

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

PRESLEY HENRIQUE MARTINS

**EXPERIÊNCIA E REPETIÇÃO: O SOFRIMENTO E A
RELIGIÃO EM SØREN KIERKEGAARD**

**CAMPINAS
2021**

PRESLEY HENRIQUE MARTINS

**EXPERIÊNCIA E REPETIÇÃO: O SOFRIMENTO E A
RELIGIÃO EM SØREN KIERKEGAARD**

Dissertação de mestrado apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner

**CAMPINAS
2021**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

291,42	Martins, Presley Henrique
M386e	<p>Experiência e repetição: o sofrimento e a religião em Søren Kierkegaard / Presley Henrique Martins. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.</p> <p>165 f.</p> <p>Orientador: Renato Kirchner.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Experiência (Religião). 2. Religião. 3. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. I. Kirchner, Renato . II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p>

**Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Autora: MARTINS, Presley Henrique

Título: Experiência e Repetição: o sofrimento e a religião em Søren Kierkegaard

Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner (PUC-Campinas)

1º Examinador: Prof. Dr. Jonas Roos (UFJF)

2º Examinador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Gonçalves Lopes(PUC-Campinas)

Campinas, janeiro de 2021

PRESLEY HENRIQUE MARTINS

Experiência e Repetição: o sofrimento e a religião em Søren Kierkegaard

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 22 de janeiro de 2021.



DR JONAS ROOS (UFJF)



DR PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



DR RENATO KIRCHNER– Presidente (PUC-CAMPINAS)

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner,
pela orientação, amigo sincero em todos os momentos.

Ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves,
pelas palavras sábias nos momentos precisos.

Aos Profs. Drs. do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas,
pelo estímulo e importantes sugestões.

Ao Prof. Dr. Jonas Roos,
pelo apoio, colaboração e incentivo, cujas considerações na qualificação foram cruciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Ética Epistemologia e Religião,
pelas conversas oportunas e amizade na caminhada da pesquisa.

Aos colegas Discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas,
pelo compartilhamento e companhia na pesquisa.

À PUC-Campinas e seus funcionários,
pela infraestrutura e agilidade em atender seus alunos.

À minha esposa, Maria Angélica,
pela paciência, pelo amor e carinho no decorrer do mestrado. Sua presença é onipresente nesta dissertação, desde as ideias mais elementares à redação final. Com você, atravessei os dias de angústia e intenso trabalho, e graças ao teu amor, não perdi a plenitude da vida que acontecia ao seu lado.

Aos meus pais, Alcir e Cicera,
por sempre sonharem ao meu lado, por terem batalhado para que eu pudesse chegar até aqui.

Aos meus Irmãos, Lucas e Luana,
por estarem ao meu lado nos momentos mais difíceis.

Ao meu sobrinho, Pedro, nosso presente, fonte de nossas alegrias, cuja inocência desperta a criança que existe em nós.

Aos meus sogros, Antônio e Maria Luíza, e cunhado, Guilherme,
por todo suporte e carinho.

À Marlei Costa,
por todo o apoio e disposição.

À CAPES,
pela bolsa concedida durante os anos de mestrado, fundamental para minha dedicação nesta dissertação.

*

À minha avó, Dora,

cuja vida transcendeu no amor, superando as barreiras do tempo, dando sentido a todos nós que aqui ficamos em saudade (*In memorian*).

À minha tia, Regina,

que sempre me deu apoio. Com quem, oportunamente, tive conversas sobre Kierkegaard, recordo-me, em especial, uma noite em Passa Quatro; guardo essas lembranças com afeto e, com certeza, elas têm importância fundamental nesta dissertação. (*In memorian*)

Aos meus familiares, conhecidos e amigos,

que já atravessaram seus caminhos nesta vida e deixaram marcas significativas na minha.

Estamos apenas a um passo de distância, apenas a um acontecimento imprevisto e necessário.

(*In memorian*)

A Deus,

aquele que por amor incondicional me sustentou até aqui.

RESUMO

MARTINS, Presley Henrique. *Experiência e Repetição: o sofrimento e a religião em Søren Kierkegaard*, 2021. 165p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Esta dissertação tem como principal objetivo analisar o conceito de *repetição* nas obras de Kierkegaard, assim como argumentar que a experiência da repetição surge como prospecção de sentido em sua perspectiva religiosa. Para alcançar o objetivo proposto, a dissertação se divide em três momentos: 1) no primeiro capítulo faremos uma introdução a Kierkegaard, passando por temas que influenciaram seu pensamento e sua polêmica com a Igreja, depois abordaremos sua atividade como autor e os seus heterônimos. Isto feito, faremos uma análise da estrutura da obra *A Repetição*; no tópico seguinte será analisada a relação entre *Repetição e Recordação*; 2) no segundo capítulo, será analisada a experiência de Constantin Constantius em sua tentativa de realizar a repetição, depois analisaremos a perda de sentido do Jovem, e para compreender sua condição, visitaremos os conceitos de desespero e angústia; 3) no terceiro e último capítulo será analisada a segunda parte da obra *A Repetição*, assim como a relação entre os conceitos de fé e repetição, instante e repetição e amor e repetição. O objetivo do primeiro capítulo compreende em situar a publicação da obra *A Repetição* no contexto da vida de Kierkegaard e de sua relação com a religião. No segundo capítulo, o objetivo é analisar a experiência de Constantin Constantius. Tendo em vista que o jovem poeta perde o sentido de sua existência – na primeira versão da obra ele comete suicídio por perceber que não poderia recuperar seu amor de volta –, nossa tarefa se concentrará em explicar como o ser humano vem a perder sentido. Isso significa compreender como o ser humano é constituído para que seja possível o desespero. Compreendendo como o ser humano vem a desesperar, poderemos compreender como a repetição, em seu sentido religioso, pode vir a salvar o ser humano do desespero. No terceiro capítulo o objetivo consiste em explicar o conceito de repetição religiosa e como a repetição responde ao problema do desespero humano.

Palavras-chave: Experiência. Repetição. Kierkegaard. Religião

ABSTRACT

MARTINS, Presley Henrique. *Experience and Repetition: suffering and religion in Søren Kierkegaard*, 2021. 165p. Dissertation (Master in Sciences of Religion) - Graduate Program in Sciences of Religion, Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas, 2021.

This dissertation has as its main objective to analyze the concept of repetition in Kierkegaard's works, as well as to argue that the experience of repetition appears as a prospecting of meaning in its religious perspective. To achieve the proposed objective, the dissertation is divided into three moments: 1) in the first chapter we will make an introduction to Kierkegaard, going through themes that influenced his thinking and his controversy with the Church, then we will approach his activity as an author and his heteronomists. That done, we will make an analysis of the structure of the work Repetition; in the next topic the relationship between repetition and recall will be analyzed; 2) in the second chapter, the experience of Constantin Constantius in his attempt to perform the repetition will be analyzed, then we will analyze the loss of meaning of the Youth, and to understand his condition, we will visit the concepts of despair and anguish; 3) in the third and last chapter, the second part of the work Repetition will be analyzed, as well as the relationship between the concepts of faith and repetition, instant and repetition and love and repetition. The objective of the first chapter is to situate the publication of the work Repetition in the context of Kierkegaard's life and his relationship with religion. In the second chapter, the objective is to analyze Constantin Constantius' experience. Bearing in mind that the young poet loses the sense of his existence - in the first version of the work he commits suicide for realizing that he could not recover his love back - our task will focus on explaining how the human being comes to lose meaning. This means understanding how the human being is constituted so that despair is possible. Understanding how human beings become desperate, we can understand how repetition, in its religious sense, can save human beings from despair. In the third chapter the objective is to explain the concept of religious repetition and how repetition responds to the problem of human despair.

Keywords: Experience. Repetition. Kierkegaard. Religion

*Para minha amada esposa, Maria Angélica.
Sem o teu companheirismo, amor e cuidado,
esta dissertação não seria possível. O significado desse amor transcende as linhas aqui
escritas.*

O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol! Mesmo que alguém afirmasse de algo: 'Olha, isto é novo! ', eis que já sucedeu em outros tempos muito antes de nós. Ninguém se lembra dos antepassados, e também aqueles que lhes sucedem não serão lembrados por seus pósteros.

Eclesiastes 1:9 -11

Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez uma realidade nova.

2 Coríntios 5:17

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	32
REPETIÇÃO E RECORDAÇÃO	32
1.1 Kierkegaard: breve introdução sobre sua vida e contexto.....	32
1.2 Os heterônomos e Kierkegaard: uma leitura	50
1.3 O contexto da vida de Kierkegaard e sua relação com as obras de 1843	54
1.4 Estrutura da obra <i>A Repetição</i>	60
1.5 A relação entre Repetição e Recordação.....	65
CAPÍTULO II	98
REPETIÇÃO E DESESPERO	98
2.1 A experiência de Constantin Constantius.....	99
2.2 Repetição e Desespero	112
2.3 Angústia e Repetição.....	121
CAPÍTULO III	124
REPETIÇÃO E RELIGIÃO	124
3.1 Jó e a Repetição	125
3.2 Fé e Repetição.....	130
3.3 Instante e Repetição	138
3.4 Amor e Repetição	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155

INTRODUÇÃO

Albert Camus, logo nas primeiras páginas da obra *O mito de Sísifo*, afirma que o suicídio é um problema fundamental da filosofia, isso porque pensar se a vida tem sentido, se a vida quando se defronta com o absurdo¹, vale a pena ou não ser vivida, é a questão primeira a ser enfrentada, qualquer outra questão é secundária (CAMUS, 2020). Todas as outras questões são secundárias porque dependem, de uma forma mais fundamental, da questão primeira. A título de exemplo, Camus afirma que nunca viu ninguém morrer por causa do argumento ontológico; até mesmo Galileu² quando percebeu que sua vida estava em perigo por sustentar uma verdade científica, abdicou dessa verdade para conservar sua vida (CAMUS, 2020, p. 17-18). Camus, diz: “Mas vejo, em contrapartida, que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida” (CAMUS, 2020, p. 18). Se a vida não tem sentido, se não vale a pena ser vivida, todas as outras questões tornam-se fúteis e igualmente sem sentido. Portanto, a questão sobre o sentido da vida é a questão da qual dependemos para qualquer outra realização que almejamos. Do que vale levantar todas as manhãs, trabalhar, escrever uma dissertação, se não acreditamos que aquilo que fazemos, de alguma forma, tem sentido? Mesmo que não esteja totalmente claro – e quase nunca está –, para qualquer outra atividade, da qual nossos esforços ocupam-se no decorrer da vida, acreditamos ou sentimos que deva existir sentido. Esse sentido, mesmo ainda não racionalizado, justifica e motiva os demais afazeres da vida. Caso contrário, se isso não existisse, declinaríamos à inércia.

Os seres humanos precisam lidar com essa questão que está além da materialidade e do funcionamento mecânico que a racionalidade, em algum momento, compreendeu sobre o mundo. Fugimos do efeito de cumprir uma função

1 Camus define o sentimento do absurdo: “[...] o divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo (2020, p. 20). Nesse sentido, o ser humano está destituído da ilusão necessária para viver, o mundo não lhe é mais familiar, não tem esperança, sente-se como um estrangeiro, por conseguinte o que encontra é “a ausência de qualquer motivo profundo para viver, o caráter insensato da agitação cotidiana e a inutilidade do sofrimento” (CAMUS, 2020, p. 20).

2 Galileu (1564 – 1642) adotou o sistema heliocêntrico e “como todos sabem, foi condenado pela Inquisição, primeiro privadamente, em 1616, e, depois, publicamente, em 1633, sendo que nesta segunda ocasião se retratou, prometendo não afirmar jamais que a Terra se movia ou girava” (RUSSELL, 2015, p. 466).

das meras causas naturais para o funcionamento de um organismo maior. Se a razão quando baseada na lógica trabalha com os elementos de causa e efeito, ela também nos faz questionar sobre as consequências dessa formalidade aplicada ao âmbito da existência e do sentido. Não apenas viver é a nossa preocupação, como é também o sentido de viver, visto que, em muitos casos, quando uma vida não encontra sentido, pode-se incorrer o suicídio. E assim sendo concordamos com Camus, quando diz: “Começar a pensar é começar a ser atormentado. A sociedade³ não tem muito a ver com esses começos. O verme se encontra no coração do homem. Lá é que se deve procurá-lo” (CAMUS, 2020, p. 19). E por estar no coração do homem encontramos um abismo para compreender o porquê perdemos o sentido. A causa nem sempre é explícita, a razão tateia, fita algumas hipóteses, no entanto, não são suficientes para universalizar, já que não podem lidar com a contradição de algo que em si é demasiado distante e íntimo a cada vida em particular. E na existência individual a questão retorna e atormenta quando o atormentado se ocupa a pensar sobre o sentido da vida.

