerando que o indivíduo ético se autodetermina¹⁵⁷. Esse “eu ideal” não é pura abstração, mas consequências práticas. A ênfase recai sobre a escolha, pois “aquele que se escolheu ou que se encontrou a si

¹⁵² Ibidem, p. 53.

¹⁵³ Ibidem, p. 54

¹⁵⁴ Kierkegaard, 2015, p. 44-45.

¹⁵⁵ VALLS, 2012, p. 55.

¹⁵⁶ KIERKEGAARD, S. A. **Ou-Ou**: um fragmento de vida. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2017. (Segunda Parte). p. 262.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 263.

mesmo eticamente determinou-se a si mesmo em toda a sua concreção”¹⁵⁸. A meta, a missão é ele próprio, “pois possui-se a si próprio como uma tarefa que lhe foi posta, se bem que se tivesse tornado sua por via de ter sido ele a escolhê-la”¹⁵⁹.

O “eu ideal” do homem ético apresentado pelo juiz Wilhelm, de *A Alternativa*, segundo Sampaio, deve ser considerado como um “eu social”, pois o ser humano não vive isolado do resto do mundo, mas está em relação com os outros, ao mesmo tempo em que se determina. Por isso, tem como tarefa tornar-se um indivíduo universal, no qual predomina o dever que se efetiva no social, não como uma limitação externa ao indivíduo, mas como expressão concreta na realização voluntária de valores e interesses que internamente identifica como seus¹⁶⁰.

Segundo Kierkegaard, o indivíduo ético não encontra o dever fora dele, mas nele mesmo¹⁶¹. Por isso, o importante não é a multiplicidade de deveres, mas a intensidade com que cada indivíduo experimenta o dever, que se apresenta a ele como uma tarefa pessoal para que possa se concretizar o geral em sua existência, conforme expressa Kierkegaard através do juiz Wilhelm:

Só quando o indivíduo é ele próprio o universal, só então o ético se deixa realizar. É este segredo que se encerra na consciência moral, é este segredo que a vida individual tem consigo mesma, o ser concomitantemente uma vida individual e ao mesmo tempo o universal, se não imediatamente enquanto tal, então, no entanto, segundo a sua possibilidade¹⁶².

Aqui ganha destaque o tema do trabalho, que Kierkegaard identifica como expressão do geral. Na medida que o trabalho é colocado como um dever, todo homem deve trabalhar, expressando, assim, o que é comum à espécie humana. O trabalho não pode ser visto como algo ruim, uma triste necessidade, ou uma escravidão, mas como prazer. É através do trabalho que o indivíduo desenvolve suas potencialidades, que além de satisfazer as necessidades vitais do homem também pode ser uma expressão mais significativa de sua personalidade¹⁶³.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 266.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 266.

¹⁶⁰ Cf. SAMPAIO, 2010.p. 70.

¹⁶¹ KIERKEGAARD, 2017, p. 260.

¹⁶² Ibidem, p. 259.

¹⁶³ Ibidem, p. 291-292.

Nenhum trabalho é mais digno que outro, pois cada um, conforme suas capacidades, desenvolve uma missão individual. Desta forma,

o dever de trabalhar para viver exprime o universal-humano, exprimindo também noutro sentido o universal porque exprime a liberdade. É justamente através do trabalho que o homem se liberta, é através do trabalho que se torna senhor da natureza, é através do trabalho que se mostra como é superior à natureza¹⁶⁴.

Portanto, o homem ético não vive no instante como o estético, pois o ético encontra em sua missão um sentido para sua existência, na continuidade da vida. Segundo Sampaio, o juiz Wilhelm identifica esse homem como o herói da vida cotidiana, que com esforço e coragem cumpre os deveres do dia a dia. A importância é dada não ao que se faz, mas como o faz¹⁶⁵. Por isso, Kierkegaard afirma que “um indivíduo pode conquistar reinos e territórios sem ser herói, outro pode mostrar-se herói por via do domínio que tem sobre o ânimo”¹⁶⁶.

A consciência de dever é fundamental para o ético. Kierkegaard narra em *Pós-Escrito*:

No instante mesmo em que começamos a perguntar assim, estamos perguntando eticamente, e fazendo valer a pretensão do ético junto ao existente, que não pode ser a de ter de abstrair da existência, mas, sim, a de ele dever existir, o que é, também, o mais alto interesse do existente¹⁶⁷.

Por fim, Kierkegaard expressa que o verdadeiro homem extraordinário é o homem comum: “o verdadeiro homem fora do comum é o verdadeiro homem comum. Quanto mais um indivíduo realizar na sua vida o que é universal-humano tanto mais ele é um homem fora do comum”¹⁶⁸. Por isso, para o juiz Wilhelm, segundo Sampaio, o modo de vida ético se realiza no cotidiano da existência dedicada ao dever, ao trabalho e a família¹⁶⁹. Essas características são, portanto, fundamentais no instante ético, pois são elas que marcam a existência humana ética e como o ser humano pode conhecer a verdade a partir da sua existência.

Até aqui vimos as características fundamentais do Instante Ético. A seguir, apresentaremos propostas a partir dos textos de Kierkegaard do que poderíamos chamar de resposta ética às figuras estéticas de Dom Juan, Fausto e Ahasverus. Essas propostas são

¹⁶⁴ Ibidem, p. 283.

¹⁶⁵ Cf. SAMPAIO, 2010.p. 72.

¹⁶⁶ KIERKEGAARD, 2017, p. 297-298.

¹⁶⁷ KIERKEGAARD, 2016, p. 28.

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, 2017, p. 324.

¹⁶⁹ Cf. SAMPAIO, 2010.p. 72.

fundamentais para percebermos como, a partir da liberdade e do dever, o indivíduo pode dar o passo, ou seja, dar o salto para uma existência ética, para a vivência do Instante Ético.

3.3 O MATRIMÔNIO COMO RESPOSTA ÉTICA A DON JUAN

Vimos na existência estética que Don Juan é a sensualidade genial, o qual representa a encarnação da carne, em oposição ao espírito; é a representação da sensualidade. Ao apresentarmos o matrimônio como resposta ética a Don Juan, é preciso termos diante de nós, segundo Silva, que na existência ética o eu se determina como espírito livre e realiza-se como um fenômeno histórico, pois, “a síntese é estabelecida quando aquilo que é geral se concretiza nas ações do indivíduo”¹⁷⁰. Por isso, Kierkegaard busca uma analogia perfeita à ética no fenômeno histórico, e esta analogia ele encontra no matrimônio¹⁷¹.

Kierkegaard, na segunda parte da obra *A Alternativa*, como nos aponta Sampaio, apresenta o personagem juiz Wilhelm, que caracteriza o ético, um defensor do casamento feliz, o herói da vida conjugal¹⁷². Segundo Silva, Wilhelm entra em diálogo com o autor A, e neste diálogo faz referência a um sedutor intelectual, protagonista do *Diário de um Sedutor*, na tentativa de fazê-lo refletir sobre o próprio vazio de sua existência. Desta forma, na segunda parte da obra, Kierkegaard contrapõe ética à estética, e longe da existência ética aniquilar o lado estético da existência, ela o aperfeiçoa e o eleva¹⁷³.

O juiz Wilhelm apresenta então sua proposta ao autor A: “proponho-me, sobretudo, duas tarefas: mostrar o valor estético do casamento e como poder conservar esse elemento estético, apesar dos múltiplos obstáculos da vida.¹⁷⁴” Wilhelm não espera que A aceite suas palavras, pois é ciente de que sua vida “se resume a simples episódios, nos quais busca apenas o interessante¹⁷⁵”, cuja existência é mergulhada na indecisão, assim como Don Juan. Por isso, apela ao autor A:

Reflete: tua vida corre, e também, para ti, chegará o dia em que verás tua carreira concluída, e já não terás, para viver, outro recurso senão recordar. [...] Toma cuidado para que, então, não estendas ante teus olhos uma lista, não

¹⁷⁰ SILVA, 2007, p. 60.

¹⁷¹ Ibidem, p. 60.

¹⁷² Cf. SAMPAIO, 2010, p. 74.

¹⁷³ Cf. SILVA, 2007, p. 60-61.

¹⁷⁴ KIERKEGAARD, S. A. **O Matrimônio**. São Paulo: Editorial Psy II, 1994, p. 8.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 10.

direi crimes, mas sim, de possibilidades frustradas que não poderás expulsar¹⁷⁶.

As reflexões demonstram que a figura do juiz mostra a importância das normas numa sociedade para uma vida ética, sem que haja, contudo, uma exclusão do valor da estética. Mas, em que sentido, porém, o matrimônio pode ser uma analogia perfeita da ética?

O matrimônio, como Kierkegaard aborda, segundo Silva, é um fenômeno da existência que se manifesta na união entre o homem e a mulher baseado no amor. Embora o amor conjugal não seja um fenômeno histórico, é, contudo, uma abstração que dá sentido à união. Por isso, o indivíduo em sua relação com o próximo tem essa generalidade que dá sentido e valida as suas ações¹⁷⁷.

Para Kierkegaard, destaca Silva, “somente o vínculo conjugal, cujo fundamento é o amor, insere em sua natureza um aspecto tanto de finitude (temporal) como de infinitude (eternidade)”¹⁷⁸. O matrimônio, portanto, “é uma realidade histórica expressa na continuidade da relação entre duas pessoas, dispostas dialeticamente. Ele começa e termina no tempo, tendo como elemento de mediação uma realidade espiritual: o amor”¹⁷⁹.

Kierkegaard ao escrever sobre o matrimônio, entende que é um compromisso entre duas pessoas que firmam tal compromisso em liberdade, mediadas pelo amor. Por isso, não pode tomar os diversos exemplos de matrimônio que existiam na sociedade, pois o matrimônio, como era adotado pela burguesia, baseava-se em diversos interesses. Muitos excluía o amor, permanecendo uma concepção meramente estética. Pelo fato de se basear em interesses transitórios, por uma resistência ao Romantismo, Lord Byron não é o único que conseguiu separar amor e casamento, no qual o amor é considerado um paraíso e o casamento um inferno¹⁸⁰.

Com essa separação entre o amor e o casamento surge uma falsa compreensão do amor romântico, por considerá-lo estar baseado na ilusão e na temporalidade. Contudo, Kierkegaard afirma que esse amor traz certa consciência de eternidade, uma vez que “os amantes estão

¹⁷⁶ Ibidem, p. 14.

¹⁷⁷ Cf. SILVA, 2007, p. 60.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 62.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 62.

¹⁸⁰ Cf. KIERKEGAARD, 1994, p. 19.

profundamente convencidos de que formam um todo perfeito, a salvo de toda mudança, para sempre”¹⁸¹. Essa consideração sobre a eternidade do amor, salva o amor romântico do sensível, da pura sensualidade: “a verdadeira eternidade do amor, que é a verdadeira moralidade, tem, por primeiro efeito, pois, salvá-lo do sensível. Porém, se há de se produzir essa eternidade verdadeira, é preciso que intervenha a vontade”¹⁸².

O fato de se dar ênfase à sensibilidade e não compreender a dimensão eterna do amor romântico, fez surgir sérias críticas ao amor a partir de dois posicionamentos: o primeiro, aquele que viu o amor em contraposição ao casamento. Segundo Kierkegaard essa eleição é imoral, pois banaliza a interioridade humana, reduzindo o eterno a algo que é imediato e transitório. O que há de positivo nesse posicionamento é o fato de ser crítica à burguesia na maneira que colocavam o matrimônio. O segundo, trata do casamento de razão, que institui determinado tempo de contrato entre os nubentes. A ideia central está baseada no respeito às convenções sociais, nas quais, o ponto de vista é do *status* na sociedade, da riqueza e outros interesses. Quem se baseia nesse modelo de união se reveste de uma capa de moralidade, mas que neutraliza a dimensão sensível da união. É, portanto, contrária a Ética, pois tem fundamento no que é transitório. Neste caso, a união é imoral e frágil¹⁸³. Segundo Silva, a única possibilidade de obter valor o amor reflexivo se dá quando alguém contrai casamento para a proteção da sua família e para a sobrevivência desta¹⁸⁴.

Silva destaca que, ao se tratar do amor romântico, sua deficiência é a ausência de reflexão, pois está ligado à natureza, aos instintos¹⁸⁵. Para mostrar que a natureza do casamento não exclui esse amor, a tarefa do juiz Wilhelm é mostrar que o amor romântico é compatível com o matrimônio, como descreve: “a tarefa que me propus consiste em mostrar que o amor romântico é compatível com o matrimônio e pode subsistir nele; mais ainda, que o matrimônio é a verdadeira glorificação desse amor”¹⁸⁶.

O amor, para Kierkegaard, como destaca Silva, é, por natureza, uma síntese de liberdade e de necessidade. Por isso, comporta tanto o poder da escolha como o da paixão amorosa. A

¹⁸¹ Ibidem, p. 18.

¹⁸² Ibidem, p. 19.

¹⁸³ Ibidem, p. 21-23.

¹⁸⁴ Cf. SILVA, 2007, p. 63.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 64.

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, 1994, p. 26.

paixão amorosa traz consigo o elemento imediato, que não conhece obstáculo em seu caminho. O seu elemento abstrato é a alegria e o concreto é a gratidão a Deus. A alegria mostra a vontade de preservar o amor de maneira firme, de modo que nada modifique a natureza do amor. Assim, a paixão é transferida ao terreno ético e religioso, cuja síntese era aparentemente impossível. A natureza do Deus de que Kierkegaard fala, é um reflexo do sentimento das pessoas apaixonadas.¹⁸⁷.

Assim, o caráter de eternidade ou de infinitude que ele comporta indica que não é essencial o elemento da beleza. Contudo, não quer dizer que o religioso deva excluir, em nome do espírito, o sensual, como destaca Kierkegaard: “a paixão comporta um momento, o elemento da beleza; a alegria e a plenitude que o sensível encerra em sua inocência podem muito bem fazer parte do cristianismo”¹⁸⁸. Por isso, segundo Silva, os votos, as promessas feitas no altar pelos nubentes, “não significam uma imposição da ética cristã, mas uma confirmação daquilo que, na interioridade das pessoas envolvidas, já se concretizou: a paixão amorosa, plenamente fiel à pessoa amada”¹⁸⁹.

Vemos, portanto, vários elementos que nos colocam o matrimônio como uma resposta ética à sensualidade de Don Juan. Aqui ainda nos cabem algumas palavras sobre a bênção nupcial na cerimônia do matrimônio, que também nos aponta uma resposta ética. Kierkegaard nos apresenta o seu valor, que remete ao geral:

Qual é, pois, o valor da bênção? Antes de qualquer outra coisa, ela subministra uma visão sobre a origem da espécie, a cujo vasto organismo incorpora assim o novo par. Além disso, invoca o geral, o aspecto puramente humano que lhe faz presente à consciência¹⁹⁰.

A bênção nupcial expressa o poder da vontade e torna o matrimônio realizável historicamente: “na resolução ética e religiosa o amor conjugal recebe a possibilidade de uma história interna, distingue-se da paixão, por ser dotada de uma história”¹⁹¹. Desta forma, afirma Kierkegaard, “o matrimônio é justamente a imediatez que comporta a mediatez, a infinitude que comporta o finito, a eternidade que comporta a temporalidade”¹⁹². Esse caráter histórico,

¹⁸⁷ Cf. SILVA, 2007, p. 64-66.

¹⁸⁸ KIERKEGAARD, 1994, p. 41.

¹⁸⁹ SILVA, 2007, p. 65.

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, 1994, p. 74.

¹⁹¹ Ibidem, p. 78.

¹⁹² Ibidem, p. 78.

segundo Silva, recupera o outro para si. O outro é interiorizado, o exterior é refletido no interior¹⁹³. Portanto, o instante ético se concretiza no matrimônio, uma resposta ética a sensualidade de Don Juan, no qual o indivíduo se encontra consigo mesmo.

Após vermos a proposta ética do matrimônio como resposta a Don Juan, seguiremos apresentando a proposta ética a Fausto, que traz a dúvida como característica. Nessa proposta ética, Kierkegaard esclarece a Dialética Filosófica que rompe a dúvida de Fausto.

3.4 A DIALÉTICA FILOSÓFICA COMO RESPOSTA ÉTICA A FAUSTO

Fausto, na existência estética, vive a dúvida como configuração do intelecto. Por viver numa superioridade e/ou isolamento em relação ao geral, o seu afastamento ou diferença em relação aos outros o faz viver no desespero a sua dúvida, que aparentemente não tem resposta. Fausto, portanto, vive da dúvida, e a dúvida o impede de tomar decisões.

A dialética filosófica que Kierkegaard apresenta, segundo Bichir, implica superação da finitude e aspiração de um pensamento do infinito, de modo que “a chama que a alimenta é a perpétua relação contraditória entre a razão e seus objetos, ou ainda entre a experiência e nossas formas de representá-la”¹⁹⁴. Portanto, a dialética procura estabelecer uma crítica imanente do idealismo vivido pelo esteta. Como inerente à própria forma de se pensar e escrever sobre a existência, o modelo kierkegaardiano de dialética está calcado nas ideias de interiorização e espiritualização, atravessando sua teoria das esferas da existência¹⁹⁵. Por isso, faz romper a dúvida presente em Fausto para que este tome a decisão.

Segundo Bichir, a concepção de dialética remonta à Grécia antiga, aos poucos aforismos de Heráclito que resistiram à passagem do tempo. Desde a Grécia antiga já era entendida como instrumento de articulação de termos opostos, cujo característica se manteve ao longo dos séculos. Como um método argumentativo, Sócrates foi o primeiro a utilizá-la. Em sua aplicação, tomam-se duas posições contrárias que são contrastadas, a que for verdadeira subsiste¹⁹⁶.

¹⁹³ Cf. SILVA, 2007, p. 66.

¹⁹⁴ BICHIR, Gabriel Ferri. A dialética em Kierkegaard: uma reconstrução crítica a partir de Adorno. **Revista Portal de Periódicos UFMA**. Vol. 7, num. 19, pp. 43-57, 2017. p. 45.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 51.

¹⁹⁶ Ibidem. p. 45.

Em Kant, Bichir enfoca que a dialética surge de maneira tímida como lógica da aparência, a qual faz críticas a nossas ilusões transcendentais¹⁹⁷. Somente a partir de Hegel a dialética se torna um instrumento central para a análise filosófica como método de análise conceitual que tem como alicerce a produtividade inerente à contradição, como aponta-nos Hegel:

A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico, e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanescentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o infinito¹⁹⁸.

Bichir descreve a importância de Hegel, e diz que foi ele o primeiro pensador a entrever a importância da relação contraditória para o pensamento criticando aquilo que Lebrun denominou de metafísica da finitude, marcada por uma subordinação do pensamento ao princípio de não-contradição. Hegel pretendia libertar o pensamento daquilo que chamava de tradição opressiva¹⁹⁹.

Kierkegaard, ao acompanhar os cursos de Schelling em Berlim, segundo Silva, conservou várias ideias do filósofo alemão para fundamentar sua oposição ao sistema de Hegel. Para Kierkegaard, a experiência é anterior ao pensamento e, por sua vez, o devir é uma ideia derivada da experiência. A dialética é, para Kierkegaard, uma característica da existência, e não uma característica do pensamento, como pensa Hegel. A dialética existencial põe o existir como uma eterna mudança, ou seja, existir é transformar-se, é vir-a-ser, mudar, no qual a busca do eu do homem é um processo de compreensão²⁰⁰.

Ao analisar as obras de Kierkegaard, Bichir destaca que é possível constatar que a palavra dialética não é usada em sentido rigoroso, mas que adquire diferentes determinações de acordo com o contexto. Um elemento constante, e que nos serve como resposta a Fausto, é a contraposição, e não a especulação, que alude a Hegel. Hegel restringe as inúmeras possibilidades da dialética ao único domínio da Lógica, caracterizada pelo “falso” movimento

¹⁹⁷ Ibidem. p. 45.

¹⁹⁸ HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. São Paulo: Loyola, 1995. p. 163.

¹⁹⁹ Cf. BICHIR, 2017, p. 45.

²⁰⁰ Cf. SILVA, Carlos Hugo Honorato da. **Possibilidade na existência em Kierkegaard**: uma crítica à Ciência da Lógica de Hegel. João Pessoa, 2009. Dissertação de Mestrado. p. 87.

abstrato do conceito, no qual o princípio de contradição é abolido. Kierkegaard quer restabelecer o sentido originário de dialética, que já aparece em Sócrates, de um confronto existencial que coloca em jogo a própria subjetividade do pensador²⁰¹.

Contudo, em vários momentos de sua obra, Kierkegaard utiliza-se de categorias da dialética hegeliana para caracterizar situações existenciais, como: imediato, quantitativo/qualitativo, em-si/para-si, posto/pressuposto²⁰². O fato de Kierkegaard utilizar categorias hegelianas, segundo Bichir, não quer dizer que utilize com o mesmo sentido que Hegel. Ao escrever sobre os estágios da vida, fica claro que nós não transitamos entre os estágios por necessidade, mas, Kierkegaard fala do “salto” para definir o trânsito de um estágio ao outro²⁰³. Reichmann fala sobre a necessidade do salto porque não há de um estágio para outro uma dialética quantitativa nem contínua:

São círculos fechados sem um encadeamento orgânico verdadeiro. A passagem de um para o outro só se verifica quando a vontade se concentra numa escolha decidida, abrindo caminho resolutamente através de todos os obstáculos, isto é, por um salto imprevisível e inexplicável²⁰⁴.

A dialética kierkegaardiana ressalta, portanto, a escolha subjetiva do indivíduo em que o ato da decisão livre é fundamental. A grande diferença entre a dialética kierkegaardiana e a hegeliana, segundo Silva, é que, a primeira reconhece o paradoxo e a segunda tenta solucionar as oposições que não são conciliadas²⁰⁵. Neste sentido, conforme afirma Le Blanc, “descobre-se que a dialética existencial de Kierkegaard não é feita de sínteses, mas de ruptura”²⁰⁶.

Segundo Almeida e Valls, Kierkegaard, ao contrapor uma filosofia conclusiva e sistemática, oferece uma filosofia “da descontinuidade e da inconclusividade, em que a coerência da reflexão não consiste em comprovar a universalidade do conceito, mas em reduplicá-lo coerentemente na própria existência e, desta forma, estabelecer a positividade de um novo saber”²⁰⁷. Assim, as questões do aqui e agora da existência não são superadas com

²⁰¹ Cf. BICHIR, 2017, p. 51-52.

²⁰² Conferir, por exemplo, a obra de Adorno: Kierkegaard, 2010, p. 25, 46, 60, 70, 73, 126.

²⁰³ Cf. BICHIR, 2017, p. 52.

²⁰⁴ REICHMANN, Emani. **Intermezzo Lírico-Filosófico: 7ª parte**. Curitiba: Edição do Autor, 1963. p. 103.

²⁰⁵ Cf. SILVA, 2009, p. 88.

²⁰⁶ LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Coleção Figuras do saber). p. 101.

²⁰⁷ ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 31.

facilidade, ou não se superam com formas lógicas, mas, a superação se dá na própria existência através da experiência do indivíduo.

Portanto, a dialética como Kierkegaard a pensa, a partir da experiência, das contraposições, do ato da decisão livre faz romper a dúvida de Fausto e, determina assim, o modo ético de viver no instante.

A seguir, veremos a proposta ética para o esteta Ahasverus, que tem como característica o desespero por faltar-lhe um ponto de referência exterior. Na proposta ética, apresentamos as Instituições como referência à existência do esteta.

3.5 AS INSTITUIÇÕES COMO RESPOSTA ÉTICA A AHASVERUS

Como abordamos no instante estético, a figura de Ahasverus traz o desespero como particularidade, o homem ao atar-se aos compromissos da vida exclui todas as possibilidades e recusa-se a participar da existência, o que gera um mal-estar com relação à vida, uma falta de sentido para o esteta. O esteta é, portanto, ator e espectador de si mesmo. Preso em si mesmo, seu espírito não possui um ponto de referência exterior; por isso, não deseja nada, ou melhor, deseja apenas a possibilidade.

Ao trazermos as instituições como uma resposta ética a Ahasverus, é preciso ter presente, segundo Clair, que, em várias obras assinadas por seus pseudônimos, Kierkegaard descreve o estágio ético (*det Ethiske*) como sendo, em certo sentido, o mundo ético (*det Saedelige, das Sittliche*)²⁰⁸, determinado pela generalidade das normas, ou seja, a ética é o universal, por isso, vale igualmente para todos²⁰⁹. Deste modo, é possível verificar uma identidade parcial do estágio ético (*det Ethiske*) e do mundo ético (*det Saedelige*), no qual o mundo ético é uma qualificação prioritária do estágio ético²¹⁰.

Em várias obras de Kierkegaard, como *A Alternativa, Estádios no Caminho da Vida e Temor e Tremor*, Sampaio nos mostra que a ética apresentada mantém uma linguagem hegeliana, mostrando que o indivíduo ético vive em perfeito acordo com as regras de vida

²⁰⁸ Segundo André Clair, Kierkegaard não escreveu: *det Ethiske* é *det Saedelige*, contudo, a forma de relação significa uma atribuição sob a forma de uma explicitação, *det Ethiske* no sentido de *det Saedelige*. Cf. CLAIR, André. **Pseudonymie et paradoxe: la pensée dialectique de Kierkegaard**. Paris: Vrin, 1976. p. 68.

²⁰⁹ Ibidem. p. 69.

²¹⁰ Ibidem, p. 79.

admitidas na sociedade. A ética é apresentada em termos de manifestação, exteriorização e generalidade²¹¹.

Temos, portanto, diante de nós a proposta hegeliana de moral, que é criticada por pensadores existencialistas, como o próprio Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre. Segundo Valls, a crítica ao modelo hegeliano afirma que, quando um processo supera o individual, esvazia-se a dimensão ética²¹². Hegel responde a crítica:

supera-se *dialeticamente* a moral, para entrar no terreno sólido e real da vida ética (*Sittlichkeit*), concretizada em instituições (supra-individuais) como a família, a sociedade civil e o Estado, dimensões que não podem ser ignoradas por nenhuma ética que pretenda ser concreta²¹³.

Valls nos aponta que Hegel insistiu na esfera da eticidade ou da vida ética, procurando superar o ponto de vista kantiano, que para Hegel, é moralista. Na esfera de Hegel, a liberdade se realiza eticamente dentro das instituições históricas e sociais, lugares onde se encontram os problemas éticos, que permanecem ainda hoje como momentos da eticidade: a família, a sociedade civil e o Estado. Por isso, uma ética concreta não pode ignorá-los²¹⁴.

Cabe-nos, portanto, verificar esses três momentos da eticidade. Segundo Valls, é *na família* que se colocam de maneira muito aguda as questões das exigências éticas do amor, tais como:

O amor não tem de ser livre? O que dizer então da noção tradicional do amor livre? Ele é realmente livre? E como definir, hoje, o que seja a verdadeira fidelidade, sem identificá-la com formas criticáveis de possibilidade masculina ou feminina? Como fundamentar, a partir dos progressos das ciências humanas, os compromissos do amor, como se expressam na resolução (no sim) matrimonial? E como desenvolver uma nova ética para as novas formas de relacionamento heterossexual? E como fundamentar hoje as preferências por formas de vida celibatária, casta ou homossexual²¹⁵?

²¹¹ Cf. SAMPAIO, 2010, p. 140.

²¹² “Eles insistem, de diferentes maneiras, sobre a crítica de que Hegel teria esquecido a dimensão propriamente humana e individual da liberdade. O sistema de Hegel, que coloca tudo num processo impressionante, acaba por menosprezar a singularidade da instância individual, afirmada apenas verbalmente, mas esquecida de fato. Relativizando a instância individual, baseada na consciência moral, o pensamento hegeliano seria, no fundo, amoral”. (VALLS, 1994, p. 55).

²¹³ HEGEL, apud VALLS, 1994, p. 55.

²¹⁴ VALLS, 1994, p. 71.

²¹⁵ Ibidem, p. 71-72.

Todas essas questões mostram, segundo Valls, que as transformações histórico-sociais exigem reformulações nas doutrinas tradicionais éticas no que diz respeito ao relacionamento dos pais com os filhos. Com a presença maior das escolas e dos meios de comunicação na vida dos filhos surgiram novos problemas. Também se exige hoje uma reflexão sobre as figuras paternas e maternas, deveres dos pais, dos filhos. No que diz respeito às minorias sociais, surgiu a necessidade de novas formas de relacionamento na vida do casal. O feminismo, a luta pela libertação da mulher, trazem em si exigências éticas²¹⁶.

Em relação à *sociedade civil*, Valls afirma que, para Hegel, as exigências éticas partem dos problemas referentes ao trabalho e à propriedade, tais como:

Como falar de ética num país onde a propriedade é um privilégio tão exclusivo de poucos? E não é um problema ético a própria falta de trabalho, o desemprego, para não falar das formas escravizadoras do trabalho, com salários de fome, nem da dificuldade de uma autorrealização no trabalho, quando a maioria não recebe as condições mínimas de preparação para ele, e depois não encontram, no sistema capitalista, as mínimas oportunidades para um trabalho criativo e gratificante? Num país de analfabetos, falar de ética é sempre pensar em revolucionar toda a situação vigente²¹⁷.

As grandes reformas, nos aponta Valls, necessitam não só de questões éticas, mas também políticas. O que se pode falar do bem e do mal existe não só nas consciências individuais, mas também nas próprias estruturas institucionalizadas²¹⁸.

Sobre o *Estado*, os problemas éticos são ricos e complexos. A ética política revisou os ideais de um cosmopolitismo indeterminado de Kant e soube reconhecer as análises de Hegel sobre o significado da nacionalidade e da organização estatal como o ápice do edifício da liberdade, como descreve Valls:

A liberdade do indivíduo só se completa como liberdade do cidadão de um Estado livre e de direito. As leis, a Constituição, as declarações de direitos, a definição dos poderes, a divisão destes poderes para evitar abusos, e a própria prática das eleições periódicas aparecem hoje como questões éticas fundamentais. Ninguém é livre numa ditadura; a velha lição de Hegel se confirmou até os nossos dias.²¹⁹

²¹⁶ Ibidem, p. 72.

²¹⁷ Ibidem, p. 72-73.

²¹⁸ Ibidem, p. 73.

²¹⁹ Ibidem, p. 74.

Para Hegel, portanto, conforme nos aponta Sampaio, para se pensar a ideia de liberdade é preciso pensar a ideia de contradição entre o indivíduo e o social. A verdadeira liberdade não se dá na sociedade civil, mas no Estado. O Estado representa o coletivo, dá condições para que o homem seja livre, assegura a realização da racionalidade, a vida no plano do universal e o exercício da liberdade concreta. Somente como membro do Estado é que o indivíduo tem moralidade e objetividade²²⁰.

Esta mesma concepção de ética, segundo Sampaio, está presente nas obras *A Alternativa* e em *Estádios nos Caminhos da Vida*, onde o pseudônimo Juiz Wilhelm, que representa o maior expoente ético de Kierkegaard, é um burguês, pai de família exemplar, que desempenha suas funções com o Estado; cumpridor dos seus deveres, estando assim em perfeita ordem com as normas sociais²²¹.

Evans afirma que também a concepção ética de Johannes de Silencio, na obra *Temor e Tremor*, de Kierkegaard, e outras obras, são essencialmente hegelianas, e nelas as mais elevadas obrigações éticas são concretamente incorporadas em instituições da sociedade.²²² É esta ética que é teleologicamente suspensa. Segundo Sampaio, ela se identifica com a noção hegeliana de *Sittlichkeit*, e é determinada pela generalidade das normas²²³.

As instituições são, portanto, o ponto de referência exterior que falta ao esteta Ahasverus, pois as exigências éticas presentes nas instituições fazem-no romper o desespero, dar sentido a sua existência e desejar não somente a possibilidade, mas a efetivar sua própria realidade existencial, vivendo assim no instante ético.

3.6 O INSTANTE ÉTICO COMO SÍNTESE ENTRE TEMPORALIDADE E ETERNIDADE

Ao abordarmos as características do instante ético no qual a escolha, a liberdade e o dever são características fundamentais, cabe-nos refletir sobre o instante ético e suas implicações na existência humana. Valls, ao escrever a apresentação da tradução da obra *O Instante*, de Kierkegaard, afirma que o instante entendido como não socrático, ou seja, o instante

²²⁰ Cf. SAMPAIO, 2010, p. 140-141.

²²¹ Ibidem, p. 141.

²²² Cf. EVANS, apud GOLVÊA, 2000, p. 72.

²²³ Cf. SAMPAIO, 2010, p. 142.

ético, “é o instante decisivo, o momento em que o existente, em seu devir, faz sua opção fundamental, existencial, e muda de vida, [...] o momento onde o tempo e a eternidade se tocam”²²⁴. Desta forma, é possível dizer que o espírito do homem vive no instante, pois ele é estabelecido também dessa síntese. Segundo Reichmann, no instante ético, o indivíduo elege como objeto a própria personalidade e ela assume uma existência verdadeira²²⁵.

Para aprofundar o tema do instante como síntese entre temporalidade e eternidade, é importante perceber, segundo Souza, que há uma distinção entre o temporal e o eterno, e esta distinção é um dos aspectos distintivos ou peculiares daquilo que se pode chamar de pensamento cristão, comum no pensamento de Agostinho e de Kierkegaard. Sem essa distinção, não seria possível a Kierkegaard, com seu pseudônimo Climacus, a construção da ideia de Paradoxo Absoluto²²⁶, tema que abordaremos no próximo capítulo.

Louis Dupré ao escrever um texto em que aborda o problema do tempo e da eternidade na obra kierkegaardiana, *O Conceito de Angústia*, sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, descreve: “em contraste com os gregos e os ‘modernos’, o cristianismo apresenta o eterno *como distinto do tempo*” [grifo do autor]²²⁷. Segundo Souza, embora pensadores pré-cristãos, quanto pensadores pagãos antigos já na era cristã, quanto pensadores modernos, fizeram reflexões sobre o tema da *aeternitas* e suas relações com o tempo e a história, destacar essa diferença nos mostra que o cristianismo apresenta o eterno como absolutamente distinto do tempo, em contraste com pagãos e modernos²²⁸.

Segundo Souza, a diferença de que Dupré fala sobre os gregos e modernos contrastando com o cristianismo no que se refere à distinção entre tempo e eternidade permite estabelecer alguns pontos essenciais sobre o problema do tempo e da eternidade em Kierkegaard e Agostinho. Em primeiro lugar, há a distinção cristã entre os dois âmbitos, no qual tempo e eternidade são duas coisas distintas. Em segundo lugar, a posição dos gregos e modernos contrasta com a posição cristã. Portanto, a partir das afirmações de Dupré, é importante

²²⁴ VALLS, apud KIERKEGAARD, 2019, p. 11.

²²⁵ Cf. REICHMANN, 1981, p. 94.

²²⁶ Cf. SOUZA, Humberto Araujo Quaglio de. **Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard**. Juiz de Fora, 2017. Tese de Doutorado. p. 68.

²²⁷ DUPRÉ, L. Of Time and Eternity. In: PERKINS, Robert L. (Ed). **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**. Macon: Mercer University Press, 1985. pp. 111-131. p. 125.
No original: “In contrast to the Greeks and the ‘moderns’, Christianity presents the eternal *as distinct from the temporal*”.

²²⁸ Cf. SOUZA, 2017, p. 68-69.

investigar, primeiramente, a distinção entre tempo e eternidade no cristianismo, e em segundo lugar, em que sentido a posição dos gregos e modernos se contrapõe à distinção do pensamento cristão²²⁹.