A pertinência e a atualidade da pergunta sobre o significado da vida, talvez seja a questão mais antiga⁴, porém, perene, que perpassa todas as velhas e as novas histórias da odisseia do pensamento, que buscou insistentemente em suas aventuras pelas narrativas filosóficas, científicas e literárias, a resposta à pergunta que o lançou ao oceano do seu espírito e o deixou à deriva, desbravando solitário as águas profundas da sua existência.

Na história de sua mais íntima especulação, há a pergunta que não desaparece com o passar das gerações. A pergunta não é esquecida, uma vez que o tempo é a sua essência. E por isso a pergunta não se torna obsoleta. Pelo contrário, é a pergunta sobre o sentido que faz, muitas vezes, das respostas

3 Por exemplo, Émile Durkheim (1858-1917), sociólogo francês, estuda o suicídio sob o aspecto social. Em sua obra *O suicídio: estudo de sociologia*, Durkheim afirma: “De fato, se, em vez de enxergá-los apenas como acontecimentos particulares, isolados uns dos outros e cada um exigindo um exame à parte, consideramos o conjunto dos suicídios cometidos numa determinada sociedade durante uma determinada unidade de tempo, constataremos que o total assim obtido não é uma simples soma de unidades independentes, uma coleção, mas que constitui por si mesmo um fato novo e *sui generis*, que tem sua unidade e particularidade, por conseguinte sua natureza própria, e que, além do mais, essa natureza é eminentemente social” (2013, p. 17). Nesse sentido, diferentemente de Durkheim, Camus conduz a questão do suicídio ao coração do homem, não entendendo o suicídio como fenômeno social, mas como um problema existencial, que surge muitas vezes sem nenhuma explicação.

4 Na obra *Breve história do mito*, a historiadora da religião, Karen Armstrong, constata que “desde épocas muito antigas o ser humano se distingue pela capacidade de ter pensamentos que transcendem sua experiência cotidiana. Somos criaturas em busca de sentido” (2005, p. 4).

obsoletas e da interrogação sempre presente. A pergunta faz ficar distante a terra firme e a pretensão absoluta da verdade que poderia conferir sentido à experiência humana. Se o problema é solucionado, por um lado, para aquele que encontrou a resposta, ela pode não se fazer entender, por outro lado, para aquele que ainda a procura no seio de seu sofrimento. Então, se um tempo regozijou da verdade sobre seus próprios alicerces – aparentemente sólidos –, mais tarde, os mesmos alicerces, tornam-se mais frágeis e evanescentes ao tempo posterior. Uma vez que o que procuramos parece não encontrar lugar fixo, continuamos a nos interrogar sobre o sentido da vida.

Desde que se intuiu, antes mesmo da invenção da escrita e da formulação de sistemas herméticos metafísicos, que o mundo poderia ser um lugar inóspito, pois a consciência se defrontou com a impermanência⁵ de seu mundo e com a enfermidade do movimento, fomos atormentados por essa questão fundamental. A passagem das estações e a falta de continuidade presente na própria natureza, que dilacera a vida em seu interior e afligi a ordem das leis racionais, impeliu a consciência a encontrar a sabedoria que pudesse lidar com a inquietação e a aflição da possível inutilidade da pergunta devido à impossibilidade de existir uma resposta. No entanto, cada ser consciente que, em um momento ou outro, em curtos espaços de silêncio e de profunda investigação, perguntou-se sobre o sentido e o significado da vida, precipitou-se diante desse abismo e de seu próprio limite avançando à religião em busca de um sentido maior. Segundo Grondin, “a religião oferece as respostas mais sólidas, mais antigas e mais fidedignas à questão do sentido da vida” (2012, p. 7), porém, com o advento da Ciência Moderna, reconhece-se que essas respostas perderam a evidência (GRONDIN, 2012). Todavia, isso não significa o desaparecimento do religioso, pois se “a religião perdeu sua evidência, é porque a medimos com parâmetros de um saber experimental e científico, aquele que se impôs como a via privilegiada, quando não exclusiva, da verdade [...]” (GRONDIN, 2012, p. 11). Entretanto, com a visão moderna de mundo, a religião convive e compartilha o mesmo espaço que

5 Segundo Karen Armstrong, “desde a origem mais remota inventamos histórias que permitem situar nossas vidas num cenário mais amplo e nos dão a sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e significado” (2005, p. 4-5). O mito, segundo a autora, possui esse aspecto de proporcionar sentido à vida. Uma das características apontadas pela historiadora da religião sobre o mito é a confrontação com a morte: “Os túmulos dos homens de Neandertal nos revelam cinco aspectos importantes do mito. Primeiro, ele se baseia sempre na experiência da morte e no medo da extinção” (2005, p. 4-5).

a ciência, assim ela entra em conflito com outra visão de mundo que, segundo Bultmann, são opostas, pois “o contraste entre a antiga visão bíblica do mundo e a visão moderna é o que separa as duas maneiras opostas de pensar, a mitológica e a científica” (BULTMANN, 2008, p.31).

Assim, a religião e a ciência⁶ estabelecem modos de vida excludentes; por exemplo, a religião afirma a fé e o poder da oração; já a ciência, pelo contrário, só afirma aquilo que ela pode comprovar por meio de seus próprios métodos, pois “a ciência moderna não crê que o curso da natureza possa ser interrompido, ou por assim dizer, invadido por poderes sobrenaturais” (BULTMANN, 2008, p.14).

Parece que ver o mundo dessa forma binária é limitá-lo, é subjugar tanto a religião quanto a ciência em suas respectivas especificidades. Na verdade, o mundo aparenta conviver muito bem com essas contradições, mas isso não é critério para filosofia. Bifurcar o caminho e apresentar a possibilidade da escolha é chegar a um ponto entre ou isto ou aquilo. Se as duas possibilidades são igualmente válidas e correspondem às suas próprias verdades, então suas verdades são relativas a cada caminho. Nesse sentido, ambas podem soar como artificiais à experiência singular imersa nas contingências de sua existência, na qual tudo parece perder o sentido. Aqui não há resposta que possa ser considerada para nossa investigação, uma vez que em situações específicas da vida, nos momentos em que não mais se pode negligenciar o conflito, a harmoniosa convivência de antes irrompe da forma mais avassaladora possível; já que nesse instante a religião parece perder sua verdade para ciência e a ciência fecha as portas para nossa pergunta. Carregar o mundo de múltiplos sentidos, ao invés de estarmos aliviando o seu peso que recai sobre cada indivíduo, podemos o estafar ainda mais. Quando

6 Ciência aqui, no singular, estamos pensando nas ciências naturais, “a ‘ciência’ como nós recentemente a compreendemos é uma categoria que assumiu sua forma característica durante o século XIX” (HARRISON, 2007, p.11). Nesse sentido, estamos pensando nas ciências de cunho positivista, por exemplo, na biologia, na física, na química, etc. Não estamos afirmando, portanto, que as ciências humanas em geral não são “científicas”. Pelo contrário, as ciências naturais e as ciências humanas, ambas são ciências, mas que possuem métodos e objetos diferentes. Segundo o filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), as ciências humanas realizam “então, a construção do mundo histórico. Com essa expressão figurada designo a conexão ideal na qual, estendendo-se sobre a base da vivência e da compreensão em uma série de níveis de realizações, o saber objetivo do mundo histórico tem a sua existência” (DILTHEY, 2006, p. 31). Assim, as ciências humanas são constituídas fundamentalmente pelos atores humanos conscientes, que têm como objeto as vivências (SCHMIDT, 2016). Enquanto as ciências humanas são compreensivas, as ciências naturais são descritivas: “a construção das ciências naturais é determinada pelo modo como o seu objeto, a natureza, é dado. Imagens vêm à tona em uma alternância constante; essas imagens são ligadas a objetos, esses objetos preenchem e ocupam a consciência empírica e formam o objeto da ciência natural descritiva” (DILTHEY, 2006, p.33).

nos voltamos à ciência e nos perguntamos sobre o sentido da existência, não é da sua competência responder a uma pergunta que necessariamente é da instância da metafísica. Cabe à ciência realizar inferências de suas observações – que possui seus próprios métodos e pressupostos – sem se preocupar, todavia, em nos dar uma resposta que não é a sua preocupação primeira. De sua parte, podemos ter a conjectura de um Universo nascido do acaso, da vida que aconteceu em condições muito específicas⁷, o que, por sua vez, torna a vida um evento raro. Diante da compreensão que essa raridade, assim como tudo o que existe, irá deixar de existir, o que se acentua na consciência é a pergunta sobre o sentido diante do que a vida está destinada: deixar de existir. Aqui damos um passo além; Tillich diz que “A teologia deve, acima de tudo, deixar para a ciência a descrição dos objetos e sua interdependência na natureza e na história, nos seres humanos e no mundo” (TILLICH, 2009, p. 179), se por um lado a teologia não se ocupa daquilo que ela deve deixar, acima de tudo, à ciência; a teologia moderna se ocupa, por outro lado – quando pensamos sobre o sentido da existência e, por conseguinte, sobre Deus –, da experiência do *sagrado* ou *numinoso*⁸. Essa ideia corresponde à manifestação do fundamento, do sentido e abismo do ser (TILLICH, 2009, p. 181).

7 Mesmo aqui há um abismo para ciência. Explicar como surgiu a vida é um enigma, segundo Agnado Cuoco Portugal: “Mas, mesmo que se consiga achar uma teoria claramente corroborada, a explicação teológica ainda contribui no sentido de mostrar o caráter extraordinário da vida em um universo conhecido composto quase que inteiramente de matéria inorgânica. Voltada para o que pode ser estudado objetivamente, a ciência toma o que é desprovido de vida como o que pode ser conhecido por excelência e, portanto, deve ser tido como o verdadeiro fundamento da realidade. A vida é uma exceção desviante, que a ciência procura explicar em termos do que não tem vida, ou seja, uma explicação da vida em termos padrão, de grande aceitabilidade científica, seria por redução à química e à física, como vimos Dawkins dizer em sua carta. O problema é que a vida é evidentemente diferente da matéria inorgânica, embora seja também regida pelas leis da química e da física e seja composta de substâncias desse tipo. A dificuldade com a qual o naturalista deve lidar é a de explicar o salto que a natureza parece ter dado ao dar origem à vida. A explicação naturalista se refere normalmente à noção de informação, no sentido de um conjunto de instruções necessárias para formar um padrão específico como o que temos no DNA ao se replicar. O problema, porém, apenas se transfere: e de onde veio essa informação codificada na célula?” (PORTUGAL, 2013, p. 21)

8 O *sagrado* termo utilizado por Rudolf Otto (1869-1837), possui aspectos racionais e irracionais, é a “designação para a experiência do numinoso” (BRANDT, 2007, p. 16). Essa experiência possui algo de inefável, o que caracteriza parte de sua irracionalidade. Ao mesmo tempo podemos falar com certo limite dessa experiência, o que caracteriza sua racionalidade. “Mas não causa surpresa que o racional necessariamente ocupe o primeiro plano, uma vez que linguagem, enquanto constituída de palavras, pretende transmitir principalmente conceitos”[...], porém “eles de forma alguma esgotam a ideia da divindade, uma vez que se referem e têm validade apenas para algo irracional (OTTO, 2007, p. 34). Na linguagem fenomenológica de Angela Ales Bello, podemos compreender a manifestação do fundamento como *Potência*: “E o divino, sentido na sua força que ultrapassa as possibilidades humanas e ao qual o ser humano se confia para obter força, como pode ser compreendido e denominado? Ele é espontaneamente denominado e indicado – porque é necessário denominar e indicar –, mas, na realidade, não há um nome que possa distingui-lo e

A religião vive de experiências desse tipo e procura manter a profundidade divina de nossa existência, vivendo em comunhão com ela. Mas é obrigada a expressar essas experiências por meio de símbolos, posto que são inacessíveis a qualquer conceito de objetivo (TILLICH, 2009, p. 181).

Portanto, considerando a vida singular em seus problemas existenciais, o problema do sentido permanecerá um enigma e uma tarefa a cada indivíduo. Ao mesmo tempo, a pergunta sobre o sentido, ao nos colocar na direção das experiências singulares, encontrará seu âmbito mais próprio na religião e na teologia. A “Teologia é, simultaneamente, edificadora da Igreja, avaliando as diferentes instâncias de expressões de fé, e portadora, ao pensar e buscar com outros as articulações possíveis de sentido de existência” (HAMMES, 2007, p. 184), e a religião se preocupa substancialmente com o sentido.