O ponto central da distinção entre a perspectiva grega e a cristã, nos aponta Souza, está na sua absolutez. Ao observar as obras *Timeu* ou as *Enéadas*, a tradição platônica por muito tempo ocupou-se com as reflexões sobre o tempo. Nessa tradição, desde Platão até Plotino, na contraposição entre tempo e eternidade há uma clara distinção entre os dois âmbitos, e que inspira a distinção adotada pelo cristianismo²³⁰.

Uma pesquisa feita por Wilberding, segundo Souza, mostra que o período histórico no qual o termo *aeternitas* era utilizado como referente à distinção entre algo completamente separado do tempo, é o mesmo período de vida de Agostinho, no qual o pensamento cristão já era influente no debate cultural no acidente. Severino Boécio é um dos filósofos deste período que faz a distinção entre o eterno e o sempiterno (ou perene). Wilberding constata que a ontologia de Parmênides, um dos maiores precursores da tradição platônica, voltava-se para a demonstração da impossibilidade de conciliação entre o ser e as ideias de mudança, movimento e devir. Parmênides insere na história da filosofia um importante paradoxo, onde estabeleceu a constatação do caráter fundamentalmente paradoxal da realidade, uma vez que seu argumento de que o ser é, e, não-ser não é, é logicamente sólido²³¹.

Posteriores a Parmênides, segue Souza, as tradições platônicas e cristãs, concebem o tempo como algo que devém, algo que vem a ser, ou seja, algo que, mesmo tendo pertencido ao âmbito do não ser, passou ao âmbito das coisas que são²³². Platão, na obra *Timeu*, introduz uma ideia diferente, expondo sua visão acerca da origem do tempo. Nessa ideia há muitos elementos que se aproximam das ideias de Agostinho fazendo-se importante citá-las:

O Pai gerador, quando observou este mundo em movimento, e vivente, e imagem dos deuses eternos, sentiu-se feliz com ele, e se alegrou e pensou de torná-lo ainda mais semelhante ao modelo.

E, portanto, já que aquele modelo é Vivente eterno, assim também este universo, o tanto quanto possível, ele procurou torná-lo semelhante àquele.

²²⁹ Ibidem, p. 69.

²³⁰ Ibidem, p. 71.

²³¹ Ibidem, p. 72-73.

²³² Ibidem, p. 74.

Ora, nós havíamos notado que a natureza do Vivente é eterna, e não era possível adaptá-la perfeitamente àquilo que é gerado. Por isso, Ele pensou em produzir uma imagem móvel da eternidade, e, enquanto constituía a ordem do céu, da eternidade que permanece na unidade, fez uma imagem eterna que procede segundo o número, que é justamente aquela que nós havíamos chamado de tempo.

De fato, os dias e as noites e os meses e os anos, que não existiam antes que o céu fosse gerado; Ele os gerou e produziu junto à constituição do próprio céu. E todos eles são partes do tempo, e o “era” e o “será” são formas geradas do tempo, que não conseguimos nos referir ao ser eterno de modo correto. De fato, dizemos que o tempo “era”, “é” e “será”, ao passo que ao ser eterno, segundo o raciocínio verdadeiro, somente o “é” se adéqua, enquanto o “era” e o “será” convêm que se digam da geração que se realiza no tempo.

Com efeito, estes são dois movimentos, enquanto aquele que é sempre imovelmente idêntico não convém que se torne nem mais velho e nem mais jovem no curso do tempo, nem o ser que deveio em certo momento, nem o devir de agora e nem o devir que ocorrerá: nada, em suma, lhe convém em relação ao que a geração conferiu às coisas que se movem na ordem do sensível, que são formas do tempo que imita a eternidade, e se move ciclicamente segundo o número.

E, além destas coisas, dizemos também outras: aquilo que deveio “é” devindo, aquilo que devirá “é” deveniente, aquilo que devirá no futuro “é” o que devirá no futuro, e o não-ser “é” não-ser; e sobre estas coisas não dizemos nada de maneira correta.

Mas sobre estas coisas não seria o momento propício, na presente circunstância, de discutir com precisão.

Portanto, o tempo foi produzido juntamente com o céu, a fim de que, assim como nasceram juntos, se dissolvessem também juntos, se alguma vez houver uma dissolução deles. E foi produzido com base no modelo da realidade eterna de modo que lhe fosse semelhante no grau mais alto, na medida do possível. De fato, o modelo é um ser para toda a eternidade, enquanto o céu, até o fim, por todo o tempo foi gerado, é e será.²³³

Souza, ao analisar essa passagem, destaca alguns pontos importantes. Primeiramente, como é apresentado no *Timeu*, o tempo foi criado, ou mais especificamente, gerado. A distinção entre geração e criação é muito significativa quando se trata do pensamento cristão. Em Platão, portanto, o tempo teve um início, assim como também no pensamento de Agostinho. Para Platão, o tempo é uma “imagem móvel da eternidade”, e “foi produzido com base no modelo da realidade eterna de modo que lhe fosse semelhante no grau mais alto, na medida do possível”²³⁴. Isso nos mostra que o movimento e a mudança já eram identificados por Platão como relacionados ao tempo, como acontece no pensamento cristão.

²³³ *Timeu*, 37c-38c. Obra em italiano (PLATONE. Tutti gli scritti. Milano: Bompiani, 2008, p. 1366-1367).

²³⁴ SOUZA, 2017, p. 75.

Embora a cosmologia platônica apresente semelhanças com a cosmologia cristã, segundo Souza, fica claro que atribui movimento, duração e mudança na eternidade. Kierkegaard, no pseudônimo Climacus, e Agostinho, ao contrário dessa abordagem, trazem a ideia de que mudança só pode ser atributo do temporal, e não da eternidade. Agostinho levará o problema do tempo até as últimas consequências, revelando o seu caráter aporético²³⁵. Essa distinção abrirá caminho para o desenvolvimento posterior da ideia de Kierkegaard de Paradoxo Absoluto, tema que abordaremos no próximo capítulo.

Ao analisar os escritos de Agostinho no Livro XI das *Confissões*, segundo Souza, é possível fazer duas constatações importantes. A primeira é que Agostinho não dá uma doutrina positiva e sistemática sobre o tempo. Não há um conceito, ou uma demonstração de que o tempo pode ser objeto de apreensão intelectual. A segunda constatação é o estabelecimento da possibilidade de uma afirmação quanto ao tempo. Mesmo não sendo possível conceituá-lo, pode-se dizer que ele é qualitativamente distinto da eternidade, e que a diferença entre o temporal e o eterno é positivamente infinita, mesmo sendo ambos inacessíveis em sua totalidade à razão e ao entendimento²³⁶.

A segunda constatação segundo Souza, é a mais importante na investigação dos pressupostos agostinianos da ideia Kierkegaardiana de Paradoxo Absoluto: “a distinção qualitativa entre o temporal e o eterno”²³⁷.

Climacus expõe o que parece ser o problema principal do Interlúdio em *Migalhas Filosóficas*, presente já no subtítulo do texto: “O passado é mais necessário que o futuro?”²³⁸. Ao olharmos para o Interlúdio no contexto da obra, pode causar estranheza ao leitor. Segundo Souza, Climacus muda de repente o assunto tratado nos capítulos anteriores e começa a falar de passado e futuro, ser e devir. Mas, ao ler toda a obra, percebe-se a pertinência como mediação entre os capítulos IV e V de *Migalhas Filosóficas*, por expor distinções fundamentais para a compressão da ideia de Paradoxo Absoluto e as consequências lógicas²³⁹.

²³⁵ Ibidem, p. 76.

²³⁶ Ibidem, p. 81.

²³⁷ Ibidem, p. 81.

²³⁸ KIERKEGAARD, 1995, p. 103.

²³⁹ Cf. SOUZA, 2017, p. 101-102.

No Interlúdio, além das distinções, se mantém no texto a postura não sistemática que permeia a obra *Migalhas Filosóficas*. Para aprofundarmos melhor essas distinções, tomamos as questões levantadas no início: “O passado é mais necessário que o futuro? ou O possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?”²⁴⁰. Essas perguntas já apontam para as distinções que serão feitas no texto: passado e futuro, necessidade e possibilidade. Segundo Souza, “o Interlúdio é certamente o texto mais importante sobre problemas relacionados ao tempo nas obras kierkegaardianas assinadas por Climacus”²⁴¹.

Climacus aborda no Interlúdio quatro tópicos sobre este tema, sendo necessário aprofundá-los. O primeiro tópico discute o devir, que inicia com a pergunta: “Como é que muda o que vem a ser; ou qual é a mudança (kinesis) própria do devir?”²⁴² Segundo Souza, Kierkegaard se refere aqui à mudança própria das coisas que passam da não-existência à existência, do não-ser ao ser, excluindo qualquer outra mudança de coisas que já existam, inclusive a mudança da existência para a não-existência, ou a cessação da existência. Portanto, não é uma transformação, ou seja, a passagem de uma coisa à outra, mas a passagem do nada ao ser. Com essa constatação surge outra dificuldade. Se aquilo que devém não pode sofrer alteração no processo do devir, que mudança ocorre então no devir? A conclusão é que esta mudança constitui-se tão somente na passagem do não-existir ao existir, sem qualquer mudança na essência. “Antes de vir à existência, a coisa era, como possibilidade, exatamente o mesmo que veio a ser ao torna-se real; ou seja, era em potência o mesmo que veio a ser em ato (se isto puder ser colocado em termos aristotélicos)”²⁴³.

Deste modo, o que devém existe como possibilidade, como descreve Kierkegaard: “Mas um tal ser, que, contudo, é não-ser, é a possibilidade; e um ser que é o ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade”²⁴⁴. Portanto, a mudança do devir só pode ser a possibilidade para a realidade, uma mudança única, diferente das que ocorrem por alteração ou transformação.

²⁴⁰ KIERKEGAARD, 1995, p. 103.

²⁴¹ SOUZA, 2017, p. 103.

²⁴² KIERKEGAARD, 1995, p. 105.

²⁴³ SOUZA, 2017, p. 104.

²⁴⁴ KIERKEGAARD, 1995, p. 106.

Ainda no primeiro tópico Climacus levanta outra pergunta: “O necessário pode devir”²⁴⁵? Climacus mostra que não, pois o necessário, por definição é imutável, “dado que se relaciona sempre consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira”²⁴⁶. Após afirmar a impossibilidade do necessário vir à existência, ele constata que o possível, ao passar à realidade, mostra-se como nada, pois a possibilidade é “nadificada”²⁴⁷. Assim estabelece-se a distinção entre o possível e o necessário: “Tudo o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é”²⁴⁸.

Climacus constata também que a possibilidade e a realidade não são diferentes na essência, mas no ser, ou seja, a diferença está entre algo que não é e algo que é. Portanto, não podem formar uma unidade, e muito menos uma unidade que seja necessidade, pois “a essência do necessário consiste em ser”²⁴⁹. Assim, pode-se chegar a algumas conclusões lógicas no primeiro tópico sobre o devir:

A necessidade se mantém por si mesma; absolutamente nada devém com necessidade, assim como a necessidade não devém ou tampouco como algo, em se tornando, torna-se necessário. Não há absolutamente nada que exista por ser necessário, mas sim o necessário existe porque é necessário ou porque o necessário é. O real não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois²⁵⁰.

Assim, pode-se perceber a distinção entre os âmbitos: o possível e o necessário, o devir e o imutável, como o próprio Climacus aponta: “Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois nesse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio”²⁵¹. Essa constatação, segundo Souza, é compatível com o pensamento cristão de Agostinho:

O que é necessário liga-se claramente ao eterno, ao imutável. Necessidade só pode ser atributo, assim, do âmbito da eternidade. O devir, por sua vez, se adéqua perfeitamente aos atributos das criaturas: passando do nada ao ser, e esta passagem implica em mudança. O devir é, então, um processo de coisas essencialmente mutáveis, é o atributo da criação²⁵².

²⁴⁵ Ibidem, p. 106.

²⁴⁶ Ibidem, p. 106.

²⁴⁷ Ibidem, p. 106.

²⁴⁸ Ibidem, p. 106.

²⁴⁹ Ibidem, p. 106.

²⁵⁰ Ibidem, p. 107.

²⁵¹ Ibidem, p. 108.

²⁵² SOUZA, 2017, p. 108.

Climacus encerra o tópico do devir com observações importantes, nas quais afirma que o devir só ocorre em liberdade: “Toda e qualquer causa remonta a uma causa atuando livremente”²⁵³, e não em necessário.

No segundo tópico do Interlúdio, Climacus aborda “O Histórico”²⁵⁴. Na abordagem, Climacus afirma que o histórico equivale ao que deveio, pois tudo o que deveio é, pelo simples fato de devir, histórico, e pode também lhe ser atribuído o “predicado decisivo do histórico”²⁵⁵ porque deveio ou veio a ser.

O passado também é abordado aqui por Climacus, que afirma: “o histórico é o passado (pois o presente confinando com o futuro ainda não se tornou histórico)”²⁵⁶. Segundo Souza, aqui Climacus entra novamente nos problemas tratados por Agostinho. O presente ainda não é histórico porque é presente, e não passado, e confina com o futuro. Nisto fica implícito o problema do presente como “átomo”, impossível de ser decomposto, confinando com o passado e com o futuro²⁵⁷.

Outro problema tratado por Climacus é o da natureza. Segundo Souza, para Kierkegaard, a natureza é no presente, mas não é no passado, e, portanto, não é histórica. Mas a natureza deveio, o que indica sua inserção no âmbito do histórico e do passado. Contudo, ao abordar o problema sobre o tema do devir, mesmo a natureza sendo, é algo que passou da possibilidade à realidade (foi criada), e, portanto, tem história²⁵⁸. Por isso, Climacus faz referência à eternidade em contraposição à história: “[...] a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e, contudo, absolutamente não possui história”²⁵⁹.

Para encerrar o segundo tópico, Climacus fala do histórico em relação dialética com o próprio tempo, e de um devir no interior do próprio devir, ou seja, uma reduplicação²⁶⁰. Segundo Valls, no pensamento de Kierkegaard, reduplicação é um termo técnico central²⁶¹.

²⁵³ KIERKEGAARD, 1995, p. 108.

²⁵⁴ Ibidem, p. 109.

²⁵⁵ Ibidem, p. 109.

²⁵⁶ Ibidem, p. 109.

²⁵⁷ Cf. SOUZA, 2017, p. 110.

²⁵⁸ Ibidem, p. 110-111.

²⁵⁹ KIERKEGAARD, 1995, p. 109-110.

²⁶⁰ Ibidem, p. 110.

²⁶¹ Ibidem, p. 110. Esta a afirmação encontra-se em nota do tradutor.

No terceiro tópico Climacus aborda sobre “O Passado”²⁶². Já no início faz uma afirmação da imutabilidade do passado e da impossibilidade de ser refeito o que já aconteceu: “o que aconteceu, aconteceu, não pode ser refeito; não pode, deste modo, ser mudado” [...] ²⁶³. Existe, portanto, conforme aponta Souza, uma imutabilidade do passado, e, como é lógico, há uma imutabilidade do necessário. Com isso, se levanta uma questão: seriam estas duas imutabilidades as mesmas?²⁶⁴ Ou, nas palavras da Climacus: “esta imutabilidade é a da necessidade?”²⁶⁵. Climacus recorda que, se o passado é imutável, ele obteve sua imutabilidade por uma mudança. Por isso, o passado implica na mudança do devir. A imutabilidade própria do passado, portanto, “não exclui toda mudança”²⁶⁶, pois não exclui a mudança própria do devir.

Climacus afirma que toda mudança só é “(dialeticamente em relação ao tempo), excluída, porque é excluída a cada instante”²⁶⁷. Deste modo, segundo Souza, o passado também é excluído, ou aniquilado, ou nadificado, a cada instante. Climacus observa que a consideração do passado como algo necessário é sinal de um esquecimento do devir próprio do passado²⁶⁸.

Climacus volta a perguntar se a imutabilidade do passado é a mesma da necessidade. Ao retornar a esta pergunta, ele pretende abordar o problema com outro ângulo. Deste modo, distingue entre o “assim” e o “como” da realidade do passado²⁶⁹, como explica Souza:

O passado é assim, imutável, mas como ele chegou a essa imutabilidade só se pode afirmar que foi pelo devir, ou seja, por uma mudança. O necessário, ao contrário, só se relaciona consigo mesmo do mesmo modo, ou seja, o “como” do necessário não pressupõe nenhuma mudança. Melhor dizendo, não seria sequer adequado falar em um “como” do necessário²⁷⁰.

Ao responder sobre o passado, Climacus passa a tratar do futuro. Segundo Souza, em suas argumentações, Climacus tenta mostrar que, se o passado fosse necessário, e não possível, o futuro também teria de ser necessário. Essa argumentação é possível ao pensarmos que o necessário não muda, e que o futuro fatalmente tornar-se-á passado; a conclusão é que o futuro, tornando-se passado, tornou-se necessário; mas, se o necessário não muda, o futuro não poderia

²⁶² Ibidem, p. 110.

²⁶³ Ibidem, p. 110.

²⁶⁴ Cf. SOUZA, 2017, p. 112.

²⁶⁵ KIERKEGAARD, 1995, p. 110.

²⁶⁶ Ibidem, p. 111.

²⁶⁷ Ibidem, p. 111.

²⁶⁸ Cf. SOUZA, 2017, p. 112.

²⁶⁹ Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 110.

²⁷⁰ SOUZA, 2017, p. 113.

mudar, e não poderia existir como possibilidade e como liberdade. Portanto, Climacus demonstra a impossibilidade de necessidade do futuro, pois o futuro torna-se passado, devém, muda, o que, por definição, o exclui do âmbito do necessário²⁷¹.