As conclusões que a ciência tem sobre o mundo e a vida estão em oposição a todo sentido conferido tradicionalmente pela religião. Para religião, entretanto, é de suma importância a questão sobre o sentido da vida, porém a todo instante é confrontada pela visão moderna de mundo. Não queremos tratar aqui especificamente sobre o embate ou a conciliação entre a ciência e a religião e seus principais argumentos, isso fugiria muito do escopo desta dissertação, se fizemos um breve relato até este ponto foi somente para contextualizar o tema, ressaltar sua importância e para apontar sobre a possibilidade e a divergência que essas visões (científica e religiosa) imprimem na existência concreta e nas vivências cotidianas. Uma vez que as verdades mais próprias da religião, cujo conteúdo enfatizado refere-se ao sentido da vida, parecem desmoronar sob a compreensão moderna de mundo⁹, o desafio que também se impõe ao nosso trabalho conduz à necessidade de se alcançar um conceito de religião, em sua relação com a experiência, que responda às objeções postas pela modernidade.

abarcá-lo, porque ele não é uma coisa com a sua individualidade, mas é uma Potência sem nome” (BELLO, 2019, p. 102).

9 A título de exemplo, a ideia de um Deus Pessoal, pertencente à tradição, foi atacada por Einstein “a partir de quatro ângulos. O conceito não é essencial para a religião. Resultou da criação da superstição primitiva. É autocontraditório. Contradiz a visão científica do mundo” (TILLICH, 2009, p. 178). Paul Tillich responde aos quatro pontos levantados por Einstein. Segundo Tillich, os argumentos utilizados por Einstein não eram fortes nem novos. Na época só tiveram notoriedade por terem sido proferidos por Einstein, possivelmente não teriam tido tanta expressão caso os argumentos tivessem sido proferidos por outro (2013, p. 177).

A questão sobre o sentido leva-nos necessariamente na direção de nossas experiências singulares, que pensa as contradições das respostas objetivas do exterior em contraste com o interior, que, por sua vez, vivencia situações das quais as respostas parecem perder seu sentido. Se a vida fosse somente orientada por uma visão puramente científica de mundo, ficaríamos perdidos, pois assumir uma resposta já estabelecida, não responde à questão mais fundamental da existência. Perder o sentido é questão de tempo e experiência; afinal responder uma questão é procurar por uma resposta que ainda não temos. A pergunta se desfaz das respostas prontas, procurar por uma resposta é, então, buscar recuperar o sentido.

Caso nossa investigação se pautasse na ciência positiva, nas descobertas mais recentes da física, da biologia e etc., não poderíamos responder à pergunta sobre o sentido da vida. Novamente, não caberia às ciências naturais, em primeiro lugar, fornecer respostas que fogem das preocupações de suas atividades. Por isso, longe de cair em desuso, a mesma pergunta se torna novamente relevante quando feita em territórios autóctones. Nesse sentido, significa retornar à religião e se perguntar de que modo ela pode responder ao sentido da vida, uma vez que falar sobre sentido significa falar sobre algo que transcende a própria existência. Segundo Jonas Roos:

Entendo que, por outro lado, a análise da existência e o processo de individuação são beneficiados ao serem pensados em contato com a religião. Isso porque o sentido da existência é sempre simbólico, é sempre algo que transcende a objetividade dos conceitos e dos dados e, nesse sentido, em termos amplos, o sentido existencial se articula com o religioso (ROOS, 2019, p. 27).

Quando nos perguntamos sobre o sentido, não falamos sobre o sentido em geral, mas de um sentido que seja válido de forma singular e que esteja, portanto, atrelado à experiência concreta. Joseph Campbell discorda sobre a hipótese de que procuramos por um sentido na vida, mas diz, ao invés, que, na verdade, “o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que essas experiências de vida [...], tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais íntima...” (2014, p.5). Campbell relaciona o sentido com um significado racional, que tem relação puramente com conceitos, coerência e continuidade com a mente que produz esses significados.

Assim, de nada adiantaria, por exemplo, compreender todos os dogmas da cristologia, compreender o meu dever e viver conforme esse papel que tenho que desempenhar, se não tenho a experiência daquilo que compreendo: a experiência do sentido de estar vivo. E essa experiência sempre escapa de qualquer compreensão conceitual. Falar de experiência é, portanto, de um modo desconfortável e paradoxal, falar sobre o inefável, é falar sobre algo do qual pouco sabemos e estamos a apreender a cada instante, mas sem atingir a totalidade do mistério e do incomunicável. Esta constatação pode fazer parecer um absurdo qualquer pesquisa e escrita sobre o assunto. Então, fazemos a mesma pergunta que Deleuze se fez: “como escrever senão sobre aquilo que não se sabe ou se sabe mal?” Ele mesmo nos ajuda com a resposta: “É necessariamente nesse ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos no limite de nosso saber, na extremidade que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro” (2018, p. 15). Portanto, é precisamente no mistério, no inefável, daquilo que não podemos apreender de forma absoluta em uma resposta definitiva, pois está na experiência, que nossa questão deve se deixar orientar. Somente nessa instância a pergunta pode ser feita, porque é o lugar onde ainda não há resposta. Desse modo, pensando o sentido na experiência, enquanto experiência de sentido, fugimos de uma definição geral que diluiria a singularidade, já que cada experiência é necessariamente singular e um sentido de experiência não pode ser repetido à outra experiência.

Portanto, nesse sentido, nossa questão será investigada a partir das obras de um pensador existencial, uma vez que:

O pensador existencial precisa de formas especiais de expressão, porque a existência pessoal não pode ser comunicada em termos de experiência objetiva. Assim, Schelling se vale dos símbolos religiosos, Kierkegaard, do paradoxo, da ironia e do pseudônimo, Nietzsche, do oráculo, Bergson, das imagens e conceitos fluidos, Heidegger, da mistura de termos psicológicos e ontológicos, Jaspers, das “cifras”, e os socialistas religiosos, dos conceitos que oscilam entre imanência e transcendência. Todos enfrentam o problema do pensamento pessoal ou “não-objetivo” e de sua expressão – essa é a calamidade do pensador existencial (TILLICH, 2009, p. 139).

Søren Kierkegaard, filósofo dinamarquês e pensador religioso, embora tenha vivido no século XIX, segundo Jon Stewart, já naquela época abordava questões que ainda hoje estão entre os problemas centrais da filosofia. Kierkegaard

criticou sua própria cultura e o seu conceito de religião no século XIX, lidando com problemas referentes ao subjetivismo, relativismo, niilismo, alienação e a falta de sentido. (STEWART, 2017, p. 18-19). Kierkegaard compreendeu seu tempo e pensou de forma profunda sobre o indivíduo e a religião, portanto “ele ainda tem algumas percepções preciosas para nós que vivemos no século XXI” (STEWART, 2017, p. 20), que queremos pensar a religião em nosso tempo.

Certas práticas ou coisas tradicionais que as pessoas fizeram por toda a vida subitamente tornaram-se obsoletas. Isso nos conduz a uma experiência de desorientação e alienação em relação à vida moderna. Tudo o que é estável parece tornar-se fugidio, e parece que não existe algo fixo a que possamos nos apegar. Esta é a situação que enfrentamos no século XXI. [...] Søren Kierkegaard viu essas mudanças ocorrendo no século XIX, e fez uma brilhante análise delas. Mesmo que Kierkegaard nunca tenha ouvido falar da internet, do Ipad ou da câmera digital, ele, não obstante, compreendeu muito bem a Modernidade. Hoje podemos ler suas obras, e elas podem nos ajudar a entender o mundo à nossa volta e nosso lugar nele (STEWART, 2017, p. 15).

Stewart descreve nosso cenário atual, um contexto no qual não conseguimos encontrar algo fixo, onde o sentido parece fugidio e onírico. Stewart insere as obras de Kierkegaard nesse contexto, no qual elas podem nos ajudar a entender nosso lugar nesse mundo inconstante. Nesse sentido, é precisamente a profundidade e a abrangência do pensamento de Kierkegaard sobre a relação entre o indivíduo e a religião, que ultrapassa seu próprio contexto, que seu pensamento nos ajuda a enfrentar os problemas levantados em nossa pergunta e pode nos acompanhar em nossa busca. Isso porque a religião em seu pensamento não se reduz à cultura ou a um corpo de doutrinas fechadas em seus ritos e tradição. Kierkegaard, pelo contrário, ataca esse conceito de religião e avança para além da instituição, indo de encontro à própria existência. Pensar a religião somente pela via cultural seria perder de vista a possibilidade de descobrirmos uma sabedoria mais profunda da existência humana, exatamente porque, no mundo contemporâneo, suas respostas à vida parecem estar obsoletas.

Tendo em vista a pergunta que orienta nossa investigação, não somente as obras de Kierkegaard são consideradas em nosso trabalho, mas também sua trajetória de vida. Contudo, não pretendemos justificar a obra de Kierkegaard ou compreendê-la de acordo com seus aspectos biográficos e psicológicos, caindo assim em uma *falácia genética*, cuja advertência aponta para um desvio de atenção da obra à biografia do autor. Se a vida de Kierkegaard é levada em consideração,

o é na medida em que ilumina determinadas questões de ordem contextual. Portanto, não queremos desconsiderar que suas obras falam por si mesmas, trata-se, no entanto, citando Jon Stewart, de integrar “o aspecto biográfico com a exposição do pensamento e dos escritos de Kierkegaard. Isto permite ao leitor apreciar suas obras de maneira mais completa por vê-las no contexto concreto de sua época e lugar” (STEWART, 2017, p. 12).

Quando pensamos em experiência e religião, estamos pensando na facticidade, na vivência e no conjunto de experiências que compõem dramaticamente essa vivência. Além das fronteiras sistemáticas, dos territórios e das prescrições metafísicas, o interesse e a influência¹⁰ de Kierkegaard correspondem à emergência de um pensamento que se volta para o concreto, para os problemas singulares e insolúveis da existência do indivíduo. É desse modo que seu pensamento se mostrou, e ainda se mostra, como um campo inesgotável de riqueza para o pensamento contemporâneo.

As obras de Kierkegaard têm sido estudadas em vários campos como, por exemplo, na filosofia, na teologia, na teoria literária e nas ciências da religião. No entanto, nenhuma área parece ser a mais adequada ou esgota todas as possibilidades de estudo sobre a obra de Kierkegaard. Além de atrair pesquisadores de diversas áreas, Kierkegaard desperta o interesse de pessoas que discordam entre si e que defendem pontos de vista extremamente opostos, tanto conservadores quanto progressistas, essencialistas e existencialistas, paradoxalmente parecem se fundamentar no pensamento de Kierkegaard (STEWART, 2017). Para Jon Stewart, essa recepção indica que “existe algo de indeterminado ou aberto nos escritos de Kierkegaard” (2017, p. 16).

Por conseguinte, é esse indeterminado que permite que suas obras se comuniquem ainda hoje com os nossos problemas mais íntimos e, ao mesmo tempo, proporcionam “uma percepção especial de suas próprias vidas e condições” (STEWART, 2017, p. 16). Estudá-lo no campo da Ciências da Religião¹¹, tratando-

10 Sua obra influenciou diretamente os pensadores do século XX em diversas áreas, para citar alguns: na Teologia, Paul Tillich e Dietrich Bonhoeffer, na Psicologia, Freud e Lacan, na Filosofia, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Hannah Arendt e Jean Paul Sartre. (GOUVÊA, 2000)

11 A interdisciplinaridade é uma característica constitutiva da área de Ciências da Religião e Teologia. A própria área de avaliação é composta por duas disciplinas distintas. Porém, além disso, cada uma dessas duas disciplinas se constitui como campo em que o diálogo com outras disciplinas e áreas de conhecimento é imprescindível ao seu desenvolvimento teórico-metodológico. Quanto ao trabalho interdisciplinar entre as duas principais disciplinas que a constituem, observa-se que a área deve manter e aprofundar o debate teórico-metodológico que tenha por objetivo garantir as

se de uma ciência interdisciplinar, mostra-se vantajoso, pois assim podemos articular tanto sua biografia, seu contexto social e suas severas críticas à Igreja, quanto seus argumentos que se utilizam de conceitos filosóficos e teológicos. Deste modo, Kierkegaard proporciona uma perspectiva mais integral da religião, uma vez que sua argumentação crítica não perde de vista o significado e o sentido que a religião ainda tem para existência do indivíduo. Portanto, o modo como pensaremos a religião no pensamento de Kierkegaard, trata-se também de lidar com o problema e discutir seu papel em um mundo “secularizado”.