Rechazando a necessidade do futuro, Climacus traz um ponto fundamental para compreender a ideia de Paradoxo Absoluto, como destaca:

Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e futuro. Querer predizer o futuro (profetizar) e querer compreender a necessidade do passado é completamente a mesma coisa, e é apenas uma questão de moda se a uma geração parece mais plausível do que a outra²⁷².

Como já abordamos na ideia de Paradoxo Absoluto, a eternidade penetrando em um ponto do tempo é um dos aspectos mais importantes para Climacus. Segundo Souza, o argumento construído por Climacus distingue fortemente o histórico da necessidade metafísica, e que a confusão entre estes dois âmbitos seria equivalente a querer profetizar, predizer o futuro. Contudo, se o histórico é o âmbito do devir, e se o âmbito do devir é o das possibilidades, então predizer o futuro, pela razão, é impossível, uma vez que nem todas as possibilidades vêm à existência no curso da história, e, também não se pode determinar quais possibilidades devirão²⁷³.

Aqui, segundo Souza, é preciso fazer algumas comparações entre Climacus e Agostinho. O não-cristão Climacus analisa o mesmo objeto da investigação de Agostinho, ou seja, o futuro, e conclui que as profecias não podem ser feitas, pelo fato do futuro não ser necessário, e pensar na possibilidade de profecia dependeria da necessidade do futuro. O cristão Agostinho chegou a essa mesma conclusão pela via da lógica, pois se viu forçado a declarar que passado e futuro não existem²⁷⁴. Contudo, Agostinho também pensa a eternidade como presente, sem passado ou futuro, imutável. Assim, Deus vê tudo a partir de um presente, e Agostinho começa a tratar dos conceitos “o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros”²⁷⁵, para trabalhar a hipótese de passado ou futuro como algo existente. Para Agostinho, como nos aponta Souza, o presente é o âmbito de Deus, e é o

²⁷¹ Ibidem, p. 113. Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 111-112.

²⁷² KIERKEGAARD, 1995, p. 112.

²⁷³ Cf. SOUZA, 2017, p. 116.

²⁷⁴ Ibidem, p. 116.

²⁷⁵ CONFISSÕES, XI, 20. AGOSTINHO, S. Confissões. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística Vol. 10).

que pode existir na eternidade. Somente a eternidade poderia ter como atributo lógico a necessidade, pois ela não devém. Portanto, profetizar equivale ao que Climacus conclui ser impossível: “a necessidade penetrando em um ponto do tempo”²⁷⁶. Aqui está presente a expressão do paradoxo, e a demonstração da impossibilidade lógica, abordada por Climacus no Interlúdio e que reforça para o leitor a construção de sua ideia central, o Paradoxo Absoluto.

Encerrado o terceiro tópico Climacus leva-nos ao tópico seguinte, o último e mais extenso intitulado “A concepção do passado”²⁷⁷. Ele inicia reafirmando a relação dialética da natureza com o tempo, uma vez que a natureza existe sempre no presente como “determinação do espaço²⁷⁸”, mas também existe no passado. Por isso, possui em si uma duplicidade, de ser presente e de subsistir no passado. Já o histórico, ou a história, é sempre passado. Deste modo, Climacus fala de uma realidade de algo que já passou, pois não tem como mudar o que aconteceu. Por isso, no histórico, há um aspecto de certeza. Contudo, há também uma incerteza, pois o histórico, ou seja, o que já passou, deveio, e portanto não passou como a eternidade, no âmbito do necessário. Assim sendo, existe uma condição contraditória de certeza e de incerteza, que impossibilita conceituar, conceber, ou apreender o passado²⁷⁹.

Segundo Souza, Climacus usa-se da ironia para dizer que é um engano pensar que a concepção de passado seja uma concepção, e, também é um erro pensar que o objeto da concepção de passado possa ser objeto de uma concepção²⁸⁰, como podemos perceber em suas palavras: “Toda concepção de passado que pretende tê-lo compreendido a fundo ao construí-lo, não faz senão ludibriar-se profundamente”²⁸¹. Tentar conceituar o passado desta maneira, ou seja, na pretensão de compreendê-lo completamente, segundo Valls, pode causar uma ilusão da necessidade do passado, e conseqüentemente pode causar uma desilusão, decepção²⁸².

Segundo Souza, a impressão de compreensão não torna o objeto compreendido, definido. Deste modo, se o passado fosse compreensível de modo que o tornasse necessário, o

²⁷⁶ SOUZA, 2017, p. 116.

²⁷⁷ KIERKEGAARD, 1995, p. 113.

²⁷⁸ Ibidem, p. 113.

²⁷⁹ Ibidem, p. 113-114.

²⁸⁰ Cf. SOUZA, 2017, p. 117.

²⁸¹ KIERKEGAARD, 1995, p. 114.

²⁸² Ibidem, p. 114. Afirmações presentes em nota do tradutor.

ato de compreender promoveria uma transformação no objeto compreendido, e a transformação destruiria sua própria pretensão de tornar seu objeto necessário²⁸³. Como afirma Climacus:

Um conhecimento do presente não dá a este qualquer necessidade, uma presciência do futuro não dá a este nenhuma necessidade (Boécio), um conhecimento do passado não dá a este nenhuma necessidade; pois toda compreensão, bem como todo conhecimento, não tem contribuições a dar²⁸⁴.

Essa tentativa de compreensão do passado, segundo Souza, implica tanta incerteza quanto a tentativa de se prever o futuro²⁸⁵. Por isso, Climacus cita a expressão “profeta do retrospecto²⁸⁶”, de Carl Daub. Por outro lado, o historiador que não tem essa pretensão é movido por uma paixão, a admiração, e Climacus o descreve como “apaixonado sentido do devir”²⁸⁷. E para Climacus, apenas uma paixão pode lidar com o devir, considerando-se o tema da fé como paixão, visto ser este fundamentalmente o âmbito da incerteza, por mais certo que possa parecer algo que veio a ser²⁸⁸.

Contudo, segundo Souza, refletindo a abordagem de Climacus, de alguma forma é possível conhecer alguma coisa do passado. Esse conhecimento traz em si uma ambiguidade, que é a ambiguidade do devir. De um lado, o histórico não é percebido imediatamente, pois o que se percebe imediatamente é o presente. De outro lado, o histórico, considerado como o passado, não pode ser considerado objeto de percepção imediata, mas é de alguma maneira conhecido²⁸⁹.

Deste modo, segundo Souza, Climacus vê a necessidade de um “órgão”, como ele chama, para a percepção do histórico, que seja adequado ao caráter incerto do devir, e que possa compensar com alguma certeza esta incerteza. Climacus propõe a fé como esse instrumento. “O histórico, não podendo ser ‘visto’, ou apreendido imediatamente, torna-se visível pela fé”²⁹⁰, fazendo referência ao texto de Hebreus das Escrituras²⁹¹.

²⁸³ Cf. SOUZA, 2017, p. 118.

²⁸⁴ KIERKEGAARD, 1995, p. 115.

²⁸⁵ Cf. SOUZA, 2017, p. 118.

²⁸⁶ KIERKEGAARD, 1995, p. 115.

²⁸⁷ Ibidem, p. 115.

²⁸⁸ Ibidem, p. 117-118.

²⁸⁹ Cf. SOUZA, 2017, p. 119.

²⁹⁰ Ibidem, p. 119.

²⁹¹ Cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 118.

Climacus faz uma comparação entre a certeza da fé e a dúvida dos céticos e dos hegelianos de seu tempo, que não duvidavam da verdade da percepção imediata, mas para não serem apanhados em flagrante delito de raciocínio indutivo, com receio de cair no engano, não elaboravam conclusões. Ao opor a fé a essa atitude, afirma que “a fé não é um conhecimento, mas sim um ato da liberdade, uma expressão da vontade”²⁹², fundamental para compreendermos o instante ético.

Para encerrar as reflexões do Interlúdio, no quarto tópico, Souza descreve que, é possível aproximar novamente as reflexões de Agostinho na esperança de uma vida no eterno presente, onde o tempo será abolido, ou seja, “uma esperança de se unir a Deus, desprendendo-se do tempo e alcançando a unidade do seu ser, esquecendo-se do passado, do futuro e de tudo que é transitório”²⁹³. A ideia da abolição da transitoriedade, em Agostinho, segundo Souza, é muito semelhante a ideia de Climacus da supressão da incerteza do devir pela fé. Em ambos os pensamentos fala-se de “abolição do transitório, de superação do devir. A eternidade, fortemente associada ao presente, pode assim ser interpretada como um escopo, uma meta”.²⁹⁴

Mas a fé é paixão, conforme Climacus. Tanto para ele como para Agostinho, segundo Souza, o tempo não encontra definição. Porém, uma abordagem metafísica do problema do tempo que levasse em conta somente aspectos acessíveis ao entendimento seria forçada a interromper-se diante das aporias encontradas²⁹⁵. Portanto, é algo que está acima da razão e contra a razão, e é isso que caracteriza o “escândalo²⁹⁶” para Climacus, tema que abordaremos no último capítulo.

Após abordarmos todas as reflexões de Kierkegaard sob seu pseudônimo Climacus, no Interlúdio de *Migalhas Filosóficas*, que traz presente questões fundamentais para compreendermos o instante como síntese entre temporalidade e eternidade, se faz necessário aprofundarmos essas questões para percebermos em que e como isso implica na existência

²⁹² Ibidem, p. 121.

²⁹³ SOUZA, 2017, p. 120.

²⁹⁴ Ibidem, p. 120.

²⁹⁵ Ibidem, p. 120.

²⁹⁶ KIERKEGAARD, 1995, p. 75.

humana, no instante ético, na decisão humana. Para isso, nos deteremos da abordagem feita por William McDonald, ao escrever um artigo intitulado *Moment*²⁹⁷.

Segundo McDonald, a expressão "o momento", ou instante, na obra de Kierkegaard, pode ter vários significados, muitas vezes ligado de forma crucial à sua etimologia, como o metafórico "brilho de um olho", ou pode significar um presente mais ou menos extenso, ou um instante efêmero, ou uma ocasião oportuna. O seu significado para a consciência do tempo difere muito, dependendo da esfera existencial através da qual é experimentado. É importante destacar que para o ético oferece o decisivo, a possibilidade de ação ética²⁹⁸.

Deste modo, McDonald defini como o instante ético, a síntese entre temporalidade e eternidade que está presente na existência humana:

Para o eticista, o momento oferece a possibilidade de escolha. Ao invés de derivar no imediatismo, de acordo com as vicissitudes do destino ou do acaso, o eticista assume responsabilidade escolhendo escolher. A cada momento, o eticista se depara com a possibilidade de escolher o bem (ou de escolher a si mesmo em sua eterna validade). Cada momento de decisão permite ao indivíduo construir uma história, que pode funcionar como a identidade narrativa do self para ser lembrada e julgada na eternidade, mas esta história começa apenas com o momento decisivo em que o indivíduo opta por levar uma vida cujo valor é regido por valores éticos. Em “primeira ética” os critérios de bondade são limitados àqueles determinados pelos costumes sociais; em “segunda ética” eles são expandidos para incluir o apelo à bondade transcendente de Deus, cujo único modelo encarnado perfeito é Cristo²⁹⁹.

Portanto, o instante ético, como já afirmado acima, “é o instante decisivo, o momento em que o existente, em seu devir, faz sua opção fundamental, existencial, e muda de vida, [...] o momento onde o tempo e a eternidade se tocam”³⁰⁰.

²⁹⁷ Moment (Øieblik—noun; Moment—noun). MCDONALD, William. Moment. In: **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Volume 15, Tome IV. Edited by Steven M. Emmanuel; William McDonald; and Jon Stewart. New York: Routledge, 2016. pp. 173-179.

²⁹⁸ MCDONALD, 2016, p. 173.

²⁹⁹ Ibidem, p. 175-176. For the ethicist, the moment offers the possibility of choice. Rather than drift in immediacy, according to the vicissitudes of fate or chance, the ethicist assumes responsibility by choosing to choose. In every moment, the ethicist is faced with the possibility of choosing the good (or of choosing his or her self in its eternal validity). Each moment of decision enables the individual to build a history, which can function as the self's narrative identity to be recollected and judged in eternity. But this history begins only with the decisive moment in which the individual chooses to lead a life whose value is governed by ethical values. In “first ethics” the criteria of goodness are limited to those determined by social mores; in “second ethics” they are expanded to include appeal to the transcendent goodness of god, whose only perfect incarnate model is Christ.

³⁰⁰ VALLS, apud KIERKEGAARD, 2019, p. 11.

Após abordarmos a aprofundarmos o instante ético, vamos discorrer sobre o humor, abordado em Kierkegaard como o *confinium*, ou seja, o elo entre o instante ético e o instante religioso, lembrando que, o objetivo não é esgotar o tema do humor em Kierkegaard, mas como o humor se situa na passagem de um instante a outro.

3.7 O HUMOR COMO *CONFINIUM* ENTRE ÉTICO E RELIGIOSO

Kierkegaard afirma na obra *Pós-Escrito* que o humor é o *confinium* entre o ético e o religioso³⁰¹. Para aprofundarmos sobre esse tema do humor como a zona limite entre ético e religioso, é importante ter presente que esta categoria do humor kierkegaardiano não deve ser entendida com o uso comum do termo.

Gouvêa nos explica a categoria do humor:

Humor, em Kierkegaard, é um termo técnico e, apesar das evidentes relações, seu sentido não deve ser identificado com o sentido ordinário da palavra. Este humorista kierkegaardiano, esta pessoa que adotou o humor como uma forma de existência, é a pessoa que aprendeu a sorrir para a vida. O humorista acredita que é possível sorrir perante o sofrimento, a culpa, e a contradição porque ele acredita que é virtualmente impossível que eles sejam realmente sérios. Por isso, ele transcendeu, de certa forma, a estação da ética.³⁰²

O humor, consiste, portanto, segundo Sampaio, na conscientização das limitações da condição humana, do encontro entre a finitude do indivíduo e a tomada de consciência da sua eternidade. O humorista se situa na existência em um nível mais profundo que o ético. A partir dessa conscientização, assume, assim, uma postura de desprendimento, ou distanciamento, diante do desacordo entre o finito e o infinito, e somente quando este fato é interiorizado, este poderá compreender que a união entre o finito e o infinito se dá pela fé³⁰³.

Segundo Silva, o humor pode ser caracterizado pelo cômico e pelo trágico, mas se difere da infelicidade pelo fato de comportar a contradição sem dor, enquanto que o trágico assente na contradição sofredora. “O humorista [é] aquele que alcançou um estágio cuja ética não se mostrou suficiente para satisfazer a sua interioridade, havendo algo mais que precisa ser buscado”³⁰⁴. Contudo, não abre mão da ética e também não adentra ainda no instante religioso. Portanto, o ético prepara a interioridade para o religioso³⁰⁵.

³⁰¹ Cf. KIERKEGAARD, 2016. p. 217.

³⁰² GOUVÊA, R. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 218-219.

³⁰³ Cf. SAMPAIO, 2010, p. 75-76.

³⁰⁴ SILVA, 2007, p. 68.

³⁰⁵ Ibidem, p. 68

Refletindo o papel do humor no instante, e que implicação o humor tem no instante, Sampaio afirma, a partir de Kierkegaard, que “o humorista coloca em conexão, a cada instante, a representação de Deus com qualquer coisa, e faz sair daí a contradição, porém não entra em uma relação apaixonada com Deus”³⁰⁶. Diferentemente, segue Sampaio, “o religioso faz o mesmo, mas ele sim se relaciona com Deus, e usa o humor, mas como seu incógnito, pois em seu interior o religioso não é humorista, senão que está ocupado absolutamente em sua relação com Deus”³⁰⁷.

Deste modo, segundo Sampaio, o indivíduo só pode realizar suas tarefas começando pela renúncia, de modo que, transforma sua existência pela ação, e a ação religiosa se reconhece pelo sofrimento, não um sofrimento exterior, visto que, a verdadeira paixão existencial se refere à existência, de modo que, existir de verdade quer dizer interioridade, e a interioridade da ação é o sofrimento. Portanto, “o humorista sabe que o sofrimento é essencial à existência, [...] porém não compreende o significado profundo do sofrimento, acreditando na possibilidade de sorrir diante do sofrimento e da própria culpa [...]”³⁰⁸.

³⁰⁶ SAMPAIO, 2010, p. 76.

³⁰⁷ Ibidem, p. 76.

³⁰⁸ Ibidem, p. 77.

CAPÍTULO 4: O INSTANTE RELIGIOSO

Kierkegaard ao escrever sua obra *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* afirma que o estágio religioso, ou, como abordamos neste trabalho, o instante religioso, é o mais elevado no *pathos* existencial. Esse estágio existencial, ou modo de existir, apresenta-se como o movimento do eu no mais profundo da interioridade. Esta orientação para dentro de si resulta em dois tipos de religiosidade: a *religiosidade A* e a *religiosidade paradoxal*, descritos por Kierkegaard:

A religiosidade A concebe a contradição como sofrimento na autoaniquilação, contudo no interior da imanência; [...]. O religioso-paradoxal rompe com a imanência, e faz do existir a contradição absoluta, não no interior da imanência, mas contra a imanência³⁰⁹.

O instante religioso tem sua fundamentação na comparação dos dois primeiros capítulos de *Migalhas Filosóficas*, a respeito do aprendizado da verdade, o instante, o deus no tempo como mestre. Na concepção estética, há o mestre e o aprendiz, mas a relação é de relatividade, na qual o mestre é apenas ocasião. No modo religioso-paradoxal, o mestre é o deus no tempo, o discípulo é uma nova criatura. O deus como mestre no tempo oferece também a condição. No interior do religioso-paradoxal está posta entre um homem e outro a religiosidade A³¹⁰.

O *religioso A* é, segundo Silva, aquele que chega ao limite da exigência ética e experimenta a contradição do arrependimento. Desta forma, torna a generalidade da ética como fundamentada no absoluto³¹¹. Contudo, afirma Kierkegaard: “o indivíduo não pode encontrar repouso no arrependimento, porque é como se constantemente ele devesse agir, refazer tudo se possível”³¹².

Porém, o *religioso A*, aponta Silva, ainda não estabelece uma relação absoluta com o absoluto. Sobressai na existência humana a ideia de pecado. A noção de pecado faz com que se estabeleça uma relação dialética com o absoluto, que não pode ser resolvida pelo arrependimento. O arrependimento é um meio de tomada de consciência do paradoxo. É a fé que estabelece o supremo paradoxo da existência, no qual origina-se o *religioso-paradoxal*³¹³.

³⁰⁹ KIERKEGAARD, 2016, p. 286-287.

³¹⁰ Ibidem, p. 287.

³¹¹ Cf. SILVA, 2007, p. 70.

³¹² KIERKEGAARD, apud REICHMANN, p. 151.

³¹³ Cf. SILVA, 2007, p. 70-71.

Portanto, segundo Silva, no instante religioso, o ser humano passa a estabelecer uma relação absoluta com o absoluto. O indivíduo somente recebe o consolo da dor do arrependimento por meio de Deus.³¹⁴.

Para Kierkegaard, segundo Silva, esta posição do homem diante de Deus constitui a possibilidade de escândalo. Deste modo, a mensagem cristã anuncia que, qualquer que seja a condição social, econômica, étnica, esse indivíduo existe diante de Deus, e, por isso, pode recorrer a Ele onde e quando quiser. “Deus se tornou homem, em Cristo, sofrendo e morrendo para oferecer socorro ao indivíduo, rogando a todos que creiam para a salvação³¹⁵.”

A ideia de salvação em Kierkegaard, nos aponta Silva, não se trata da busca de uma vida após a morte, mas da redenção da individualidade humana, que pode encontrar em Deus uma razão para o autoconhecimento. Esta realidade muito se assemelha a encarnação de Deus que, para Kierkegaard, é o paradoxo absoluto. Deus é infinito e eterno. Garantir que o infinito se tornou finito, ou que o eterno adentrou a temporalidade, não pode ser objeto de nossa compreensão e nossa explicação³¹⁶.

A explicação de algo, destaca Silva, procede da reflexão objetiva, que se aproxima do objeto do conhecimento pela especulação, objetivamente, pela supressão das contradições. Contudo, no paradoxo, não é possível superar as contradições, pois ela constitui a própria essência do paradoxo. Portanto, para chegar ao conhecimento do que é verdadeiro, o caminho é o da reflexão subjetiva³¹⁷.

Se a reflexão objetiva interroga sobre o conteúdo do pensamento, a reflexão subjetiva interroga a respeito de sua interioridade. Seguindo Kierkegaard, “objetivamente acentua-se: o que é dito; subjetivamente: como isso é dito³¹⁸.” Segundo Silva, “o ‘como’ é a paixão do infinito e constitui a verdade para o existente, fazendo com que ele tome a decisão”³¹⁹. Por isso

³¹⁴ Ibidem, p. 71-72.

³¹⁵ Ibidem, p. 72.

³¹⁶ Ibidem, p. 72.

³¹⁷ Ibidem, p. 73.

³¹⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 213.

³¹⁹ SILVA, 2007, p. 73.

Kierkegaard defini a verdade: “a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para um existente”³²⁰.

Segundo Kierkegaard, esta verdade é uma paráfrase da fé, como afirma: “fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva”³²¹. Portanto, segundo Silva, “o caráter da mensagem cristã é existencial e não pode ser compreendida objetivamente, mas aquele que a ouve se escandaliza, porque o que se exige perante ela é a fé, a paixão infinita da subjetividade”³²².

Após esta breve introdução sobre o instante religioso, se faz necessário em nosso trabalho aprofundarmos as características principais deste instante, que, como veremos, está na atitude de estar perante Deus através da fé.

4.1 AS CARACTERÍSTICAS DO INSTANTE RELIGIOSO

A principal característica do instante religioso, da existência religiosa, segundo Sampaio, é o “estar perante Deus”³²³. O homem em sua finitude e singularidade tem a consciência de estar perante Deus. Como afirma Sampaio, “a relação entre o indivíduo e Deus se realiza no instante eterno, no qual o homem se decide pela fé”³²⁴. A atitude da fé é fundamental no instante religioso, onde Deus chama o homem a cada instante, e este, para existir plenamente, atende constantemente este chamado através do diálogo interno entre Deus e o homem. Segundo Kierkegaard, “nessa relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade, no existir, está o conceito de fé”³²⁵.

Na experiência do instante religioso, conforme Sampaio, somente aceitando a Deus o homem alcançará uma existência autêntica, porque só encontrará felicidade perante Deus. “Mergulhando em seu próprio eu, o indivíduo reconhece Deus como poder que o criou”³²⁶. Deste modo, segue Sampaio, o homem torna-se consciente que não é autossuficiente, mas,

³²⁰ KIERKEGAARD, 2013, p. 215.

³²¹ Ibidem, p. 215.

³²² SILVA, 2007, p. 73.

³²³ SAMPAIO, 2010, p. 81.

³²⁴ Ibidem, p. 81.

³²⁵ KIERKEGAARD, 2000, p. 335.

³²⁶ SAMPAIO, 2010, p. 82.

realiza-se plenamente somente através da fé em Deus. Ao optar pela fé, sabe que esta não lhe proporciona certeza objetiva, como já descrevemos, pois Deus existe somente para a interioridade da subjetividade³²⁷.

O instante religioso é, portanto, a existência religiosa da fé. A fé está além da racionalidade, e como afirma Kierkegaard, “[...] não se pode compreender, o máximo a que se chega é poder compreender que não se pode compreender”³²⁸. Deste modo, conforme Sampaio, “a fé requer um risco e um salto, onde o indivíduo se compromete com algo objetivamente incerto e paradoxal³²⁹.”

O conceito de paradoxo é muito utilizado por Kierkegaard em suas obras. Segundo Gouvêa, em *Temor e Tremor* é empregado para qualificar o modo da relação entre o indivíduo e Deus, em *Migalhas Filosóficas* atua como um limite ao pensamento, no *Post Scriptum* é utilizado em seu sensu strictissimo, ou seja, o paradoxo absoluto (Deus-homem), Jesus³³⁰. Uma descrição que engloba todas as outras, segundo Steenbeergen e Grootem, é que, para Kierkegaard, paradoxo “é um dado que, mesmo atualmente inexplicável, não é intrinsecamente contraditório, e, portanto, não é essencialmente inexplicável”³³¹.

Após vermos as características principias do instante religioso, ou seja, o estar perante Deus pela fé, vamos, a seguir, aprofundar essa característica da fé como supremo paradoxo.

4.2 A FÉ COMO SUPREMO PARADOXO

O paradoxo para Kierkegaard, segundo Oliveira, é expresso pela doutrina teológica da encarnação de Deus na pessoa histórica de Jesus de Nazaré³³². Em *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard busca traduzir na linguagem filosófica grega o escândalo e a loucura da novidade de um Deus-Homem, que dá um valor absoluto para o instante. Segundo Valls, há uma intervenção de Deus no tempo, um “kairós” ou instante da graça, que exige de cada homem uma atitude mental existencial totalmente nova³³³.

³²⁷ Ibidem, p. 82.

³²⁸ KIERKEGAARD, 2000, p. 330.

³²⁹ SAMPAIO, 2010, p. 82.

³³⁰ Cf. GOUVÊA, 2000, p. 146.

³³¹ STEENBEERGEN, G.; GROOTEM, J. *New encyclopedia of philosophy*. New York, 1972, p. 310.

³³² Cf. OLIVEIRA, André Luiz Holanda de. *A noção de existência autêntica em Kierkegaard*. Recife: O autor, 2003, p. 90. (Dissertação de Mestrado).

³³³ Cf. VALLS, 2000, p. 15.

O paradoxo é absoluto, conforme Valls aponta, porque reflete a distinção absoluta entre Deus e o homem, e pelo fato do homem ser um existente, sua tarefa não é a abstração das essências eternas, mas deve ser a ocupação com sua interioridade³³⁴. Segundo Oliveira, Kierkegaard concentra-se na interioridade, que tem a primazia da reflexão, pois é na interioridade que o indivíduo processa a compreensão e o estímulo da vida concreta. Para ele, a religião cristã abriga em seu íntimo o paradoxo central da encarnação de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Portanto, a religião exige fé apesar do absurdo. A doutrina cristã da encarnação é um paradoxo porque, como vemos no Novo Testamento, Deus se tornou homem, ou seja, o eterno entrou no tempo e o infinito se fez finito³³⁵.

A fé nasce a partir do paradoxo, pois, como afirma Oliveira “o deus, além de Redentor tornou-se também Mediador e o indivíduo pecador absurdamente entra numa relação com o Totalmente Outro, aquele que é a diferença infinita qualitativa”³³⁶. Exercer a fé é, portanto, abandonar os limites dos conceitos humanos e “saltar” o abismo de Lessing na direção do infinito³³⁷.

O paradoxo, portanto, é, “o eterno entrou no tempo”³³⁸. Deste modo, no instante religioso, segue Oliveira, o homem não se vê diante de um sistema de ideias, mas diante de um fato, ou seja, um fato absoluto, que é Deus revelado em Cristo. Por isso, o cristianismo é e sempre será um escândalo para a razão, e “a fé é um milagre justamente porque se dá em meio ao escândalo do Deus-Homem”³³⁹. Assim, a possibilidade do escândalo é inseparável da fé, de modo que, afirma Oliveira, “Kierkegaard vê a encarnação como um paradoxo que só pode ser aceito pela fé”³⁴⁰.

Para Kierkegaard, segundo Oliveira, o paradoxo cristão protege a doutrina da transcendência de Deus e o objeto da fé em seu caráter pessoal. A transcendência divina expressa a distinção infinita que existe entre o homem e o Absoluto, de modo que, este abismo qualitativo não pode ser suprimido. Contudo, ao mesmo tempo, o paradoxo absoluto ressalta o caráter pessoal do objeto da fé, visto que o paradoxo absoluto diz respeito à uma pessoa e não a um sistema, ou seja, “o objeto da fé é uma pessoa, é a realidade do Absoluto na existência, o

³³⁴ Ibidem, p. 15.

³³⁵ Cf. OLIVEIRA, 2003, p. 91.

³³⁶ Ibidem, p. 91.

³³⁷ Ibidem, p. 91.

³³⁸ Ibidem, p. 91.

³³⁹ Ibidem, p. 92.

³⁴⁰ Ibidem, p. 92.

Cristo enquanto Homem-Deus”³⁴¹. Segundo Oliveira, “já que Jesus Cristo é o modelo, enquanto síntese perfeita do tempo e da eternidade, cada indivíduo encontra nele, pela fé, a sua salvação”³⁴². Deste modo, “o indivíduo, ao realizar o salto existencial para o religioso, escolhe a fé em vez do prazer estético e da conformidade ética ao geral”³⁴³.

Vimos, portanto, porque a fé é compreendida como supremo paradoxo e porque é um tema importante para Kierkegaard ao tratar do instante religioso. A seguir, vamos abordar temas que, a nosso ver, podem ser orientações cristãs à sensualidade de Don Juan, à dúvida de Fausto e ao desespero de Ahasverus.

4.3 AS OBRAS DO AMOR COMO ORIENTAÇÃO CRISTÃ À SENSUALIDADE DE DON JUAN

Ao tomarmos diante de nós a sensualidade de Don Juan esteta, nos vem em mente qual seria a orientação cristã que Kierkegaard pode apresentar como resposta a Don Juan. Kierkegaard escreve uma obra intitulada *As Obras do Amor* (1847).

A temática do amor, segundo Paula, é muito presente na filosofia desde os gregos, em Sócrates, mestre da erótica e sedutor de jovens, em Platão, no diálogo Banquete, célebre na tradição filosófica ocidental, e até mesmo Aristóteles, que discorre sobre teoria da amizade (*philia*). Na perspectiva socrática, amar se relaciona ao erótico e ao poder da sedução. É um amor egoísta que só pensa em si e na autorrealização. Kierkegaard aborda essa dimensão do amor em um de seus pseudônimos, *Johannes, o Sedutor*, autor do *Diário do sedutor*, da obra *A Alternativa*. No Banquete de Platão é possível verificar várias posições acerca do amor. O que há de comum em todas elas é que o amor é apresentado sempre como uma carência, e parece buscar o que há de mais íntimo em nós mesmos, ou um reencontro com nossa metade amputada³⁴⁴.

A ética, assim como se apresenta em Sócrates, Platão ou Aristóteles, destaca Paula, consiste na busca da felicidade. Aquilo que os gregos almejam como ideal ético, modela

³⁴¹ Ibidem, p. 93.

³⁴² Ibidem, p. 93.

³⁴³ Ibidem, p. 93.

³⁴⁴ Cf. PAULA, M. G. O amor em Kierkegaard: do amor erótico ao amor ao próximo. **Rapsódia**, [S. l.], n. 4, p. 155-171, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/152666>. Acesso em: 22 dez. 2020. p. 156.

também o seu conceito de amor. Portanto, “amar é buscar sempre a sua felicidade e a sua realização”³⁴⁵.

Ao analisarmos a obra kierkegaardiana, ela avança em relação a eles. Kierkegaard ao escrever sobre a temática do amor, recupera a ideia de dever. Traz consigo o imperativo evangélico *Tu debes amar*, ou “*ama o teu próximo como a ti mesmo*”.

Valls ao comentar Kierkegaard, sobre *As Obras do Amor*, fala sobre o amor cristão:

Esta obra de 1847 procura analisar o amor, em sua forma especificamente cristã, o amor cristão, ou crístico, distinto do platônico, do sensual, do romântico, do apaixonado, ou simplesmente erótico, assim como distinto também da amizade aristotélica, união baseada na reciprocidade, na horizontalidade e nas preferências ou predileções. Tanto o *éros* quanto a *filia* são egoístas: só o amor cristão é totalmente altruísta. O amor de que fala esta obra [...] é um dever ou um mandamento: ‘ama o teu próximo como a ti mesmo’. Há inclusive um importante capítulo intitulado ‘o dever que temos de amar a pessoa que nós vemos’, que insiste na fidelidade à pessoa concreta, oposta à infidelidade socrática, fiel apenas à ideia do Belo do Bom³⁴⁶.

Segundo Valls, na segunda série das considerações sobre o amor, o *Hino à Caridade*, da primeira carta de Paulo aos Coríntios, baliza os diversos capítulos, e, traz temas como: o amor edifica, o amor nunca será enganado, o amor permanece. Os dois últimos discursos chamam a atenção: um considera a importância de recordar amorosamente os mortos; o outro lembra que o próprio ato de elogiar o amor já pode ser obra de amor³⁴⁷.

Vale sempre lembrar, como o próprio Kierkegaard descreve, são algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trata-se de uma perspectiva cristã. Na perspectiva cristã, o amor cristão não é procedente do indivíduo, mas de Deus. Contudo, cabe a cada indivíduo cumprir o mandamento do amor. Diante de um mandamento há sempre a liberdade humana para cumprir ou não, tendo-se assim o livre arbítrio. Deus faz o convite, mas preserva ao homem sempre a possibilidade, ou seja, a vida ética. As considerações kierkegaardianas pretendem alertar e ajudar na edificação do homem comum. Portanto, destina-se a todos e qualquer um.

³⁴⁵ Ibidem, p. 156.

³⁴⁶ KIERKEGAARD, S. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas, e discursos de Sören Kierkegaard*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004, p. 63.

³⁴⁷ Ibidem, p. 64.

Nos vários discursos presentes nas *Obras do amor*, dois são intitulados *tu deves amar ao próximo* (II B e II C). Essa constatação nos mostra que o amor ao próximo é algo que não pode ser esquecido. Para Kierkegaard, a existência real do próximo é própria do cristianismo, pois no cristianismo, cada um é próximo do outro. Desta forma, o dever de amar colabora no próprio conceito de próximo, que é escândalo para o cristianismo:

O próximo é o igual. O próximo não é a pessoa amada, pela qual tu tens a predileção da paixão. O próximo não é, de jeito nenhum, se tu és alguém culto, a pessoa culta, com quem tu partilhas a igualdade da cultura – pois com o próximo tu partilhas a igualdade dos homens diante de Deus. O próximo não é, de jeito nenhum, alguém que é mais distinto do que tu, isto é, ele não é o próximo na medida em que é mais distinto do que tu, pois amá-lo por ser ele mais distinto pode bem facilmente ser uma preferência, e nesse sentido amor de si mesmo. De maneira alguma o próximo é alguém que é mais humilde do que tu, isto é, na medida em que ele é mais humilde do que tu ele não é o próximo, pois amar alguém porque ele é mais pobre do que tu bem pode ser a condescendência da preferência, e nesse sentido amor de si mesmo. Não, amar o próximo é igualdade [...]. Pela igualdade contigo diante de Deus ele é o teu próximo, mas esta igualdade absolutamente todo homem tem, e a tem incondicionalmente³⁴⁸.

Segundo Paula, Kierkegaard quer recuperar a ideia de crístico, ou seja, aquilo que é tipicamente cristão. Para isso, depende recuperar a ideia do dever, que é capaz de recuperar a dimensão ética. A indagação que surge com isso é se o cristianismo é contrário ao amor natural. Kierkegaard entende o amor natural como egoísta e sensual, mas não o despreza plenamente. O amor como Kierkegaard descreve é mais forte que a admiração, pois implica abnegação e dever³⁴⁹. Segundo Valls, não basta evitar distrações; é preciso, a cada momento, tomar consciência de si, pensar com transparência, obediência e humildade, levando até o extremo nossas forças espirituais, pois “há no espírito humano como tal um aspecto egoístico que tem de ser quebrado, se verdadeiramente a relação com Deus deve ser conquistada”³⁵⁰.