O problema da racionalização e massificação das experiências singulares e a particularidade da existência estão na base da crítica de Kierkegaard à religião de sua época. As vivências concretas são estranhas aos sistemas e não se deixam capturar pelos compartimentos do conhecimento. A existência, as vivências pessoais, em seu pleno acontecer, é a condição de ruptura contra o pensamento sistematizador que adianta o porvir em suas categorias estáticas e inflexíveis. Diante disso, discutir profundamente a religião é também apontar suas possibilidades no mundo atual, sem reduzi-la à cultura, mas ressaltar sua experiência subjetiva. O escrutínio de uma análise realizada diante de uma vida de sofrimento e dúvida; o diagnóstico de um tempo permeado pela falta de personalidade e sentido, fazem despertar o interesse pela obra de Kierkegaard, uma vez que a peculiaridade de seu pensamento se constitui pelo modo como a religião pode responder os problemas da existência.

Por conseguinte, levando em consideração a preocupação primeira levantada por Camus e trazendo-a para discussão sobre a religião enquanto prospecção de sentido à vida, a presente pesquisa: *Experiência e repetição: o sofrimento e a religião em Søren Kierkegaard*, tem como principal objetivo analisar o conceito de *repetição* nas obras de Kierkegaard, assim como demonstrar o significado que a experiência da repetição, enquanto problema metafísico, reflete na falta de sentido que se mostra pela repetição retroativa (recordação); e, enquanto tarefa da existência, a repetição surge como prospecção de sentido em

especificidades epistemológicas de cada uma delas, evitando sobreposições e submissões de qualquer tipo quanto ao que concerne a metodologias e objetos próprios em cada caso. Porém, resguardado o princípio da autonomia entre ambas as disciplinas, ressalta-se a importância de que o trabalho interdisciplinar se desenvolva na área, especialmente naquilo em que abordagens teológicas e de ciência(s) da(s) religião(ões) possam vir a colaborar mutuamente na melhor compreensão dos seus objetos e no desenvolvimento da pesquisa e colaboração da área com a sociedade.” (CAPES, 2019).

sua perspectiva religiosa. É esse sentido religioso que a presente pesquisa pretende investigar, contribuindo, assim, para uma compreensão da religião¹² a partir da experiência da repetição enquanto busca de sentido.

O método de nossa pesquisa concentra-se na análise bibliográfica de cunho hermenêutico. Segundo Gil: “A pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos” (2002, p. 44). Nesse sentido, o que se propõe é a leitura, análise e sistematização dos textos referenciados de Kierkegaard e seus comentadores. Sendo o objeto de estudo as obras de Kierkegaard, torna-se necessário refazer o caminho percorrido pelo autor, isto é, reconstituir seu pensamento com base nas leituras das obras e de seu contexto, identificando o sentido do texto, a fim de compreender os conceitos mais relevantes de sua obra. Portanto, trata-se de realizar a hermenêutica filosófica de seus textos. Segundo Folscheid & Wunenburger (2006, p. 9), “pensar o já pensado é repensar, e repensar é sempre pensar”.

Posto isto, nossa entrada ao estudo das obras de Kierkegaard será a partir da obra *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, na qual Kierkegaard assume ter sido um escritor religioso desde o início de suas publicações. A obra *A repetição* é aporética, Kierkegaard não chega a definir o que é repetição. Nesse sentido, nossa análise será de forma transversal. Buscaremos em outros conceitos do autor chaves de compreensão para o conceito de repetição. A fé será um conceito fundamental para compreendermos o significado da repetição.

A repetição e *Temor e tremor* foram publicadas no mesmo dia, 16 de outubro de 1843. As obras não foram publicadas ao acaso no mesmo dia. Certamente, a compreensão de uma depende da outra. Nesse sentido, acompanhamos a provação à qual Abraão é submetido em *Temor e tremor* e Jó em *A repetição*; na primeira percebemos a fé como resposta ao absurdo, que consiste no sofrimento pelo qual Abraão passou através de seu silêncio; na segunda, percebemos o desespero do jovem poeta e sua perda de sentido, ao mesmo tempo, suas reflexões sobre a provação de Jó, que se expressa quando Jó

12 Embora Kierkegaard faça a distinção entre cristandade e cristianismo, o termo religião enquanto instituição e modo de existência, é importante enfatizar que quando falamos de religião, pensamos estritamente no Cristianismo, que era religião do autor.

é colocado à prova e é incompreendido por seus amigos. Poderemos perceber, portanto, a inter-relação entre a *fé* e a *repetição* e suas respectivas relações com a experiência religiosa para prospecção de sentido na existência.

Posto isto, quando pensamos na repetição, a pensamos de diferentes modos. A repetição também está presente em diversos níveis de compreensão na religião, por exemplo, quando falamos da experiência religiosa, a investigação nos coloca na linha do fenômeno religioso, orientada pela escola histórica-fenomenológica nos estudos da religião. Segundo, Julien Ries, na obra *A Ciência das Religiões: história, historiografia, problemas e métodos*, a experiência religiosa é a percepção do totalmente outro e acontece mediante o sagrado, sendo irredutível a qualquer outra experiência:

A orientação histórica e fenomenológica da pesquisa se voltará bem cedo às diversas religiões e iniciará o estudo do fenômeno religioso, da experiência religiosa, da experiência do sagrado. Segundo N. Söderblom, R. Otto e M. Eliade, a religião é para o homem a percepção de um "totalmente outro"; o que tem como consequência uma experiência do sagrado que por sua vez dá lugar a um comportamento *sui generis*. Essa experiência, irredutível a outras, caracteriza o *homo religiosus* das diversas culturas históricas da humanidade. Em tal perspectiva, toda religião é inseparável do *homo religiosus*, porque ela subentende e traduz a sua *Weltanschauung* (G. Dumézil). A religião elabora uma explicação do destino humano (G. Widengren) e conduz a um comportamento que através de mitos, ritos e símbolos atualiza a experiência do sagrado. Essa perspectiva tem a vantagem de levar em consideração os aspectos histórico, teológico, Sociológico e antropológico inerentes a qualquer religião. (RIES, 2019, p. 172)

O comportamento conduzido pela religião através dos mitos, ritos e símbolos pode ser entendido como repetição da origem e, por isso, atualiza o sagrado, porém devemos ter o devido cuidado quando tratamos da experiência do sagrado que é, por sua vez, irredutível às demais experiências, por isso, a experiência do sagrado é irreplicável e intransferível, portanto, inefável. Segundo Mircea Eliade, na obra *Mito e Realidade*, os mitos nas sociedades arcaicas não somente explicam o mundo e o modo como viver nesse mundo, mas “ao recordar os mitos e reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram ab origine” (ELIADE, 1972, p. 14), ou seja, é na repetição de feitos já realizados na origem do mundo, que uma determinada ação se justifica e se efetiva como realidade, por exemplo, para um soldado ser considerado herói, deve-se repetir os feitos já realizados pelos grandes heróis do passado, sobre isso,

na obra *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*, Eliade descreve esse fenômeno:

Essa repetição consciente de determinados gestos paradigmáticos revela uma ontologia original. O produto bruto da natureza, o objeto modelado pela indústria do homem, adquire sua realidade, sua identidade, mas apenas até o limite de sua participação numa realidade transcendental. O gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial. (ELIADE, 1991, p. 13)

Portanto, a realidade deve repetir um modelo transcendente. É a repetição dessa realidade que dá sentido ao mundo real. Todavia, essa realidade sagrada que reveste o mundo de significado tem seus limites quando pensamos no conceito de repetição em Kierkegaard, uma vez que pode haver situações nas quais para um herói continuar sendo herói, deve-se ter atitudes não heroicas. Podemos fazer uma alusão ao problema, comparando a situação do herói com a do cavaleiro da fé em *Temor e tremor*. O mito justifica o herói em suas ações, essa justificação é a condição para ele tornar-se herói no exato momento em que repete os feitos do mito fundador. Neste ponto, há uma diferença fundamental da experiência sobre a qual estamos analisando no pensamento de Kierkegaard, pois como veremos na provação de Abraão, que é o cavaleiro da fé, ao estar próximo de sacrificar Isaac, ele não pode justificar sua ação a partir de um mito, a partir dos feitos de seus antepassados ou pela ética da lei divina – que aqui é equivalente à realidade transcende que dá sentido ao mundo.

Nesse sentido, aqui está a novidade e a profundidade da repetição, pois, diante do sacrifício e da perda, Abraão se vê na impossibilidade de realizar a repetição para se justificar. Confrontando com a perspectiva de Eliade sobre a repetição que revela uma ontologia original, Abraão se vê em uma situação na qual ele não consegue olhar para o passado para compreender seu mundo; o passado não pode ser a referência de Abraão e o seu futuro, portanto, não está garantido. O mundo, ao invés, revela-se nesse abismo diante de algo inefável e incompreensível. Entre o assassino e o cavaleiro da fé, nota-se o limite da compreensão humana para conversão do primeiro no segundo, para ressignificação do assassino em cavaleiro da fé. Há um abismo entre o que sabemos com base na tradição, de tudo o que nos foi ensinado sobre a ética e o dever, e a situação de Abraão. Esta situação desvela uma realidade mais

fundamental que não pode ser compreendida através da aparente ordem que um sistema geral parece conferir ao mundo. Ao mesmo tempo, é entre o assassino e o cavaleiro da fé que há a experiência com o transcendente, com o sagrado, onde a verdadeira repetição é assim como a fé que faz Abraão percorrer o caminho até Moriá: um paradoxo.

Assim também se passa com o jovem da obra *A Repetição* e com sua reflexão sobre Jó, em que tudo é perdido: o mundo, a saúde e as riquezas. Tudo diante de Jó é incompreensível, seus amigos desconfiam de suas ações; Jó, porém, inocente, não se declara culpado pelo seu sofrimento. O que acontece a Jó não é reflexo de sua vida ética, mas, sim, uma provação. Todo sentido se perde quando a existência não mais corresponde ao fundamento estabelecido no passado. A ordem e a continuidade que se espera que o passado tenha para o presente, rompe com a irrupção da descontinuidade. Portanto, a perda é aqui, não apenas sobre aquilo que temos, mas sobre o que poderíamos continuar a ter; a perda, é a perda da própria continuidade e do presente. É a perda de sentido. Deste modo, Abraão e Jó são os personagens que rompem com a “ontologia original” que se sustenta na repetição definida por Eliade e tornam-se arquétipos de outro paradigma: o da fé e o da repetição, respectivamente. São os arquétipos da possibilidade de recuperação de sentido. Somente dessa forma é que podemos buscar pela experiência de sentido, já que, doravante, não podemos mais encontrá-la no passado, uma vez que deve ser encontrada na existência.

Para alcançar o objetivo proposto, a dissertação se divide em três momentos: 1) no primeiro capítulo faremos uma introdução a Kierkegaard, passando por temas que influenciaram seu pensamento e sua polêmica com a Igreja, depois abordaremos sua atividade como autor e os seus heterônomos. Isto feito, faremos uma análise da estrutura da obra *A Repetição*; no tópico seguinte será analisado a relação entre *Repetição* e *Recordação*; 2) no segundo capítulo, será analisado a experiência de Constantin Constantius em sua tentativa de realizar a repetição, depois analisaremos a perda de sentido do Jovem, e para compreender sua condição, visitaremos os conceitos de desespero e angústia; 3) no terceiro e último capítulo será analisado a segunda parte da obra *A Repetição*, assim como a relação entre os conceitos de fé e repetição, instante e repetição e amor e repetição.

O objetivo do primeiro capítulo compreende em situar a publicação da obra *A Repetição* no contexto da vida de Kierkegaard e de sua relação com a

religião. A relação das obras *A repetição* e *Temor e tremor* com a vida do próprio Kierkegaard – em particular por ter seu noivado rompido com Regine Olsen – talvez sejam, segundo Edna e Howard Hong, as mais próximas de sua vida pessoal¹³. Nesse sentido, a descrição do contexto será no intuito de lançar luz à obra heterônoma e situar a publicação. Todavia, sem esquecer de pensar os conceitos de forma independente, ou seja, de pensá-los no contexto da discussão filosófica presente na obra. Sendo *A Repetição e Temor e tremor* obras publicadas através de heterônimos, o objetivo do primeiro capítulo abrangerá explicar esse método de publicação utilizado por Kierkegaard. Será imprescindível para compreensão e o significado da repetição religiosa, contrapor a repetição e o conceito de recordação. Isto feito, estaremos preparados para exposição do segundo capítulo, cujo objetivo é analisar a experiência de Constantin Constantius. Tendo em vista que o jovem poeta perde o sentido de sua existência – na primeira versão da obra ele comete suicídio por perceber que não poderia recuperar seu amor de volta –, nossa tarefa se concentrará em explicar como o ser humano vem a perder sentido. Isso significa compreender como o ser humano é constituído para que seja possível o desespero. Compreendendo como o ser humano vem a desesperar, poderemos compreender como a repetição, em seu sentido religioso, pode vir a salvar o ser humano do desespero. Portanto, aqui chegamos no terceiro capítulo, no qual nosso objetivo consiste em explicar o conceito de repetição religiosa e como a repetição responde ao problema do desespero humano.