Na obra *O conceito de ironia* de 1841, Kierkegaard mostrava que o amor elogiado por Sócrates/Diotima não passava de pura carência, vazia. Nas *Obras do amor* em 1847, o amor é outra coisa, pois se define amar como aproximar o outro do Amor, ou seja, ajudar o outro a

³⁴⁸ KIERKEGAARD, S. A. *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forme de discursos*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 81.

³⁴⁹ PAULA, M. G. Kierkegaard e Kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. *Philosophos*, Goiânia, V.17, N. 2, P. 159-180, JUL./DEZ. 2012. p. 171.

³⁵⁰ KIERKEGAARD, 2004, p. 84.

conhecer e viver este amor que é divino. Segundo Valls³⁵¹, aqui temos a figura de um legítimo triângulo: Tu, o Outro e o Amor. O outro não se reduz a um alter ego, mas precisa ser realmente um primeiro tu. “Não se trata de um próximo no sentido do Antigo Testamento, um membro do meu clã, mas alguém, qualquer um, que já é um Tu para o Deus que ama e que por isso chega a mim também como um Tu, e que somente neste sentido mediato é igual a mim”³⁵². É neste sentido que Kierkegaard descreve o amar e o ser amado: “Pois amar a Deus, isto é que é amar verdadeiramente a si mesmo; auxiliar um outro ser humano a chegar ao amor de Deus, isto é que é amar a um outro ser humano; ser ajudado por uma outra pessoa a amar a Deus significa ser amado”³⁵³. Por isso, o amor a Deus é sempre medido pelo amor ao próximo.

Kierkegaard, seguindo as pegadas do Novo Testamento, afirma que o amor ao próximo nos torna semelhantes a Deus. Tal amor, conforme constata Paula, “é um escândalo e uma ofensa, ou seja, ele escandaliza legalismos e não consegue se adequar a nenhuma definição humana”³⁵⁴. Por isso, a vida humana sem a presença da pessoa amada e do amigo é difícil. Aqui ganha importância, segundo Paula, o consolo do cristianismo, que é uma alegria. Trata-se de um consolo eterno que não vem após dores e sofrimentos, mas que traz em si, antecipações da eternidade³⁵⁵, como considera Kierkegaard:

E o consolo cristão não é, de modo algum, uma espécie de compensação pela perda de alegria, pois ele é a alegria; toda outra alegria não deixa de ser, em última análise, apenas desolação em comparação com a consolação do Cristianismo. Aí, tão perfeita não era e não é a vida do homem na terra, que a alegria da eternidade pudesse ser-lhe anunciada como a alegria que ele teve e ele mesmo perdeu; daí resulta que a alegria da eternidade só possa ser-lhe anunciada como consolo. Como o olhar humano não aguenta ver a luz do sol a não ser através de um vidro escuro: assim também é o homem que não pode de maneira alguma suportar a alegria da eternidade a não ser através da opacidade de sua proclamação como consolo³⁵⁶.

Segundo Paula, o fato do amor ser garantido por Deus, que é imutável, torna o amor ao próximo imutável. Deste modo, o amor ao próximo supera qualquer amizade humana, pois neste caso, mesmo diante da morte de um amigo, perde-se o amigo que afiançava a relação.

³⁵¹ VALLS, Álvaro L. M. O elogio do amor desinteressado em As obras do Amor. **Unisinos Journal of Philosophy**. São Leopoldo: Filosofia Unisinos, v. 6, n. 3, 2005, pp. 267-275, p. 273.

³⁵² Ibidem, p. 274.

³⁵³ KIERKEGAARD, 2013, p. 131.

³⁵⁴ PAULA, 2018, p. 167.

³⁵⁵ Ibidem, p. 167.

³⁵⁶ KIERKEGAARD, 2013, p. 85.

Porém, na relação entre o tu e teu próximo, a garantia está na eternidade³⁵⁷. Por isso, chama a atenção a segunda série dos discursos em que Kierkegaard descreve a obra do amor que consiste recordar uma pessoa falecida, pois revela o que há no interior do vivente:

Um morto não é um objeto real, ele é tão somente a ocasião que constantemente revela o que reside no interior do vivente que com ele se relaciona, ou que ajuda a tornar manifesto como é aquele vivente que não mantém com ele nenhuma relação³⁵⁸.

“A obra do amor que consiste recordar uma pessoa falecida, é uma obra do amor mais desinteressado”³⁵⁹, que segundo Valls, quando queremos garantir que o amor é completamente desinteressado, podemos afastar toda espécie de retribuição. E é justamente isso que está excluído com uma pessoa falecida. Se o amor permanecer, é verdadeiramente desprendido, desinteressado³⁶⁰.

Para Kierkegaard, segundo Paula, amar uma única pessoa pode também ser um obstáculo para o amor cristão, o amor cristão deve amar toda e qualquer pessoa, pois nela está a figura do próximo³⁶¹. Aqui ganha sentido para Kierkegaard o mandamento evangélico de amar até mesmo o inimigo, até mesmo o inimigo pode ser o próximo e, por isso, se deve amá-lo, ainda que tenhamos que apelar para a cegueira: “crê-se que para um homem seja impossível amar o seu inimigo, aí, pois afinal, os inimigos nem suportam enxergar-se mutuamente. Pois bem, então fecha os olhos – e assim o inimigo se assemelhará ao próximo”³⁶².

A proposta cristã, como aponta Paula, reside justamente na superação de todas as diferenças. Portanto, não pode ser um gesto de teatro, mas deve expressar o quanto, apesar de todas as diferenças entre os homens, nós somos semelhantes³⁶³. Somente quando o eu individual for superado pelo imperativo do amor é que as coisas ficarão melhores entre os homens, como afirma Roos: “o próximo a quem devemos amar é o sujeito concreto que está diante de nós, o ‘primeiro tu’ como diz o próprio Kierkegaard e, não o ‘outro eu’”³⁶⁴.

³⁵⁷ Cf. PAULA, 2018, p. 167.

³⁵⁸ KIERKEGAARD, 2004, p. 69.

³⁵⁹ Ibidem, p. 70.

³⁶⁰ Ibidem, p. 71.

³⁶¹ Cf. PAULA, 2018, p. 168.

³⁶² KIERKEGAARD, 2005, p. 89.

³⁶³ Cf. PAULA, p. 168-169.

³⁶⁴ ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Soren Kierkegaard**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006, p. 108.

Portanto, as obras do amor, ou o amor cristão, são, ao nosso ver, uma proposta cristã a Don Juan, para sair da pura sensualidade para um amor que considera o outro, que se preocupa com o outro.

A seguir, abordaremos a aceitação do paradoxo e a possibilidade do escândalo como resposta, ou proposta cristã à dúvida de Fausto.

4.4 A ACEITAÇÃO DO PARADOXO E A POSSIBILIDADE DO ESCÂNDALO COMO RESPOSTA CRISTÃ A FAUSTO

Apresentar uma resposta cristã a Fausto não é tão simples. Temos diante de nós um ser humano que já possui uma cultura espiritual, mas que vive na dúvida, na descrença, e por viver na dúvida não é capaz de tomar decisões. É justamente neste ponto que podemos apresentar a possibilidade do escândalo presente na obra *Escola de Cristianismo* (1850) como uma resposta cristã, no qual o pseudônimo Anticlimacus opõe a atitude do escândalo à da fé, confrontando as duas alternativas, a do não e a do sim³⁶⁵.

Nesta obra, Kierkegaard afirma, segundo Almeida e Redyson, que no plano da história, de Cristo não se pode saber nada, porque Cristo, enquanto homem-Deus, é o paradoxo, aquilo que bate contra as categorias da razão³⁶⁶. Portanto, para Kierkegaard, Cristo pode ser apenas objeto da fé, não de saber histórico: “a história – diz a fé – não tem absolutamente nada a fazer com Jesus Cristo; a seu respeito temos apenas a história sagrada... que conta a sua vida nas suas condições junto com o fato de que foi ele mesmo que se proclamou Deus”³⁶⁷. O saber histórico, segundo Almeida e Redyson, permanece inerte, impotente, perante a realidade autêntica de Cristo que é a do homem-Deus. Por isso, Kierkegaard traz presente a ideia de contemporaneidade, que não temporal, mas atualidade, pois esta é a condição de Deus para com o homem: o instante, isto é, o agora da eternidade³⁶⁸.

Se a atitude em relação a Cristo é a contemporaneidade, Kierkegaard analisa, como aponta Almeida e Redyson, qual será a atitude dos contemporâneos, e em cada uma dessas

³⁶⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2004, p. 63.

³⁶⁶ ALMEIDA, Jorge Miranda de; REDYSON, Deyve. Ludwig Feuerbach e Soren Kierkegaard. Sobre a Religião, a Natureza e o Homem. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 14, n. 1, 2011. pp. 73-87. p. 83.

³⁶⁷ Cf. KIERKEGAARD, S. *Ejercitacion del Cristianismo*. Madrid: Trotta, 2010. p. 51.

³⁶⁸ ALMEIDA; REDYSON, 2011, p. 84.

atitudes existe um elemento comum, que é a possibilidade do escândalo, essencial à fé. Se não existe a possibilidade do escândalo, tampouco existe a possibilidade de crer, porque a fé é exatamente fé numa realidade que para a razão é escandalosa³⁶⁹, como descreve Kierkegaard: “A possibilidade de escândalo é a encruzilhada, ou como ser plantado na encruzilhada. Da possibilidade do escândalo faz parte tanto do escândalo quanto da fé; mas nunca vem à fé sem passar pela possibilidade de escândalo”³⁷⁰.

Segundo Almeida e Redyson, comentando Kierkegaard, “o que cria o escândalo é a síntese, núcleo do cristianismo, de deus e o homem em Cristo. O que se choca e se arrefece na razão não[...] é a unidade do divino com o humano, mas a existencial concreta unidade de humano e divino num homem individual”³⁷¹, como descreve Kierkegaard: “Homem-Deus não é a unidade de Deus e do homem [...], [homem-Deus] é a unidade de Deus com um homem individual”³⁷².

Cristo, portanto, é a possibilidade de escândalo, e da mesma forma é a possibilidade da fé. Na *Escolha de Cristianismo* essa possibilidade de escândalo se dá de três maneiras na existência humana. Almeida e Redyson ao escreverem sobre a natureza, a religião e o homem, abordam essas três maneiras ou formas de escândalo que Cristo pode gerar. Na primeira forma, o escândalo se dá porque Cristo indica a interioridade como caminho de verdade, e se põe em conflito com a ordem estabelecida, como cita:

A primeira forma de escândalo é a que os homens sentiram diante de Cristo enquanto homem que se põe em conflito com a ordem estabelecida. Cristo, com efeito, é mestre de interioridade e, ao indicar o caminho da interioridade como o caminho da verdade, afirma indiretamente a impotência da ordem estabelecida, da ordem mundana e exterior para oferecer ao homem um significado para a sua existência³⁷³.

³⁶⁹ Ibidem, p. 84.

³⁷⁰ KIERKEGAARD, 2010, p. 99. (La posibilidad del escándalo es la encrucijada, o como estar plantado en la encrucijada. De la posibilidad del escándalo se parte o hacia el escándalo o hacia la fe; pero jamás se llega a la fe sin pasar por la posibilidad del escándalo).

³⁷¹ ALMEIDA; REDYSON, 2011, p. 84.

³⁷² KIERKEGAARD, 2010, p. 99-100. (Dios-hombre no es la unidad de Dios y hombre; [...] Dios-hombre es la unidad de Dios y un hombre individual).

³⁷³ ALMEIDA e REDYSON, 2011, p. 85. Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 102ss. No espanhol: La posibilidad del escándalo que no guarda relación com Cristo en cuanto Cristo (el Dios-Hombre), sino con él em cuanto llana y simplemente un hombre individual que entra en colisión con el orden establecido.

A segunda forma de escândalo, muito presente entre os judeus, se dá pelo fato de Cristo, enquanto homem, dizer ser Deus, considerado como blasfêmia, como expõe:

A segunda forma de escândalo é aquela que se sente diante de Cristo enquanto o homem que diz ser Deus. É essa a forma de escândalo principal para o povo judaico para o qual é blasfêmia que um homem diga que é Deus. O escândalo cresce pelo fato de que Cristo não pretende de modo algum demonstrar diretamente a sua divindade, mas se limita a oferecer a sua divindade escondida da humanidade como objeto da fé³⁷⁴.

A terceira e última forma de escândalo se dá pelo fato de este Deus ser pobre, humilde e sofredor, como enuncia:

A terceira forma de escândalo nasce do fato de que o homem que pretende ser Deus, isto é, Cristo, seja esse homem, quer dizer, um ser humano humilde, pobre e sofredor. Sente-se escândalo ao pensar que Deus tenha podido encarnar-se no homem humilde, no homem rebaixado, filho de carpinteiro. Isso a razão não pode aceitar³⁷⁵.

Deste modo, vemos como a aceitação do paradoxo e a possibilidade do escândalo podem ser uma resposta cristã a Fausto, para romper a dúvida, e, deste modo tomar as decisões. A ideia da contemporaneidade enquanto atualidade é a condição de Deus para com o homem, ou seja, o instante, o agora da eternidade presente na existência humana. Se não existe a possibilidade do escândalo, não tem sentido a possibilidade da fé, pois crer, ter fé, extrapola a realidade da razão, pois a fé é uma realidade escandalosa para a razão.

Após discorrermos sobre a proposta cristã a Fausto, vamos, a seguir, apresentar a proposta cristã a Ahasverus, ou seja, qual a resposta, ou proposta que o instante religioso pode dar ao desespero de Ahasverus, para que este possa enfrentar esta doença do espírito, no dizer de Kierkegaard, para que este também possa fazer a síntese de si.

³⁷⁴ Ibidem, p. 85. Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 110ss. No espanhol: La posibilidad esencial del escándalo en la dirección de la majestad, que un hombre individual hable y actúe como si fuera dios, que disse de sí mismo ser dios, es decir, en la dirección de la determinación: dios, dentro de la síntesis dios-hombre.

³⁷⁵ Ibidem, p. 85. Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 118ss. No espanhol: la posibilidad del escándalo esencial en la dirección de la pequenez, que aquel que proclama ser dios se manifieste siendo el hombre insignificante, pobre, sufriente y, por último, impotente.

4.5 A FÉ NO ABSURDO COMO CAMINHO CRISTÃO A AHASVERUS

O esteta Ahasverus é a figura do indivíduo que não consegue escolher a si mesmo pois vive o desespero como uma doença do espírito. Marcado por essa doença mortal, o desespero, não consegue efetivar-se, não consegue fazer a síntese de si. Como é possível, portanto, a fé no absurdo, uma atitude presente na obra *Temor e Tremor* ser uma proposta, um caminho cristão para Ahasverus?

Aqui é importante termos presente o que Valls nos apresenta sobre a teoria do *Self*, de Kierkegaard, presente na obra *A Doença para a Morte*. Kierkegaard assim começa sua obra:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? O espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste em que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação mas consiste em que a relação se relacione consigo mesmo. O homem é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, é uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois termos. Sob este aspecto, o homem ainda não é um si-mesmo³⁷⁶.

Segundo Valls, a afirmação de que o homem é espírito responde a quarta pergunta de Kant: o que é o homem³⁷⁷? Traz presente a ideia de síntese:

A síntese tem de ser feita, realizada, não está dada, tem de ser produzida. A síntese não é uma síntese, é antes uma sintetização, um desempenho, uma performance. O homem é uma performance, ele não é, ele se torna homem, assim como, dirá Kierkegaard, a gente não é cristão, a gente se torna cristão. Está incluído que para eu me tornar homem, para me tornar eu mesmo, tenho de me relacionar com Aquele que me pôs³⁷⁸.

Neste estado de si mesmo do homem o desespero já não está presente na vida, mas erradicado, visto que, “relacionando-se consigo mesmo, querendo ser ele mesmo o si-mesmo mergulha transparentemente no Poder que o constitui”³⁷⁹. É necessário, portanto, fazer o movimento em direção a Deus, crer plenamente no absurdo, para que pela fé, Deus faça com que se retorne para gozar a plenitude e a eternidade no tempo, na vida, no mundo aqui e agora.

³⁷⁶ KIERKEGAARD, apud VALLS, 2012, p. 50.

³⁷⁷ As três primeiras perguntas de Kant: o que posso saber, o que devo fazer, o que me é lícito esperar, são resumidas na quarta.

³⁷⁸ VALLS, 2012, p. 51.

³⁷⁹ KIERKEGAARD, apud VALLS, 2012, p. 51.

Na *Doença para a Morte*, como Valls nos aponta, há o desespero do finito e do infinito, ou seja, são formas que carecem do outro elemento. Há o desespero da necessidade, que é carecer de possibilidade; fazendo uma comparação, é como falar uma língua que não tem consoantes, ou seja, a pessoa que se encontra nesse desespero, não tem mais possibilidades, e precisa da possibilidade como se precisasse de ar. Há também o desespero do que vive apenas nas possibilidades, e não considera nem mesmo o tempo necessário para que algumas destas possibilidades possam ser transformadas em realidade, e este é o caso de Ashaverus. E existe o *self*, que é o resultado da síntese bem sucedida, nas palavras de Valls: “do ontem e do amanhã, do corpo com minha herança genética e minhas possibilidades livres etc., quer dizer, o que conseguimos fazer de síntese a partir das coisas que já temos...”³⁸⁰.

Para aprofundarmos este tema e perceber como o homem pode fazer a experiência da síntese, do *self*, através da fé no absurdo, podemos nos deter na experiência de Johannes de Silencio, pseudônimo de Kierkegaard na obra *Temor e Tremor*. Silencio apresenta o conceito de fé através da narrativa da história de Abraão presente em Gênesis 22, 1-18, destacando a experiência espiritual que o patriarca teve no episódio em que Deus solicitou-lhe o sacrifício de Isaac.

Nesta obra, segundo Andrade, percebe-se que a importância dada ao conceito fé foi projetada na transição do instante estético para o ético, e posteriormente, verifica-se o abismo que existe entre o instante ético e religioso³⁸¹.