A repetição mecânica dos dias ou em situações extremas como as perdas de Jó, Abraão e o Jovem, em que a repetição se torna impossível, assim como a recordação, são situações presentes em cada experiência particular. Experiências que acontecem com todo ser humano, experiências que se repetem geração após geração, mas cabe a cada indivíduo realizar sua própria experiência. Assim, cada ser humano pode vir a perder o sentido. Até mesmo aquele a quem o sofrimento quase não bate à porta, não está a salvo da perda de sentido. O desespero e a falta de sentido estão presentes nas vidas mais confortáveis. Desse modo, o tema sobre a repetição pode ser encontrado em cada experiência que, inevitavelmente, sofre com uma perda similar que faz desmoronar o presente. Em

13 “De todos os escritos pseudônimos de Kierkegaard, *Temor e Tremor* e *A Repetição* são talvez os mais intimamente pessoais” (HONG, 1983, p. 8). No original: “Of all Kierkegaard’s pseudonymous writings, *Fear and Trembling* and *Repetition* are perhaps the most closely personal”

muitos casos, situações extremas podem fazer pensar que a vida, então, não vale mais a pena ser vivida por se perder o que não se pode recuperar.

Lembrando a obra de Viktor Frankl *Em busca de sentido*: “Buscas ardentemente uma resposta, queres saber o sentido do teu sofrimento e de teu sacrifício - o sentido de tua morte lenta” (FRANKL, 1987, p. 27). Viktor Frankl ressaltou que os prisioneiros dos campos de concentração que tinham sentido suportaram o sofrimento.

[...] nas palavras de Nietzsche: "Quem tem por que viver agüenta quase qualquer como". Portanto era preciso conscientizar os prisioneiros, à medida em que era dada a oportunidade, do "porquê" de sua vida, do seu alvo, para assim conseguir que eles estivessem também interiormente à altura do terrível "como" da existência presente, resistindo aos horrores do campo de concentração. E, inversamente, ai daquele que não via mais a meta diante de si em sua vida, cuja vida não tinha mais conteúdo, mas perdia o sentido de sua existência e assim todo e qualquer motivo para suportar o sofrimento (FRANKL, 1987, p. 48-49).

Essa experiência de extremo sofrimento fez com que muitos perdessem o motivo para viver. Aqueles que perderam o sentido, perderam o esteio do sofrimento. Aqueles que tinham o porquê viver suportaram o sofrimento, uma vez que nem os horrores dos campos foram mais fortes que o sentido que os fez suportar. A pergunta sobre o sentido é a pergunta mais fundamental; quem tem sentido pode recuperar a vida. O sentido não é uma mera preocupação como as outras, mas é o que o ser humano sente enquanto preocupação última. Segundo Paul Tillich (1985, p. 6-11), os seres humanos, além das preocupações relativas à sobrevivência material, têm preocupações espirituais. Estas referem-se àquilo que nos toca incondicionalmente. Nesse sentido “O homem, num ato direto, pessoal e central, é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem” (TILLICH, 1985, p. 11). Segundo Jonas Roos:

Tal preocupação não deve ser entendida como uma preocupação a mais em meio a uma série de preocupações. Ela despoja todas as outras preocupações de sua significação última, transformando-as em preliminares; é incondicional, colocando-se para além dos limites ou condicionamentos de caráter, desejo ou circunstância. Justamente por isso também é total, na medida em que nenhuma parte do indivíduo ou do mundo fica excluída dela. Importante compreender, neste contexto, que a preocupação última transcende todas as preocupações preliminares, mas não as elimina, antes perpassa todas elas dando-lhes sentido (ROOS, 2019, p. 21)

Portanto, encontrar sentido significa estar tomado pela preocupação última, de tal modo que essa preocupação dê sentido a todas outras preocupações que fazem parte da vida humana. Aqueles que encontram sentido no campo, encontram sentido no último lugar onde ele poderia brotar, mas também no único lugar onde poderia nascer: na interioridade. Assim, todas as outras preocupações foram sustentadas pelo sentido último, fazendo-os suportar o sofrimento.

Tendo como base a experiência da repetição, podemos compreender a experiência enquanto experiência fáctica, assim como Heidegger tematiza na obra *Fenomenologia da vida religiosa*:

A experiência da vida é mais do que ser mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fáctica da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [Welt] é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver). (HEIDEGGER, 2014, p. 15-16)

A experiência fáctica da vida é o vivido, a ação e reação do homem diante de sua experiência no mundo. Posto isto, compreende-se que “a filosofia não pode limitar-se a iluminar a vida na sua contingência fáctica, uma vez que a função da Filosofia é manifestar o sentido da vida, a vida do homem” (Mac Dowell apud Valls, 2012, p. 3). Por conseguinte, esta compreensão fundamenta nossa perspectiva. A vida não está sendo colocada como objeto, nem as obras estão isoladas da vida, tratando-as como um sistema fechado de conceitos. Nossa abordagem, implica em perceber a vida baseando-se em sua facticidade, em sua própria possibilidade, pois somente recorrendo à vida em seu próprio acontecimento, ou seja, em sua experiência vivida enquanto busca de sentido, podemos compreender o sentido profundo da repetição à existência. Porque em última instância, o que está em jogo na repetição é o próprio sentido da vida.

Grande parte das pesquisas sobre a religião no pensamento de Søren Kierkegaard, acontece mediante a obra *Temor e tremor* e o embate entre a fé e a razão. Pretende-se aqui, porém, dar mais atenção à obra *A repetição*, relacionando transversalmente com os outros conceitos do autor, e contribuir para compreensão da experiência religiosa a partir da repetição. A partir da discussão sobre o tema no campo das Ciências da Religião, espera-se pensar a religião no âmbito da experiência e da constituição de sentido. Assim, pensar na religião que não se

esquece da temporalidade e da experiência, mas é antes a possibilidade de sentido para esta. No entanto, não esquecendo, também, da eternidade, que é critério para retomar a temporalidade e o mundo subjetivo. Desse modo poderemos responder à questão colocada. Essa compreensão, portanto, ocorre através da experiência que sintetiza na existência a eternidade e a temporalidade pela repetição.

CAPÍTULO I REPETIÇÃO E RECORDAÇÃO

“De tudo escrito, amo apenas o que se escreve com o próprio sangue. Escreve com sangue: e verás que sangue é espírito.”

Friedrich Nietzsche

“Morte e inferno: posso fazer abstração de tudo, salvo de mim mesmo. Não posso me esquecer de mim nem quando durmo. (...)”

Søren Kierkegaard

1.1 Kierkegaard: breve introdução sobre sua vida e contexto.

A obra *A Repetição*, de 1843, foi publicada por Kierkegaard sob o heterônimo Constantin Constantius. O fato da publicação ter sido feita sob um heterônimo deve ser considerado desde o início para nossa interpretação do conceito de *repetição*. A publicação sob heterônimo levanta algumas questões fundamentais: podemos tomar a ideia do heterônimo como uma ideia do próprio Kierkegaard? Ou a ideia de repetição, como pensada na obra, é própria do heterônimo e não tem relação com as demais obras do autor? Como podemos pensar a repetição no *corpus* kierkegaardiano? Num primeiro momento podemos perceber que compreender a relação e a dinâmica dos heterônimos com o propósito de Kierkegaard, enquanto autor, é essencial para iniciarmos nossa investigação sobre o significado da repetição. Desse modo, tendo em vista contextualizar o pensamento de Kierkegaard, neste capítulo trataremos de realizar uma breve introdução sobre sua vida, suas influências e contexto. Depois analisaremos a construção dos heterônimos relacionando com o propósito de

Kierkegaard enquanto autor. Por fim, será contextualizado a publicação da obra *A repetição*, o problema da repetição e sua relação com a recordação.

Michael Pedersen Kierkegaard (1756-1838), pai de Søren Kierkegaard, nasceu em uma fazenda próxima à igreja, na aldeia de Sædding, na Jutlândia. O sobrenome “Kierkegaard” é oriundo dessas fazendas localizadas aos arredores da igreja¹⁴ e foi adotado como sobrenome pelo pai de Michael, Peder Christensen Kierkegaard (1712-1799), para enfatizar o local de onde ele e a sua família eram (GARFF, 2007, p. 3). Michael, seguindo os passos do pai, trabalhava como camponês e vivia em condições precárias e em extrema pobreza. Devido a essas condições, ainda muito jovem, “solenemente amaldiçoou Deus, e por toda a vida foi perseguido pelo sentimento de culpa devido a este incidente” (GOUVÊA, 2000, p. 25).

Após esse episódio, quando Michael tinha 12 anos, mudou-se da Jutlândia para Copenhague. Niels Seding, tio materno de Michael, convidou-o para juntar-se a ele no comércio de lã, em Copenhague. Michael foi treinado por seu tio nos negócios e tornou-se seu herdeiro (GOUVÊA, 2000, p. 26). Depois de algum tempo conseguiu abrir seu próprio negócio e ficou rico como comerciante¹⁵ (STEWART, 2017, p. 23). Michael era pietista e frequentou, em Copenhague, a congregação da Irmandade Morávia, sendo leal à Igreja de Estado e a J. P. Mynster, que foi seu pastor na época (GOUVÊA, 2000). Michael era meditativo, melancólico, carregava a culpa de ter se revoltado contra Deus e esperava que fosse castigado. Sobre isso, Kierkegaard comenta:

14 Em dinamarquês “Kirkegaard” significa “cemitério”, de acordo Joakim Garff: “No linguajar comum as duas fazendas foram chamadas de ‘cemitérios’ por causa de suas proximidades com a Igreja [...] No começo a grafia normal era simplesmente ‘Kirkegaard’, mas depois de um tempo evoluiu para ‘Kierkegaard’, e esta grafia talvez contenha um eco leve de como o nome soava no dialeto da Jutlândia” (GARFF, 2007, p. 3, tradução própria). Na edição consultada: “In common parlance the two farms were termed “churchyards” because of their close proximity to the church [...] In the beginning the normal spelling was simply ‘Kirkegaard’, but after a time it evolved into ‘Kierkegaard’, and this spelling perhaps contains a faint echo of how the name sounded in the dialect of Jutland.”

15 Um fato histórico importante corroborou para que Michael Kierkegaard fizesse fortuna, segundo Gouvêa: “O pai de Kierkegaard era um comerciante astuto. Ele havia feito investimentos seguros antes dos dias da bancarrota do Estado dinamarquês de 1813 – apenas dois meses antes do nascimento de Kierkegaard – que trouxe a ruína financeira à maioria das famílias abastadas da Dinamarca. A crise econômica foi uma consequência da guerra com a Inglaterra e o bombardeio de Copenhague em 1807. A guerra entre a Inglaterra e Copenhague foi uma consequência do apoio dinamarquês a Napoleão. [...] O pai de Kierkegaard saiu-se disso como um homem muito rico. A fortuna de seu pai permitiu ao jovem Kierkegaard viver sem um trabalho regular e dedicar a vida a sua obra” (GOUVÊA, 2000, p. 28).

Que pavoroso para o homem que, como menino cuidando de carneiros nas campinas de Jylland, sofrendo dores, faminto e exausto, certa vez pôs-se sobre uma colina e amaldiçoou Deus – e o homem era incapaz de esquecer isto quando já tinha oitenta e dois anos (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2000, p. 26)

O primeiro casamento de Michael foi com Kirstine Røyen, ela morreu em 1796 e não deixou filhos. Michael casou-se novamente com Anne Sørensdatter Lund, com quem teve sete filhos, o mais novo foi Søren Aabye Kierkegaard, nascido em 5 de maio de 1813 (GOUVÊA, 2000, p. 26). Michael era um homem religioso e educou seus filhos na tradição do cristianismo luterano. Além da educação religiosa, quando criança, Kierkegaard frequentou a Escola da Virtude Cívica, onde estudou os clássicos e aprendeu grego e latim. Após concluir seus estudos, foi admitido na Universidade de Copenhague, onde escreveu sua tese *O conceito de ironia*, defendida em 1841. Acredita-se que os filhos de Michael herdaram os traços de sua personalidade depressiva, resultado da sua obsessão pelos próprios pecados (STEWART, 2017, p. 24-26).