Johannes de Silencio procura fazer uma exaltação da fé, como relata Andrade:

Com a finalidade de exaltar a fé, Silencio faz uma análise nessa forma de elogio a Abraão, a quem o denomina *cavaleiro da fé*, àquele que encontrou o equilíbrio da dialética entre a fé e a razão, lidando com ela sob a ótica da complementariedade, e não da oposição, mas sem desprezar a convicção da impossibilidade da racionalidade da fé, uma vez que julgava que esta estava acima de qualquer tipo de racionalização³⁸².

No exercício desta dialética, segundo Andrade, surge o temor e o tremor, que simboliza o caminhar do homem para tornar-se um indivíduo singular diante de Deus como consequência

³⁸⁰ VALLS, 2012, p. 52.

³⁸¹ Cf. ANDRADE, Nicole Castro Rodrigues de. **O conceito de cristianismo na filosofia de Soren Kierkegaard**. João Pessoa, 2012, p. 46.

³⁸² *Ibidem*, p. 46.

de seu relacionamento com este³⁸³. Abraão, para Johannes de Silencio, como destaca Silva, foi um exemplo de indivíduo que buscou, encontrou e viveu a sua verdade. O cavaleiro da fé, faz o duplo movimento da fé, ou seja, para o infinito, Deus, e para o finito, o retorno de Isaac, e volta ao coletivo muito mais fortificado, ao ponto de ser o patriarca de uma nação³⁸⁴.

Segundo o relato bíblico do Genesis (Gn 12,1-25,18), Abraão tinha 75 anos quando Deus disse que lhe daria uma descendência tão numerosa quanto os grãos de areia da terra, e que a esta descendência, Ele daria a posse de toda a terra que estivesse no campo de visão de Abraão e através dessa descendência Abraão seria pai de nações das quais surgiriam reis. Contudo, Sara, sua esposa, era estéril e já tinha sessenta e seis anos quando Deus fez a promessa. Com o passar do tempo, e vendo que o filho prometido não vinha, Sara convenceu Abraão a ter um filho com a serva para que a descendência subsistisse. Todavia, o filho da promessa deveria nascer de Sara. Quando Abraão tinha noventa e nove anos, a promessa foi ratificada por Deus que afirmou que, no ano seguinte o filho nasceria de sua esposa Sara. Portanto, depois de uma espera de mais de 25 anos, o filho tão esperado, o bem mais precioso aos olhos de Abraão, lhes foi dado por Deus³⁸⁵.

Segundo Andrade, ao vermos o episódio da provação da fé de Abraão, diante da solicitação para sacrificar o seu filho amado, há um abandono da razão em benefício da fé. Abraão guiou-se pela fé no Deus em que confiava, mesmo diante de um pedido contraditório, que anulava a promessa feita. A fé de Abraão era embasada em seu relacionamento pessoal com Deus, e quando lhe foi solicitado fazer o sacrifício, Abraão não hesitou, mas apartando-se de uma racionalidade ética, se dispôs a acolher a petição divina. Todavia, não deixou de apegar-se firmemente à expectativa de que Deus lhe restituiria o filho em que ele iria sacrificar³⁸⁶.

Esta atitude, segundo Andrade, reflete o que Kierkegaard chama de reduplicação, com base na fé, na qual o primeiro passo do movimento do salto simboliza a renúncia do homem ao mundo e tudo o que ele se refere, fazendo o salto para o instante religioso, e, posteriormente,

³⁸³ Ibidem, p. 46.

³⁸⁴ Cf. SILVA, Carlos Hugo Honorato da. **Possibilidade na existência em Kierkegaard**: uma crítica à Ciência da Lógica de Hegel. João Pessoa, 2009, p. 59.

³⁸⁵ Cf. BIBLIA SAGRADA. Tradução CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

³⁸⁶ Cf. ANDRADE, 2012, p. 48.

regressar ao solo conquistando o mundo através do relacionamento efetivado com Deus, que pela fé, atinge o instante religioso³⁸⁷.

Abraão encontrou equilíbrio entre a razão e a fé, assim como encontrou paz diante do absurdo. A necessidade da fé sempre surge diante de um absurdo para a racionalidade humana. Além de ser exigida sempre a fé diante do absurdo, Johannes de Silencio diz que ela “move-se em nome do absurdo”³⁸⁸, que sempre trará angústia ao homem. É um absurdo, segundo Andrade, pelo fato de um casal de idosos acreditarem que terão um filho e através dele todas as gerações serão abençoadas, e é um absurdo decidir matar este filho tão esperado, crendo que Deus agirá em seu favor, como é absurdo crer que um Deus absoluto tenha se encarnado em um homem³⁸⁹.

Portanto, a fé é o que há de mais sublime. A vida de Abraão, segundo Andrade, comentando Johannes de Silencio, mostra que o movimento da fé deveria efetuar-se constantemente, transmutando a essência do indivíduo, fazendo-o mergulhar no infinito para, depois, emergir no mundo finito, realizando e sofrendo as ações cotidianas em função do absurdo, do paradoxo divino, no qual deposita sua crença sem demonstrar inquietação ante a repreensão do mundo finito³⁹⁰.

Para fazer a experiência do movimento da fé, Johannes de Silencio fala da importância da resignação infinita, como desenvolve Andrade:

Para que seja possível a execução do movimento da fé, preliminarmente, o indivíduo deveria passar pelo estágio da resignação infinita, no qual ele tomaria consciência do seu valor eterno, convencer-se-ia de sua impotência humana frente a uma impossibilidade, e renunciaria a toda substância da sua vida na finitude para então, imprimir o movimento infinito da fé, fazendo subsistir no seio da resignação a possibilidade do paradoxo sob o ponto de vista da infinitude³⁹¹.

Aqui é importante perceber, como nos aponta Paci, que, o que distingue o movimento da fé, do fatalismo e do fanatismo, é a categoria de “prova”. Se Deus tivesse dito a Abraão, este é o bem, este é o caminho, tudo teria se tornado mais fácil. No entanto, Abraão deve escolher,

³⁸⁷ Ibidem, p. 49.

³⁸⁸ KIERKKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Tradução de José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979a, p. 142.

³⁸⁹ Cf. ANDRADE, 2012, p. 50.

³⁹⁰ Ibidem, p. 52.

³⁹¹ Ibidem, p. 53. Cf. KIERKKEGAARD, 1979a, p. 136.

a interioridade faz reconhecer e assumir o ato como responsabilidade individual, e não como uma ordem divina. O fato é que, Deus deixou Abraão livre para pensar seja o bem ou o mal, o diabólico ou o divino, na vertigem da liberdade³⁹².

O absurdo, enquanto categoria filosófica, se identifica pelo estabelecimento dos limites da razão, por ser algo que está além ou existe acima dos limites da racionalidade, de modo que, a expressão “em virtude do absurdo” pode se traduzir por “em virtude do fato de que para Deus tudo é possível”. O objeto da fé é absurdo, somente, até o momento em que o indivíduo tenha fé, “quando o crente tem fé, o absurdo não é absurdo – a fé o transforma”³⁹³.

Portanto, a fé no absurdo possibilita ao indivíduo fazer a síntese de si, a sair do desespero de viver somente nas possibilidades, e dar o salto qualitativo, no qual, pela fé, pelo movimento da fé, consegue efetivar as possibilidades em realidade. A fé no absurdo possibilita ao indivíduo escolher a si mesmo. Por isso, pode ser uma resposta, uma proposta cristã ao desespero de Ahasverus.

Após expendermos sobre a proposta cristã a Ahasverus, cabe-nos, a seguir, aprofundarmos sobre o instante religioso, ou seja, o instante entendido como o momento decisivo na vida do indivíduo, assim como o foi na vida de Abraão, narrado por Johannes de Silencio.

4.6 O INSTANTE RELIGIOSO COMO MOMENTO DECISIVO

Ao refletirmos o instante religioso como o momento decisivo é importante recordarmos que a palavra instante em dinamarquês *Oieblik* ou *Oieblikket* (que inclui o artigo) é derivada de *Oiets Blik*, que significa “um piscar de olhos”. O piscar de olhos ilustra o evento aparentemente instantâneo quando, de repente, tudo muda. A expressão é usada para designar a natureza fugaz de um momento de experiência e talvez possamos considerar que se refere à natureza momentânea da própria vida.

Em latim, instante se traduz como *momentum*, por isso, vemos a obra *O Conceito de Angústia* tomar este *momentum* como o momento onde o tempo e a eternidade se tocam, o

³⁹² Cf. Paci, E. **Kierkegaard e Thomas Mann**. Milano: Bompiani, 1991, p. 85.

³⁹³ KIERKEGAARD apud GOUVÊA, R. Q. **A Palavra e o Silêncio**. São Paulo: Custon/Alfarrábio, 2002, p. 34.

momento decisivo. E se tratando do instante religioso, Valls nos afirma que, “na última obra kierkegaardiana, o instante parece ser o tempo propício para redescobrir o verdadeiro significado o Cristianismo que agora, visto que já nem mais pode ser chamado assim, necessitada do auxílio de uma nova palavra: o crístico”³⁹⁴.

William McDonald ao escrever um artigo intitulado *Moment*, elucida sobre a expressão "o momento":

A expressão "o momento", na obra de Kierkegaard, é multívoca, multivalente, e, multirreferencial. Seu significado às vezes é ligado de forma crucial à sua etimologia, como o metafórico "brilho de um olho", ou pode significar um presente mais ou menos extenso, ou um instante efêmero, ou uma ocasião oportuna³⁹⁵.

Segundo McDonald, o seu significado para a consciência do tempo difere muito, dependendo da esfera existencial através da qual é experimentado. Para o religioso seu significado reside “na tarefa resoluta de compreender o eterno no tempo”³⁹⁶.

O fato é que, segundo McDonald, o significado do momento difere amplamente entre as esferas existenciais, com base na presença ou ausência de espírito. Para Platão, o momento foi "repentino" (*τὸ ἐξαίφνης*) e não tem significado espiritual porque os gregos não tinham “o conceito de espírito”, portanto, é um momento de desaparecimento e, como tal, é invisível. Segundo ele, a visibilidade momentânea em um piscar de olhos ajuda a distinguir o significado espiritual do momento no Cristianismo do ponto de desaparecimento repentino no pensamento grego, embora ambas as noções antigas e modernas do momento abordam o mesmo problema de mudança em tempo³⁹⁷.

Qualquer que seja a explicação etimológica, segundo Kierkegaard, na obra *O Conceito de Angústia*, sempre estará relacionada com a categoria do invisível. Isto porque o tempo e a eternidade eram entendidos de modo abstrato, dado que careciam do conceito de temporalidade,

³⁹⁴ VALLS, apud KIERKEGAARD, 2019, p. 11.

³⁹⁵ MCDONALD, William. *Moment*. In: **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Volume 15, Tome IV. Edited by Steven M. Emmanuel; William McDonald; and Jon Stewart. New York: Routledge, 2016. pp. 173-179, p. 173. No original em inglês: “the expression “the moment,” in Kierkegaard’s work, is multivocal, multivalent, and multi-referential. its meaning is sometimes tied crucially to its etymology, as the metaphorical “glint of an eye,” or it can mean a more or less extended present, or an ephemeral instant, or a timely occasion”.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 173.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 174.

pois faltava o conceito de espírito. Por isso, “o instante não é, propriamente, um átomo de tempo, mas um átomo da eternidade”³⁹⁸.

Segundo McDonald, enquanto no pensamento grego o momento de desaparecimento indica vazio, no cristianismo “o cintilante momento anuncia a plenitude do tempo. O brilho de um olho aponta simultaneamente para dentro e para fora, na interface ambígua entre objetividade e subjetividade”³⁹⁹.

McDonald nos aponta duas situações importantes nas quais o momento pode ser figura do demoníaco, ou momento de decisão:

[...] mesmo após o advento histórico do espírito com o Cristianismo, o momento continua como o súbito na figura do demoníaco. O súbito é uma figura de descontinuidade, que separa abruptamente o momento presente do passado e isola o demoníaco dentro de si mesmo, fora da comunidade (ética) e em "ansiedade sobre o bem", isto é, o demoníaco usa a rapidez do momento para interromper qualquer possibilidade de se abrir para o outro, ao invés de escolher recuar em "reserva inclemente". O momento para o espírito, por outro lado, é o momento de decisão ou resolução - quando o momento apresenta fazer o bem como uma tarefa possível. O bem exige abrir-se para a continuidade com o outro, o estranho, o vizinho - em amor, fé e esperança⁴⁰⁰.

Aqui já é possível perceber porque o instante religioso é entendido como momento decisivo. Kierkegaard ao afirmar que o homem é espírito, e que precisa fazer a síntese de si, mostra que o homem é capaz de tomar decisões, de fazer escolhas, mas que necessita estar aberto ao outro. Na vida do indivíduo, segundo McDonald, a continuidade da escolha cria caráter, mas cada momento também apresenta provações e tentações perigosas. Por isso, o momento da fé, depende do momento da consciência do pecado, que é justamente o reconhecimento da fragilidade humana⁴⁰¹.

A consciência do pecado, como aponta McDonald, entra na vida do ser humano em um momento de consciência, com um duplo aspecto como o brilho de um olho. Por um lado, a consciência do pecado permite ao homem olhar para dentro, para as falhas morais, num movimento de arrependimento; por outro lado, permite ao homem olhar para fora, através da fé, para a possibilidade de perdão. Portanto, a seriedade do caráter individual exige

³⁹⁸ KIERKKEGAARD, 2015, p. 95.

³⁹⁹ MCDONALD, 2016, p. 174.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 175.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 176.

arrependimento, enquanto crença no sacrifício de Cristo, como um ato divino de expiação pelos pecados humanos, que sustenta a fé na possibilidade de perdão⁴⁰².

Todavia, destaca McDonald, o indivíduo é incapaz de atingir a consciência do pecado por si mesmo. Através do pecado, o ser humano tem consciência que é preciso uma mudança essencial no sujeito, e assim se torna uma pessoa diferente do que era. Deste modo, a consciência do pecado é muito mais que um reconhecimento da fragilidade do ser humano, pois, é a chave para resolver o antigo problema do movimento ao longo do tempo, em que um sujeito pode passar por mudanças essenciais para se tornar outra coisa⁴⁰³.

Essa mudança acontece, segundo Kierkegaard, quando o ser humano percebe no piscar de olhos que ele se tornou um pecador. Neste momento, o espírito sonhador desperta para a possibilidade da liberdade de se colocar como uma síntese do temporal e eterno. Este momento de percepção, e a condição para reconhecer seu significado deve vir do “deus no tempo” na “plenitude no tempo”.⁴⁰⁴

Segundo McDonald, quando ocorre o momento de percepção e seu significado é reconhecido, ele muda tudo. Não só a pessoa se torna uma nova pessoa, mas também vários conceitos do dogma cristão tornam-se inteligíveis⁴⁰⁵. McDonald explica sobre o perigo de não haver essa percepção:

Sem o reconhecimento da transfiguração decisiva da identidade no momento da consciência do pecado, quando o significado do eterno permeia o tempo, e sem o reconhecimento de que a origem deste momento de percepção é Deus, os conceitos de conversão, expiação, e a redenção está perdida, e os conceitos de ressurreição e julgamento são destruídos⁴⁰⁶.

Por isso, afirma McDonald, comentando Kierkegaard, o cristianismo tem uma importância fundamental:

É apenas com o cristianismo que a sensualidade, a temporalidade e o momento pode ser devidamente compreendido, porque somente com o Cristianismo a eternidade tornar-se essencial. A consciência do pecado permite que alguém se torne consciente de si mesmo como espírito; e o espírito, entendido da perspectiva cristã, exclui a sensualidade e temporalidade. O espírito se toma

⁴⁰² Ibidem, p. 176.

⁴⁰³ Ibidem, p. 176.

⁴⁰⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2015, p. 90ss.

⁴⁰⁵ MCDONALD, 2016, p. 177.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 177.

consciente de si mesmo por meio do que exclui (pecado, sensualidade, temporalidade, mundanismo, egoísmo). O espírito escolhe a si mesmo em cada momento ela se esforça para cumprir seu dever, para amar o bem, para amar o próximo, para amar Deus, ter fé, esperança e sacrificar preocupações egoístas pelo bem de outrem. Cada momento então se torna um possível ponto de viragem, de permanecer resolutamente no espírito ou de cair no pecado. Cada momento que não é preenchido com uma expressão de amor é um momento perdido, que quebra "a cadeia da eternidade" 53 - e perder o decisivo momento em que o tempo é permeado com o significado da eternidade é "tornar-se [meramente] momentâneo"⁴⁰⁷.

É importante ressaltar, segundo McDonald, que há um momento de consciência do pecado que é geral para todos os seres humanos, e há um momento que é para cada indivíduo. O momento da consciência do pecado em geral ocorre quando Cristo morre para expiar os pecados de todos os seres humanos, ou seja, acontece quando a história (sagrada) começa para os seres humanos em geral, que, pode ser usado por cada indivíduo para alavancar a consciência pessoal do pecado em cada momento de reflexão. Por isso, é também um momento de transfiguração, pois oferece a possibilidade de saturar a temporalidade com significado eterno. O eterno entra na consciência do tempo em cada momento em que o indivíduo se concentra resolutamente no amor (cristão), na fé e na esperança⁴⁰⁸.