Influenciado pela religiosidade de seu pai, Kierkegaard percebe a radicalidade da precariedade do ser humano, seu pecado, sua angústia e seu desespero, bem como a radicalidade do juízo de Deus para com o ser humano pecador. Essa percepção nunca será abandonada por ele. No entanto, esse entendimento será contrastado com o Deus do amor, do perdão e da graça. (ROOS, 2007, p. 14)

Michael acreditava que, em decorrência dos seus pecados, toda sua família estava sob uma maldição (GOUVÊA, 2000, p. 33). Kierkegaard, quando tinha apenas 6 anos, em 1819, perde o quinto irmão, Søren Michael. Após três anos, a irmã mais velha Maren Kristine morre, em 1822, aos 25 anos. Em 1832, morre outra irmã, Nicoline, com 33 anos. A partir desse momento, o luto não cessou na família de Kierkegaard. Em 1833, Niels Andreas, morre aos 24 anos. Um ano após, no dia 30 de julho de 1834, Kierkegaard perde sua mãe, e ainda no mesmo ano, em 29 de dezembro, falece sua irmã predileta, Pétrea. Portanto, Michael viu duas esposas e cinco de seus filhos morrerem, o que acentuou ainda mais sua crença que uma maldição pairava sobre a família, como resultado de seus pecados da juventude. Michael esperava ver todos seus filhos morrerem, chegou a aconselhar Kierkegaard a preparar-se para morrer cedo (GOUVÊA, 2000, p. 26-33).

Kierkegaard perdeu 5 dos 6 irmãos, além de seu pai e mãe. Sobre seu pai, Kierkegaard escreveu várias passagens em seus diários e dedicou grande parte dos *Discursos edificantes* à memória do pai. Em seus diários podemos ler:

Meu pai morreu na quarta-feira (8), às duas da madrugada. Eu queria profundamente que ele vivesse ainda dois anos e vejo em sua morte o último sacrifício que seu amor fez por mim, porque não morreu para mim, mas por mim, para que eu possa, se ainda for possível, fazer qualquer coisa. De tudo o que me deixou, sua lembrança, sua imagem transfigurada, não pela minha fantasia (esta não é necessária para isso), mas por tantos traços particulares dos quais tenho conhecimento – é, para mim, a coisa mais preciosa, a que devo esconder do mundo com o maior cuidado: porque sinto claramente que neste momento só existe um (Emil Boesen) a quem posso falar sinceramente de meu pai, como de um “amigo fiel” que ele foi (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 17)

Embora durante um tempo de sua vida Kierkegaard tenha se afastado do pai¹⁶, podemos ler na passagem citada que Kierkegaard sempre o considerou como um amigo fiel¹⁷. Já sobre a mãe de Kierkegaard, Anne, sabe-se muito pouco. No entanto, Martensen, que chegou a ser professor de Kierkegaard, fez um relato no qual é possível notar que, embora tenha-se pouco conhecimento sobre a relação de Kierkegaard com a mãe, uma profunda ligação existia entre ambos, a qual pôde ser vista na profunda tristeza que a mãe de Martensen percebeu em Kierkegaard ao perder mãe:

Minha mãe me contou que, enquanto eu estava no exterior, ele costumava procurá-la para saber notícias sobre mim. Além disso, ela relatou algo que não deixarei de mencionar aqui, que de vez em quando ele ficava e sentava com ela por um tempo e que ela sentia muito prazer em sua conversa. Certa vez, ele entrou em profunda tristeza e disse a ela que sua mãe havia morrido. Minha mãe confirmou repetidamente que nunca em sua vida (e ela não tinha pouca experiência) tinha visto um ser humano tão profundamente angustiado como S. Kierkegaard estava com a morte de sua mãe. Disto ela sentiu que poderia concluir que ele devia ter uma

16 Kierkegaard, durante sua vida universitária, levou uma vida oposta da educação religiosa que recebera. Segundo Gouvêa: “Kierkegaard tornou-se uma figura popular nas ruas e cafés [...] viveu prodigamente e acumulou altas dívidas nos cafés, nas lojas, com seu alfaiate, e nas livrarias de Copenhagen (GOUVÊA, 2000, p. 31). Essas atitudes deixaram Michael preocupado, “A vala entre Kierkegaard e seu pai estava ficando muito larga, e ele saiu da casa paterna” (GOUVÊA, 2000, p. 31).

17 Segundo Gouvêa: “O profundo amor e admiração de Kierkegaard a seu pai é evidente não apenas nos diários, mas também em sua obra, particularmente nas dedicatórias (GOUVÊA, 2000, p. 35).

sensibilidade extraordinariamente profunda¹⁸ (MARTENSEN, 1996, p. 588, tradução própria).

A vida o fizera crescer nessa atmosfera de morte iminente, o que parece ter aguçado ainda mais sua sensibilidade e o deixado mais próximo da vida – embora possamos dizer isso somente enquanto conjectura. Segundo Stewart: “A morte precoce de seus irmãos fez com que uma sombra de melancolia pairasse sobre o lar de sua família (STEWART, 2017, p. 26). Mesmo tendo sido influenciado pela religiosidade do pai, Kierkegaard, em algumas ocasiões, como aponta Garff, tentou desconstruir essa ideia de um Deus vingativo:

Nós podemos assumir que o jovem Søren Aabye conhecia aspectos do passado de seu pai e que ele tinha ouvido falar sobre sua maldição ao Senhor na charneca. Nesse caso ele certamente teria feito o que pudesse para assegurar ao velho que as mortes na família foram atribuídas a causas naturais: que Søren Michael morreu de hemorragia cerebral, Maren Kirstine de convulsões, Nicoline Christine e Petrea Severine de complicações de parto, Niels Andreas de tuberculose; que sua primeira esposa morreu de pneumonia, sua segunda de tifo. O estudante de teologia teria sido capaz de citar tudo isso como evidências de por que as mortes não foram obra de um Deus vingativo que exigiu pagamento por uma transgressão da infância de muito, muito tempo atrás¹⁹ (GARFF, 2007, p. 346, tradução própria)

Contudo, o pai de Kierkegaard não se deixou convencer. De acordo com Gouvêa “Era um choque para Kierkegaard que seu pai vivesse em tal inquietação e falta de paz interior apesar de toda a sua religiosidade” (2000, p. 33). Nos diários, em janeiro de 1836, Kierkegaard relata: “Na verdade, é muitas vezes triste e deprimente quando se quer realizar algo nesta vida por meios de palavras, e ainda no final vê que não conseguiu nada e que a pessoa em questão se atenha

18 Na tradução consultada: “My mother has told me that while I was abroad, he quite often came to her for news of me. In addition, she related something I will not fail to mention here, that from time to time he stayed and sat with her a while and that she took great pleasure in his conversation. Once he came in deep sorrow and told her that his mother had died. My mother has repeatedly confirmed that she never in her life (and she had had no little experience) had seen a human being so deeply distressed as S. Kierkegaard was by the death of his mother. From this she felt she could conclude that he must have an unusually profound sensibility.”

19 Na tradução consultada: “We may assume that young Søren Aabye knew aspects of his father’s past and that he had heard about his cursing the Lord out on the heath. In that case he would surely have done what he could to reassure the old man that the deaths in the family were attributable to natural causes: that Søren Michael had died of a brain hemorrhage, Maren Kirstine of convulsions, Nicoline Christine and Petrea Severine of complications from childbirth, Niels Andreas of tuberculosis; that his first wife had died of pneumonia, his second of typhus. The theological student would have been able to cite all this as evidence for why the deaths were not the work of a vengeful God who demanded repayment for a childhood transgression of so long, long ago. ”

obstinadamente aos seus pontos de vista”²⁰ (KIERKEGAARD apud GARFF, 2007, p. 346, tradução própria). Gouvêa acentua que durante o período em que Kierkegaard havia deixado a casa do pai, aquele mesmo tempo em que deixou-se levar pelos prazeres, Kierkegaard escreveu nos diários sobre o cristianismo e sobre os cristãos com distanciamento crítico e indiferença. As entradas no diário também indicavam “frequentes bebedeiras, possivelmente uma visita a um bordel, e pensamentos sobre suicídio” (GOUVÊA, 2000, p. 32). No entanto, Gouvêa ressalta que não há relatos claros sobre qualquer excesso da parte de Kierkegaard e que o possível incidente sexual nunca tenha ocorrido²¹ (GOUVÊA, 2000, p. 32). A relação entre Kierkegaard e a religião é complexa e envolve sua educação, seu contexto cultural, suas experiências e sua busca pessoal. Acredita-se que, em 1838, Kierkegaard, aos vinte e cinco anos, teria tido uma experiência religiosa. No diário, no dia 9 de maio de 1838 às 10h30, Kierkegaard escreve:

Há uma alegria indescritível que arde através de nós tão inexplicavelmente quanto a exclamação do apóstolo salta sem razão aparente: “Exultai, e novamente digo, Exultai. ” – não uma alegria por isto ou aquilo, mas o brado da alma inteira “com a língua e a boca e do fundo do coração”: “Eu exulto pela minha alegria, por, em, com, sobre, para e com minha alegria [...]” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2000, p. 34)

Gouvêa diz que a entrada pode ser significativa porque Kierkegaard indica a hora, pois nisto também a entrada é única (GOUVÊA, 2000, p. 34). Embora não seja fácil compreender o que ocorria com Kierkegaard naquela época, há outras passagens que indicam o interesse de Kierkegaard em retornar ao cristianismo de um modo mais íntimo: “Vou agir em direção a uma relação muito mais íntima com o cristianismo, pois até agora tenho estado completamente fora dele” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2000, p. 35). Nesse mesmo período Kierkegaard se reconciliou com o pai, que veio a falecer em 9 de agosto de 1838

20 Na tradução consultada: “Truly, it is often sad and depressing when one wants to accomplish something in this life by means of words, and yet in the end sees that one has accomplished nothing and that the person concerned stubbornly sticks to his views. ”

21 Esse período foi também para Kierkegaard um momento de conhecimento: “[...] em vão procurei uma âncora no mar sem limites do prazer assim como nas profundezas do conhecimento; eu senti a força quase irresistível com que um prazer estende a mão ao seguinte; eu senti o entusiasmo falso que ele é capaz de produzir; eu também senti o tédio, o despedaçamento que segue em seus calcanhares. Eu provei dos frutos da árvore do conhecimento e várias vezes me deleitei em seu sabor. Mas esta alegria foi apenas no momento do conhecimento e não deixou marcas profundas em mim” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2000, p. 31). É importante ressaltar que o entusiasmo de Kierkegaard pela literatura, pela música e pela ópera e o teatro, foram interesses que ele jamais criticou e abandonou (GOUVÊA, 2000, p. 31).

(GOUVÊA, 2000, p. 35). Portanto, se por um lado há passagens que acentuam certa aversão ao cristianismo e aos cristãos, também há em seus diários, passagens que indicam a aproximação de Kierkegaard com o cristianismo. Essa relação ainda continuará em sua vida como autor. Kierkegaard irá criticar aspectos da Igreja estatal e ressaltará a relação entre o indivíduo e o cristianismo. Essa busca pela verdade subjetiva, da relação pessoal com o cristianismo, foi despertada em Kierkegaard ainda quando jovem.

Em seus diários há o registro de uma carta de 1º de agosto de 1835, possivelmente nunca enviada, ao cunhado de sua irmã Petrea Severine, que expressa a fundamental importância para Kierkegaard de descobrir a própria verdade, a verdade que se encontra em sua interioridade. O cunhado de sua irmã era cientista e estava vivendo no Brasil. Naquele ano, Kierkegaard passou o verão no litoral de Gilleleje, ao norte de Sjælland (GOUVÊA, 2000, p. 33), e ficara impressionado com os relatos do cunhado de sua irmã sobre o Brasil, isso o despertou profundamente, gerando interesse em buscar algo pelo qual viver: “como eu estava interessado em sua descrição sobre sua estadia no Brasil [...] Algo assim sempre toca a qualquer homem com calor e sentimento... aos jovens, que por enquanto só sonham com o seu destino” (KIERKEGAARD apud GOUVÊA, 2000, p. 33). Sobre esse acontecimento, Gouvêa comenta: “[...] de certa forma, o ambiente brasileiro é parcialmente responsável por criar em Kierkegaard a seriedade, a voluptuosidade, e o maravilhamento que caracterizaria sua relação com sua própria tarefa como autor cristão” (GOUVÊA, 2000, p. 33-34).

Desde cedo, a questão para Kierkegaard sobre o sentido pelo qual sua vida deveria se guiar, levou-o a rejeitar as verdades objetivas e exteriores, assim como parte do cristianismo que ele havia conhecido até então. Na carta, podemos ler:

O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que eu vou fazer, não sobre o que devo fazer. É uma questão de entender meu destino, e ver o que a Divindade realmente quer que eu faça; o importante é encontrar uma verdade que seja uma verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer [...]. Que propósito haveria nesse caso se eu descobrisse uma assim chamada verdade objetiva ou se eu me dedicasse a explorar os sistemas dos filósofos? E que propósito haveria nesse caso em conceber uma teoria do Estado ... na qual eu mesmo não habito, mas meramente exibido para outros verem? [...]. Que propósito haveria em ser capaz de expor o sentido do cristianismo, de explicar muitos fatos isolados, se isso não tiver qualquer sentido mais profundo

para mim e para minha vida? (KIERKEGAARD apud STEWART, 2017, p. 52)

Stewart enfatiza que nessa passagem Kierkegaard já reconhece que o cristianismo não pode ser visto como algo voltado para fora, como algo externo que possui mais uma verdade objetiva como as outras. Uma vez que o próprio Kierkegaard em sua descrição sobre a verdade objetiva também inclui o cristianismo, de nada adiantaria descobrir essa verdade se ele não tivesse uma relação subjetiva e interior com ela (2017, p. 52-53).

O contraste entre a verdade objetiva e subjetiva e sua relação com o cristianismo, podemos ler como resultado de sua influência paterna e cultural e o descobrimento de uma verdade mais fundamental do cristianismo. Kierkegaard relata que, em sua infância, a religião fora para ele uma loucura e que teve uma severa educação cristã. Em *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*, diz: “Criança, recebi uma educação cristã rigorosa e austera que foi, para perspectivas humanas uma loucura ” (KIERKEGAARD, 2002, p. 72). Mesmo tendo recebido uma instrução religiosa austera, Kierkegaard diz:

Que há de espantoso se, em certas épocas, o cristianismo me tenha parecido a mais inumana crueldade, se bem que nunca, mesmo quando dele mais afastado estive, o tenha deixado de respeitar, firmemente resolvido, sobretudo se não optasse por tomar-me cristão, a nunca iniciar alguém nas dificuldades que conheci e que jamais encontrei nas minhas leituras, nem ouvi tratar. Mas nunca cortei com o cristianismo e nunca o reneguei; nunca pensei em atacá-lo; não, desde o tempo em que pude pensar com o uso das minhas forças, resolvera firmemente tudo fazer para o defender ou, em todo caso, para o apresentar sob a sua forma verdadeira (KIERKEGAARD, 2002, p. 73)

Portanto, Kierkegaard encontrou uma verdade mais profunda no cristianismo. É esse cristianismo, diferente daquele que conhecera em sua infância, que Kierkegaard buscou pensar e expor em suas obras; no entanto, com todo cuidado para não deturpar a “verdadeira forma do cristianismo”, uma vez que sua exposição, de um modo coerente, não foi objetiva e direta. A partir dessa breve exposição de sua vida, o que é importante salientar é sua relação com a religião a partir de suas experiências pessoais e sua coerência como pensador comprometido existencialmente com as consequências de seu pensar.

Otto Friederich Bollnow, na obra *Filosofia Existencial*, faz a distinção entre duas formas de pensar: o pensador abstrato e o pensador existencial. O

pensador abstrato é o pensador ou filósofo que se move em uma zona de pensar puro, ou seja, não atende às particularidades, às necessidades e aos pressupostos do existir. O pensador existencial, pelo contrário, se volta para os problemas das dificuldades da particularidade. Nesse sentido, o pensamento se encontra a serviço da existência. Essa concepção de existência que está na base da Filosofia Existencialista se refere à particularidade de uma vivência que se distingue de todas as outras (BOLLNOW, 1946, p. 13-17). Nesse sentido, Kierkegaard foi um pensador existencial²², uma vez que não apenas se preocupou com os conceitos, mas também com a pertinência que esses conceitos têm à existência.

Exatamente pelas suas dores de alma, Kierkegaard leva esta “autoscopia” a proporções absolutamente alarmantes. Confessa que seus dias e noites compunham uma única e compacta reflexão. Seu viver se constituía em “escutar o murmúrio de seus pensamentos, coincidir com o ritmo de sua vida interior. ” Daí a afeição pela vida solitária, até gostando de se encontrar abandonado de amigos. O silêncio, diz, “é-me benéfico, porque me ensina a fixar o olhar em meu eu, estimula-me a captar esse eu que é meu, a manter-me fixo no meio da mutação infinita da vida, a trazer até mim o espelho côncavo em que antes buscava aprisionar a vida de fora de mim”. Isso porque a exigência Kierkegaardiana era terrível. Não a comum e tácita aspiração a dias alegres, mas a necessidade quase mórbida de ir até o final de si mesmo, transcendendo-se. (MORAIS, 1990, p. 13-14)

22 É comum Kierkegaard ser rotulado como o pai do existencialismo. Gouvêa (2000, p. 70-76), discorda dessa paternidade. Para argumentar contra a alegação de paternidade, Gouvêa aponta as diversas diferenças essenciais entre os pensadores do existencialismo e o pensamento de Kierkegaard, para citar alguns exemplos: “Por existencial, Kierkegaard se referia ao pensamento que não esquece jamais que aquele que pensa é um ser humano existente, contrariamente a um idealismo abstrato e especulativo. Ele queria dizer, com o termo ‘existencial’, viver e pensar subjetivamente contra a mera observação objetiva da realidade (que pode ser boa para as ciências naturais, mas não para as humanidades, a ética e a religião) [...] a importante ênfase de Kierkegaard sobre a existência pode não ter sido proposta com a intenção de diminuir a essência, como os existencialistas por vezes alegam. Mais provavelmente Kierkegaard queria manter a tensão dialética entre existência e essência” (GOUVÊA, 2000, p. 74-75). Além disso, Gouvêa também argumenta que não faria sentido identificar o pensamento de Kierkegaard com o existencialismo, uma vez que Kierkegaard nunca quis dar início a uma escola filosófica ou propor um sistema. Mesmo assim, Gouvêa acentua que há temas cruciais para Kierkegaard que também os são aos existencialistas, por exemplo: a ênfase dada ao indivíduo, as escolhas e a responsabilidade pelas próprias ações. Todavia, o que Kierkegaard faz com essas ideias é bem diferente do que Sartre faz com elas (GOUVÊA, 2000, p. 73). Argumentar sobre se Kierkegaard pode ou não ser considerado pai do existencialismo vai além dos propósitos deste texto. No entanto, assim como podemos identificar Descartes e Leibniz com o racionalismo, por compartilharem e enfatizarem certos aspectos em suas respectivas filosofias, também podemos dizer que, mesmo o pensamento de Kierkegaard diferenciando-se dos pensadores existencialistas, de uma forma ou de outra Kierkegaard fora importante a esses pensadores e os influenciou de alguma maneira; seja pela ênfase dada à existência ou o próprio compromisso de Kierkegaard com a sua própria vida (enquanto busca de propósito como vimos na carta de 1835), o pensador dinamarquês pode ter acentuado o que depois viera a ser cunhado de existencialismo, mesmo não tendo tido essa pretensão e seu pensamento se diferenciando de seus posteriores.

Kierkegaard, “Psicólogo, ele escreve com sangue e com a melancolia²³ que caracteriza os homens de gênio” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 9). Escreveu com o próprio sangue e também com entusiasmo e alegria, pois, como se sabe, “Søren Kierkegaard costumava sair à rua todos os dias para mergulhar no mundo dos humanos” (VALLS, 2013, p. 8). É a sua alegria e dor, sendo no fundo um só sentimento, que caracteriza a unidade de sua escrita distinta, de seu pensamento arguto que tinha como fundamento uma percepção profunda sobre a existência humana e a religião. A tarefa terrível é ser transparente o suficiente para perscrutar a dor e levá-la às últimas consequências, ir até o final de si mesmo no sofrimento, encontrar a si mesmo na verdade, pois “o conhecimento de coisas externas é irrelevante sem o conhecimento de si mesmo como sujeito” (STEWART, 2017, p. 53).

Portanto, o pensar existencial está atrelado à experiência própria da particularidade, e o seu pensar é engendrado por essa vivência, cujo pensamento só pode ser encontrado mediante a interioridade. Deste modo, o pensamento está comprometido com a existência e todo seu interesse encontra-se nela. Toda preocupação do pensador existencial está voltada para um modo de existir, e esse modo de existir é intrasferível. O pensamento especulativo não acompanha a singularidade dessa existência, pois somente aquele que faz a experiência, encontra nessa mesma experiência o seu próprio pensar. Como observamos o que foi fundamental para Kierkegaard, o que o guiou em sua existência, foi encontrar a verdade pela qual pôde viver e morrer, e essa verdade relaciona-se com o cristianismo.

Por sua obra possuir essa singularidade, talvez tenha escrito em seus diários:

²³Segundo Alvaro Valls, em dinamarquês melancolia chama-se “*Tungsind*, ou seja, espírito (ânimo) pesado, enquanto há também *Letsind*, ânimo leve, ligeiro, leviano: maníaco” (VALLS, 2013, p. 20). Valls afirma que os dois conceitos (*Tungsind* e *Letsind*) são complementares e apresentam-se na mesma pessoa. Como na primeira parte de *Ou-Ou: um fragmento de vida*, nos aforismas do esteta. “De fato, depressão melancólica e entusiasmo maníaco revezam-se dinamicamente nos textos, em variados gêneros, do pseudônimo A, descrito como *um jovem esteta* [...] A melancolia imobiliza, como a um peão de xadrez, não dá vontade de fazer nada, produz uma lassidão, uma preguiça tão grande como a de Macunaíma e qualquer coisa que se faça acaba em arrependimento [...] O melancólico não vê sentindo nenhum em sua vida, tornada amarga” (VALLS, 2013, p. 20-23). Portanto, melancolia é um termo utilizado por Kierkegaard para demonstrar um estado de espírito e é diferente de outros conceitos do autor como *angústia* e *desespero*.

Após a minha morte, ninguém encontrará em meus papéis (este é o meu consolo) um só esclarecimento sobre o que propriamente ocupou a minha vida. Não se encontrará em meu íntimo o texto que tudo explica. Muitas vezes, aquilo que o mundo consideraria como bagatela apresentava uma importância considerável para mim, o que, por sua vez, considero uma futilidade, desde que se extraia a nota secreta que é a chave de tudo. (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 24)

A existência não se explica como um conceito. E é nesse limite que vemos as obras de Kierkegaard. Encontrar o que tudo explica é impossível e talvez aqui esteja algo de valor para nosso tempo. Ao se opor aos sistemas metafísicos e às teorias que submetem a vida particular do indivíduo a conceitos abstratos, os quais pretendem fornecer uma resposta última à existência, Kierkegaard é um pensador de limite e é nesse limite que ele quebra com o primado da razão, como fundamento de respostas aos problemas mais frágeis da vida.

Por conseguinte, é no cristianismo, como pensado por Kierkegaard, que essas questões fundamentais da existência poderão encontrar a possibilidade de sentido, uma vez que é no cristianismo que a verdade ganha corpo. Segundo Stewart: “A questão da relação pessoal, interior, subjetiva com o cristianismo é, para Kierkegaard, uma verdade muito mais profunda e importante do que todas as verdades externas, objetivas que possam ser estabelecidas” (STEWART, 2017, p. 54). Nesse sentido, antes que essa relação com a verdade possa ocorrer, o indivíduo deve preparar-se:

Kierkegaard afirma que o sujeito deve primeiramente começar com ceticismo ou “ironia” para percorrê-lo, e escreve: “O verdadeiro saber começa com um não saber (Sócrates)”. Depois que a crença de um indivíduo foi abalada pelo método socrático, ele está apto a identificar suas próprias verdades subjetivas. O sujeito deve começar a partir daquilo que Kierkegaard chama de “não saber”, para que seja liberto das crenças tradicionais nas quais ele foi criado e com as quais viveu por toda a vida (STEWART, 2017, p. 53).

Por isso Kierkegaard, amparado pela ironia socrática, não deixou de fazer suas críticas à Igreja de seu contexto. Portanto, antes de relacionar-se com a verdade, o indivíduo precisa saber que está na “não verdade”, no “não saber”. Tendo a consciência da sua condição, então o indivíduo poderá relacionar-se subjetivamente com a verdade. Esse processo envolve a categoria da repetição. Não poderá haver repetição se não houver essa relação interior e subjetiva com a verdade.