O momento da morte é o que mais dá enfoque à consciência, conforme destaca McDonald. Duas mortes em particular têm este poder: a própria morte da pessoa e a morte de Cristo. O momento da morte é um ponto decisivo de transição, que permite fazer uma analogia como renascimento, como espírito. O momento da morte marca o fim da existência terrena e o momento do julgamento escatológico. Por isso, se mantermos o momento da morte vivo na consciência durante a vida, podemos nos distanciar do mundanismo. Isso permite entrarmos mais plenamente na vida de espírito, para o qual renascemos na fé⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 177. No original em inglês: "It is only with Christianity that sensuousness, temporality, and the moment can be properly understood, because only with Christianity does eternity become essential." Sin-consciousness allows one to become conscious of oneself as spirit; and spirit, understood from the Christian perspective, excludes sensuousness and temporality. Spirit becomes conscious of itself by means of what it excludes (sin, sensuousness, temporality, worldliness, selfishness). Spirit chooses itself at every moment it strives to do its duty, to love the good, to love the neighbor, to love God, to have faith, to hope, and to sacrifice selfish concerns for the sake of another. Each moment then becomes a possible turning point, of staying resolutely in spirit or of falling away in sin. Each moment that is not filled with an expression of love is a moment lost, which breaks "the chain of eternity" - and to lose the decisive moment in which time is pervaded with the significance of eternity is "to become [merely] momentary."

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 177.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 177-178.

McDonald explana a importância do momento da própria morte e da morte de Cristo:

Enquanto o momento da própria morte pode servir para focar mais intensamente a consciência do que é mais urgente e importante na vida, o momento da morte de Cristo marca o ponto de transferência do Cristianismo como interesse de Deus para o Cristianismo como interesse do homem. O significado de Cristo muda protótipo para redentor, e sua vida e morte expressam a expiação da heterogeneidade entre ele mesmo e todo ser humano. Essa heterogeneidade e expiação representam, respectivamente, a consciência do pecado e o perdão dos pecados⁴¹⁰.

Por fim, é importante descrever, segundo McDonald, como a encarnação de Cristo pode expressar o instante religioso como momento decisivo. A encarnação de Cristo é o momento em que a eternidade cruza o tempo. Este acontecimento fornece a condição para a consciência humana aprender que a verdade eterna pode entrar no tempo. Essa condição “consiste no fato de que, por meio do sacrifício de Cristo, Deus perdoou os pecados dos seres humanos”⁴¹¹. Deste modo, a consciência do pecado entrou no mundo, e com ele o significado da temporalidade com respeito à salvação eterna. “O momento da encarnação também é o momento como a plenitude do tempo”⁴¹².

O momento da encarnação, conforme McDonald, apresenta a imitação de Cristo na realização de obras de amor como uma tarefa possível para o ser humano. Cada momento é uma tarefa possível. Com essa atitude em relação ao momento, cada momento de sofrimento pode ser visto como uma tarefa, ou como uma prova espiritual que só tornará a fé mais forte. “Cada momento pode oferecer a possibilidade de se ofender, mas também é uma oportunidade para renovar a fé. Considerando que a eternidade cruza o tempo objetivamente na encarnação de Cristo, a eternidade é acessível apenas aos seres humanos em consciência”⁴¹³. Portanto, aponta McDonald: “o momento, para o (temporal) ser humano, é o ponto onde a consciência da eternidade entra no tempo, e possibilita a transfiguração de si mesmo por meio do despertar do espírito”⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 178.

⁴¹¹ Ibidem, p. 178. “in the fact that through the sacrifice of Christ, God forgave human beings their sins”.

⁴¹² Ibidem, p. 178. “The moment of incarnation is also the moment as the “fullness of time.”

⁴¹³ Ibidem, p. 178. “Every moment also offers the possibility of taking offense, but that is also an opportunity to renew one’s faith. whereas eternity intersects time objectively in the incarnation of Christ, eternity is only accessible to human beings *in consciousness*”.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 178. “The moment, for the (temporal) human being, is the point where the consciousness of eternity comes into time, and enables the transfiguration of the self through the awakening of spirit”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao findar esta dissertação, é possível percebermos como o conceito de Instante é importante e fundamental para a filosofia kierkegaardiana. Kierkegaard lança as bases para a consideração existencialista do indivíduo, na sua solidão radical em que tudo cede ao avanço vertiginoso da técnica, à superficialidade do ser e à prevalência violenta do pensamento do consumismo. Kierkegaard, a partir de sua própria experiência existencial, prevê a desolação que aguarda o ser humano se este não buscar este encontro com o Mestre, que se dá no Instante decisivo.

A questão central, como posta no início deste trabalho, é: se o ponto de partida de uma consciência eterna pode ser historicamente localizado, no sentido kierkegaardiano, isto é, à luz dos paradoxos da eternidade e seu conceito central de Instante, como um salto qualitativo verdadeiramente trans-histórico, e, em última instância, para colocá-lo como conhecimento existencial.

Para Kierkegaard, é através de um advento transcendental, ou seja, do Instante, um evento subsistente na temporalidade subjetiva do indivíduo, que ele passa a experimentar a renúncia da fé, entendida como virtude e, em última instância, como verdade. Trata-se de mostrar como o paradoxo pode ser o ponto de partida da reflexão filosófica.

A abordagem kierkegaardiana do Instante desvela e torna viva a realidade que cada homem carrega dentro de si, em que cada ser humano se coloca em posição de escolher a si mesmo e assumir a responsabilidade por si mesmo. Por isso, a validade da escolha só pode ser determinada subjetivamente. Contudo, a liberdade radical não é isenta de riscos. Para Kierkegaard, a contradição é a força motriz por trás de todas as decisões e escolhas na vida.

Como vimos no decorrer deste trabalho, é no existencializar-se que o ser humano pode vivenciar e experimentar o Instante Estético, Ético e Religioso. Em cada instante, é sempre posta uma pergunta fundamental: pode o homem chegar ao conhecimento da verdade? Ou, como o homem pode chegar ao conhecimento da verdade?

No Instante Estético, caracterizado pelo modelo socrático, o esteta tem uma conduta existencial que diz respeito ao próprio eu, sozinho consigo mesmo. É o indivíduo que não ama nem a si mesmo, nem ao outro, pois isola cada momento do tempo e faz dele uma totalidade

que lhe serve de eternidade. O instante estético é o instante da imediatidade, no qual a sensualidade, a dúvida e o desespero são a configuração da sensibilidade, do intelecto e da vontade, temas abordados sob as figuras de Don Juan, Fausto e Ahasverus. O instante estético é a ilusão do esteta, átomo de tempo, ou seja, é o instante vazio, que traduzido na existência humana, é a pessoa que vive só para “curtir”, ou seja, a pessoa que não pensa, que está desfrutando da vida sem se preocupar com nada mais, “filho do instante”, e o filho do instante é devorado pelo instante. O filho do tempo é devorado pelo tempo.

No Instante Ético, o tempo tem uma significação decisiva. O que caracteriza a existência do ético é a escolha, a liberdade e o dever. Há na existência humana um salto qualitativo que lhe dá a condição do ato da escolha, sendo esta, uma escolha existencial, que o indivíduo faz de si próprio em sua validade eterna. O Instante Ético é a síntese entre temporalidade e eternidade, ou seja, é o instante decisivo, o momento em que o existente, em seu devir, faz sua opção fundamental, existencial, e muda de vida, o momento onde o tempo e a eternidade se tocam. Deste modo, o instante oferece a possibilidade de escolha. Ao invés de derivar no imediatismo, de acordo com as vicissitudes do destino ou do acaso, o éticista assume responsabilidade escolhendo escolher.

No Instante Religioso, o modo de existir apresenta-se como o movimento do eu no mais profundo da interioridade. A respeito do aprendizado da verdade, o mestre é o deus no tempo, o discípulo é uma nova criatura. É a fé que estabelece o supremo paradoxo da existência, de modo que o ser humano passa a estabelecer uma relação absoluta com o absoluto. A verdade posta no instante religioso é uma paráfrase da fé, dado que a mensagem cristã é existencial e não pode ser compreendida objetivamente, e aquele que a ouve se escandaliza, porque perante ela se exige a fé, a paixão infinita da subjetividade. No instante religioso, a principal característica é o estar perante Deus. O homem em sua finitude e singularidade tem a consciência de estar perante Deus. A relação entre o indivíduo e Deus se realiza no instante eterno, no qual o homem toma a decisão pela fé. Deus chama o homem a cada instante, e este, para existir plenamente, atende constantemente este chamado através do diálogo interno entre Deus e o homem. O instante religioso é, portanto, a existência religiosa da fé. A fé está além da racionalidade, e, portanto, requer um risco e um salto, onde o indivíduo se compromete com algo objetivamente incerto e paradoxal. Por isso, o conceito de paradoxo é caro a Kierkegaard, e é empregado para qualificar o modo da relação entre o indivíduo e Deus. Aqui o instante é

entendido como o momento decisivo, ou seja, o momento como que, num piscar de olhos, tudo muda.

De modo geral, ao se tratar do Instante, assim como Kierkegaard o entende, o ponto de partida não é o tempo histórico. Seu início é uma decisão eterna, cujo fim reside, paradoxalmente, na ocasião finita e temporal. O instante tem sua origem primeira e última na decisão do Deus eterno agindo no homem temporal e finito. O Instante, é, portanto, o encontro com o Mestre, Jesus Cristo, e sua importância é absolutamente radical e decisiva no destino do homem.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Kierkegaard**: Construção do estético. Tradução de Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2 ed. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística Vol. 10).
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; REDYSON, Deyve. Ludwig Feuerbach e Soren Kierkegaard. Sobre a Religião, a Natureza e o Homem. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 73-87.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard. Filosofia Passo-a-passo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, 78p.
- ALMEIDA, Marília Murta. Kierkegaard e Clarice Lispector: notas sobre o instante. In: **Kierkegaard no nosso tempo**. Org. Álvaro L. M. Valls, Jasson da Silva Martins. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010. pp. 225-240.
- ANDRADE, Nicole Castro Rodrigues de. **O conceito de cristianismo na filosofia de Soren Kierkegaard**. João Pessoa, 2012. Dissertação de Mestrado.
- BAYARD, J. P. O judeu errante. In: **História das lendas**. Tradução Jeanne Marillier. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957, pp. 104-108.
- BIBLIA SAGRADA. Tradução CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- BICHIR, Gabriel Ferri. A dialética em Kierkegaard: uma reconstrução crítica a partir de Adorno. **Revista Portal de Periódicos UFMA**. Vol. 7, num. 19, pp. 43-57, 2017.
- CLAIR, André. **Pseudonymie et paradoxe**: la pensée dialectique de Kierkegaard. Paris: Vrin, 1976.
- COLLINS, James. **El pensamiento de Kierkegaard**. México: FCE, 1958.
- DUPRÉ, L. Of Time and Eternity. In: PERKINS, Robert L. (Ed). **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**. Macon: Mercer University Press, 1985. pp. 111-131.
- FERREIRA, J. **Fausto no horizonte**. São Paulo: Educ/Ed. Hucitec, 1995.
- GERMANO, Ramon Bolívar C. Kierkegaard, Lessing e o problema das Migalhas Filosóficas. **Controvérsia**. Vol. 8, n. 3, pp. 57-69 (set-dez 2012).
- GOUVÊA, R. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.
- _____. **A Palavra e o Silêncio**. São Paulo: Custon/Alfarrábio, 2002.

GRAMMONT, G. **Figuras estéticas de Kierkegaard**: a sensualidade do Don Juan, a dúvida fáustica e o desespero de Judeu Errante. Belo Horizonte: UFMG, 1998 (Dissertação de Mestrado).

GRIMAL, Pierre. Dicionário da Mitologia Grego e Romana. Tradução de Victor Jabouille. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. São Paulo: Loyola, 1995.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **A Repetição**. Tradução de J. M. Justo. Lisboa, PT: Relógio D'água Editores, 2009.

_____. **As obras do amor – algumas considerações cristãs em forme de discursos**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Aut-Aut**: Estetica ed etica nella formazione della personalità. 7. ed. Trad. K. M. Cantoni. Milano: Ristampa, 2019.

_____. **Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O desespero humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). (Livro Digital).

_____. **Diário**. Tradução de Cornélio Fabro. 8ª ed. Milão: Rizzoli, 2000. (Bur classici).

_____. **Discursos edificantes em diversos espíritos - 1847**. Tradução de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

_____. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**: aforismos, novelas, e discursos de Sören Kierkegaard. Trad. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**: aforismos, novelas e discursos de Sören Kierkegaard. Trad. e Apres. Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. **Ejercitacion del Cristianismo**. Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Estética y ética**. Trad. Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

_____. **In vino veritas**. Trad. I. Vecchiotti. Bari, Italy: Laterza, 2001.

_____. **La Ripresa**: tentativo di psicologia sperimentali di Constantini Constantius. Milano: Via San Calimero, 2013.

_____. **Migalhas Filosóficas, ou, um bocadinho de filosofia de João Climacus**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **O conceito de ironia** constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. 256pp. (Coleção Folha. Grandes nomes do Pensamento; v. 25).

_____. **O Instante**: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus - Um Discurso. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: LiberArs, 2019.

_____. **O Matrimônio**. São Paulo: Editorial Psy II, 1994.

_____. **Ou bien..Ou bien**. Tradução de F. Prior; M. H. Guignot. Paris: Gallimard, 1943.

_____. **Ou-Ou**: um fragmento de vida. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2013. (Primeira Parte).

_____. **Ou-Ou**: um fragmento de vida. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2017. (Segunda Parte).

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol. II. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Vozes, Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Stadi sul cammino della vita**: colpevole? non colpevole? epistola al lettore - conclusione. Milano: Via San Calimero, 2018.

_____. **Temor e Tremor**. Tradução de José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Os Pensadores).

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Coleção Figuras do saber).

LESSING, G. E. **Escritos Filosóficos y Teológicos**. Madrid, Espanha: Editora Nacional, 1982.

MARTINS, José C. de Oliveira; AQUINO, Cássio A. Braz de; SABÓIA, Iratan B. de; PINHEIRO, Adriana de Alencar Gomes. De *Kairós* a *Kronos*: metamorfoses do trabalho na linha do tempo. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, 2012, vol. 15, n. 2, p. 219-228.

MCDONALD, William. Moment. In: **Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources**. Volume 15, Tome IV. Edited by Steven M. Emmanuel; William Mcdonald; and Jon Stewart. New Youk: Routledge, 2016. pp. 173-179.

MEDEIROS, Silvio. O canto das sereias segundo a "Dialética do Esclarecimento". **HUMANIDADES**. v 1, n. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Disponível em <www.recantodasletras.com.br/autores/silviomedeiros>.

MEZAN, R. Mille e quatro, Mille e cinque, Mille e sei: Novas espirais da sedução. In: **A sedução e suas máscaras: ensaios sobre Don Juan**. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, André Luiz Holanda de. **A noção de existência autêntica em Kierkegaard**. Recife: O autor, 2003. (Dissertação de Mestrado).

PAULA, Marcio Gimenes de. A repetição e o instante em Kierkegaard. **Artefilosofia**. pp. 63-74, 2008 (Janeiro 2008).

_____. Kierkegaard e Kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. **Philosophos**, Goiânia, V.17, N. 2, pp. 159-180, JUL./DEZ. 2012.

_____. O amor em Kierkegaard: do amor erótico ao amor ao próximo. **Rapsódia**, [S. l.], n. 4, p. 155-171, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/152666>. Acesso em: 22 dez. 2020.

Paci, E. **Kierkegaard e Thomas Mann**. Milano: Bompiani, 1991

REICHMANN, Ernani. **Intermezzo Lírico-Filosófico: 7ª parte**. Curitiba: Edição do Autor, 1963.

_____. **O Instante**. Curitiba: Ed. EFPR, 1981.

_____. **Soren Kierkegaard**. Curitiba: Editora Universidade do Paraná, 1978.

ROCHA, Gabriel Kafure da. O Instante e a verticalidade: uma investigação entre Kierkegaard e Bachelard. **Revista Húmus**. Vol. 7, n. 19, 2017, pp. 30-42.

ROOS, J. Entre Sísifo e Job: Repetição e Existência em Kierkegaard. **Ekstasis**. vol. 4, n. 2, pp. 47-59. 2015.

ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Soren Kierkegaard**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

SALES, Talles Luiz de Faria. O estádio estético e o seu lugar na teoria kierkegaardiana dos Stadier. **Filogenese**. Marília, v. 5, 2012, pp. 106-120.

SAMPAIO, L. C. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard**: continuidade ou ruptura? São Carlos, SP: UFSCar, 2010.

SANTOS, R. G. Reflexão sobre os estádios existenciais em Sören Kierkegaard. **Revista Guaicará de filosofia**. vol. 33, n. 1, pp. 95-116, 2017.

SILVA, Abigail. Noádia Barbalho da. **A existência no pensamento de Kierkegaard**. Fortaleza, 2007. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Carlos Hugo Honorato da. **Possibilidade na existência em Kierkegaard**: uma crítica à Ciência da Lógica de Hegel. João Pessoa, 2009. Dissertação de Mestrado.

SOUZA, Humberto Araujo Quaglio de. **Tempo, eternidade e verdade**: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard. Juiz de Fora, 2017. Tese de Doutorado.

STEENBEERGEN, G.; GROOTEM, J. **New encyclopedia of philosophy**. New York, 1972, p. 310.

VALDÉS, Erick. El instante en Kierkegaard: un tiempo sin tempo. En, Enrique Sáez (ed.). **Seis migajas kierkegaardianas** (Six Kierkegaardians Crumbs). Santiago: Ediciones especiales Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 2003, pp. 49-60.

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

_____. Don Juan em Kierkegaard. **Porto Arte**. Porto Alegre, v. 2, n. 4, 1991, nov.

_____. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 228p. (Coleção Filosofia, n. 113).

_____. O elogio do amor desinteressado em As obras do Amor. **Unisinos Journal of Philosophy**. São Leopoldo: Filosofia Unisinos, v. 6, n. 3, 2005, pp. 267-275.

_____. **O que é Ética**. São Paulo: editora brasiliense, 1994. Coleção Primeiros Passos, N. 177.

_____. Os sedutores românticos: a força e o método. In: *A sedução e suas máscaras: ensaios sobre Don Juan*. Org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VALLS, Álvaro L. M.; SILVA Jasson da. (Org.) **Kierkegaard no nosso tempo**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.