Kierkegaard criticou à cristandade, já que notava que a Igreja impossibilitava o cristianismo e, nesse sentido, dificultava a relação pessoal com o cristianismo e a possibilidade de transformação existencial. Doravante, passamos à análise da relação de Kierkegaard com a Igreja, a fim de clarificar este ponto.

No século XIX, na Dinamarca, Kierkegaard dirigiu severas críticas à cristandade²⁴; ao modo como o cristianismo era compreendido e vivenciado pela sociedade dinamarquesa, na Igreja Luterana de Estado. Contudo, essas críticas nem sempre aparecem em suas obras de forma direta, como acontece, por exemplo, em sua última obra *O Instante*, em que o ataque é explícito. Isso porque, inspirando-se em Sócrates²⁵, sua atividade como autor não tinha o objetivo de propor diretamente um sistema em que o leitor devesse acreditar²⁶, é justamente a essa forma positiva de proposta que Kierkegaard se opõe. Sócrates dizia que nada sabia e exortava as pessoas que acreditavam conhecer determinado assunto, conduzindo-as à aporia; a intenção de Sócrates era provocar essas pessoas e fazê-las refletirem sobre suas crenças, fazendo com que elas mesmas pudessem chegar à verdade.

Assim como Sócrates que perambulava por Atenas, exortando seus cidadãos, Kierkegaard caminhava pelas ruas de Copenhague puxando conversa com qualquer pessoa. Independentemente da idade e da classe social, envolvia-se

24 É importante apontar que cristandade e cristianismo não são sinônimos. Por isso, quando Kierkegaard faz críticas à cristandade, ele não está se opondo ao cristianismo. A cristandade refere-se à igreja oficial do Estado. Nas palavras de Kierkegaard: “Toda a pessoa dotada de um pouco de discernimento que considere com seriedade o que se chama a cristandade, ou o estado de um país dito cristão, deve, certamente, bem depressa cair numa grande perplexidade” (KIERKEGAARD, 2002, p.37). Portanto, o país que se diz cristão cai na perplexidade de viver na ilusão de ser cristão, pois o cristianismo da cristandade não corresponde ao cristianismo do Novo Testamento; o cristianismo da cristandade seria a deturpação do cristianismo pelo Estado e a Igreja. Talvez caberia aqui, aludindo a Platão, dizer que o cristianismo da cristandade era, na verdade, a caverna que acorrentava os cristãos à ilusão de serem cristãos.

25 Em setembro de 1841, Kierkegaard defendeu sua dissertação de mestrado *O conceito de ironia*, na Universidade de Copenhague (GOUVÊA, 2000). A ironia de Sócrates, que levava seus interlocutores à aporia, representava para Kierkegaard à posição negativa frente ao conhecimento daqueles que eram exortados por Sócrates, alegavam deter. Segundo Jon Stewart: “Kierkegaard chegou à conclusão de que sua própria época precisava de um novo Sócrates. Com isso ele pensava não em alguém que surgisse com uma nova filosofia ou uma nova doutrina, mas alguém que provocasse as pessoas, e que as sacudisse de suas autocomplacências. Esse era o objetivo que ele decidiu estabelecer para si. Ele se tornaria o novo Sócrates – o Sócrates de Copenhague (2017, p. 40).

26 Kierkegaard não pretendia impor e dizer de forma objetiva o que era a verdade, ele próprio definiu seu papel como corretivo, segundo Gouvêa: “Kierkegaard preferiu definir seu papel desde o início como de um ‘corretivo’, e ele realmente detestava os métodos dos ‘zelosos’ reformadores de seu tempo, incluindo Grundtvig, com sua fé segura e sem paixão e seus compromissos com a igreja estatal” (2000, p. 100)

com pessoas cuja vida e interesse eram totalmente diferentes da sua, segurava, gentilmente, esses estranhos pelos braços e caminhava, conversando, o tempo todo. Atencioso e perscrutador, dizia-se capaz de relatar o que cada pessoa falava, assim como as emoções daqueles que as comentavam (BACKHOUSE, 2019, p. 105). Suas atividades peripatéticas, assim como sua atenção aos transeuntes de Copenhague, já nos comunica a preocupação que seu pensamento tem com o indivíduo, com as vivências singulares, assim como, inversamente, todo o seu desprezo pelo sistema²⁷ fechado em si mesmo, que é mórbido e vaidoso; mórbido por não deixar que a existência o sobreponha com suas incoerências e paradoxos, e vaidoso por estar seguro das verdades das quais pode dominar, sem o crivo da própria vida.

Da mesma forma, Kierkegaard, além dos limites de seu tempo e contexto, continua a nos exortar para reavaliarmos nossas crenças. Jon Stewart acentua que Kierkegaard “insistia que o cristianismo se refere totalmente a uma relação interior de cada indivíduo, e seu objetivo, então, era ajudar as pessoas a encontrarem essa relação em si mesmas” (2017, p.38). Desse modo, seus escritos buscaram analisar o significado de categorias fundamentais do cristianismo e, ao mesmo tempo, indispensáveis à existência do indivíduo.

Nascer em um Estado cuja religião oficial é o cristianismo, não implica em ser cristão. E esta é uma questão fundamental para Kierkegaard. No primeiro volume do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard diz com ironia:

Se fosse casado, sua esposa diria a ele: “Marido, de onde te veio esta ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês; o livro de Geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? [...]. Não cuidas do teu trabalho no escritório como um bom funcionário público? Não és um bom súdito numa nação Cristã, num Estado cristão-luterano? Então é claro que tu és cristão.” Vejam só, nós nos tornamos tão objetivos, que até a esposa de um funcionário público argumenta a partir da totalidade, do Estado, da ideia de comunidade, da cientificidade geográfica, para chegar ao indivíduo. Conclui-se com tanta obviedade que o indivíduo é cristão, tem fé, etc. (KIERKEGAARD, 2013c, 55-56).

27 Segundo Jon Stewart: “Kierkegaard reconheceu, na Dinamarca do século XIX, problemas análogos aos confrontados pelos gregos no século V a.C. Sendo a natureza humana o que é, ele reconheceu muitos de seus contemporâneos nas figuras retratadas nos diálogos de Platão. (STEWART, 2017, p. 40).

Para Kierkegaard, ser cristão não se resume à geografia, tampouco dizer ser cristão por pertencer a uma denominação cristã significa compreender e viver o cristianismo. O que há de fundamental em Kierkegaard é a percepção da estreita relação entre cristianismo e indivíduo. Nesse sentido, a Igreja no contexto de Kierkegaard, voltava suas preocupações para uma questão quantitativa e não qualitativa. Assim, o problema não está nos dogmas²⁸ cristãos, mas no Estado que transformou o cristianismo em um dado objetivo, alterando a mensagem cristã.

Em sua última obra, *O Instante*, de 1855, Kierkegaard diz: “pois, a situação de fato no país é realmente tal que o cristianismo do Novo Testamento, não somente não existe, mas até ficou, na medida do possível, impossibilitado” (KIERKEGAARD, 2020, p. 23). A igreja que tornou o cristianismo impossível consiste no fato de a cristandade ter tornado o cristianismo algo fácil, pois o Estado empregava 1000 funcionários, os quais, portanto, tinham interesses pecuniários, assim, quanto mais pessoas denominavam-se cristãs – quanto mais ovelhas –, tanto melhor. Assim sendo, os pastores, funcionários do Estado, eram movidos por instinto de conservação, pois eram funcionários da mais alta categoria e faziam carreira na cristandade, estavam mundanizados por completo e servindo ao Estado. Portanto, não seria coerente dentro dessa lógica dizer à comunidade o que é cristianismo, pois seria o mesmo que renunciar aos seus cargos (KIERKEGAARD, 2020). Kierkegaard diz: “No Novo Testamento, o Salvador do mundo, nosso Senhor Jesus Cristo, apresenta a questão da seguinte maneira: “O caminho que leva à vida é apertado; a porta, estreita, e poucos são os que a encontram” (KIERKEGAARD, 2020, p. 45). O cristianismo a serviço do Estado,

28 Segundo Gouvêa, “Na verdade, Kierkegaard nunca pretendeu contradizer ou rejeitar os dogmas cristãos essencialmente recebidos dos primeiros pais da Igreja e dos reformadores protestantes” (2000, p. 99). Paul Tillich, na obra *História do pensamento cristão*, explica que a palavra dogma vem do vocábulo grego *doken*, que significa pensar, imaginar, ter opinião. Nesse sentido, até mesmo as escolas gregas anteriores ao cristianismo tinham suas *dogmata*, que eram doutrinas específicas de cada escola, assim a *dogmata* diferenciava uma escola da outra (2000, p. 20). Da mesma forma, os dogmas cristãos também foram compreendidos como *dogmata*, que distinguiu as escolas cristãs uma das outras. Tillich argumenta que os dogmas “foram formulados negativamente, para combater interpretações errôneas dentro da própria igreja” (2000, p. 20). Os dogmas, portanto, eram doutrinas protetoras da substância cristã. Embora a base fixa fosse a confissão de Jesus como Cristo, tudo mais era mutável, a substância era fluída: “Quando surgiam novas doutrinas que pareciam ameaçar a confissão fundamental, as doutrinas protetoras eram-lhes acrescentadas. Foi assim que os dogmas se desenvolveram. Lutero também reconhecia esse fato: os dogmas não resultaram de interesses teóricos, mas da necessidade de se proteger a mensagem da substância cristã” (2000, p. 21). Nesse sentido, podemos entender que Kierkegaard, em seu tempo, retorna ao dogma para proteger, da interpretação da cristandade, a substância da mensagem cristã.

teria, então, alargado o caminho ao formar a ilusão de que todos são cristãos²⁹. Portanto, isso leva Kierkegaard a afirmar que o cristianismo, vivenciado e transmitido dessa forma, faz com que o Novo Testamento já não seja verdade. Isso porque a verdadeira mensagem estava desvanecendo-se na ilusão. Ao constatar os mecanismos internos do funcionamento da igreja e denunciar a forma como o cristianismo é transformado pelo Estado, Kierkegaard não apenas nos diz o que o cristianismo não é, como também nos provoca a pensar sobre o que é o verdadeiro cristianismo, assim como, o que de essencialmente cristão estava sendo ofuscado.

Em *Ponto explicativo da minha obra como Escritor*, Kierkegaard enfatiza que toda sua obra se relaciona com o cristianismo e com o problema do tornar-se cristão:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polémicas directas e indirectas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, 2002, p. 22).

Portanto, Kierkegaard, sem deixar de ser um autor religioso ao seu modo, critica a religião que escraviza o indivíduo na culpa e no castigo, que o manipula pela erudição dos sermões, criando uma ilusão de que, tanto aqueles que o pregam como aqueles que os ouvem, são cristãos.

É importante sublinhar que Kierkegaard, após dizer que toda sua obra se relaciona com o cristianismo, acrescenta o problema do tornar-se cristão. Nesse sentido, o “tornar-se”, refere-se à temporalidade, ao devir, que implica na transformação existencial do indivíduo, ou melhor, na transformação do ser humano em indivíduo³⁰. Daí a crítica que Kierkegaard faz à Igreja oficial da Dinamarca, pois

29 Para Gouvêa, “a preocupação básica de Kierkegaard era corrigir vidas cristãs por meio de uma investigação de cunho existencial, a saber, tentar descobrir o que se deve fazer para tornar-se cristão, uma questão que parecia ter quase desaparecido de vista na Europa do século 19” (2000, p. 101). Nesse sentido, a ênfase recai em como o cristianismo pode ser “reduplicado” na existência. Sobre o tema tornar-se cristão, ver a tese de doutorado de Jonas Roos: ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2007.

30 Indivíduo é um conceito muito específico no *corpus* da obra de Kierkegaard e, portanto, não deve ser compreendido como entendemos habitualmente; segundo Jonas Roos, ao se referir ao conceito de angústia, “O ser humano é espírito em potência, ou, na linguagem de O Conceito de Angústia, espírito como que sonhando. O espírito será o si-mesmo apenas quando corretamente efetivado e, para Kierkegaard, o espírito corretamente efetivado equivale ao conceito de indivíduo” (ROOS, 2019, p.13). Indivíduo é um conceito técnico na obra de Kierkegaard, embora seja geralmente usado para se referir a uma pessoa em particular.

todos dinamarqueses eram considerados cristãos apenas pelo fato de nascerem no país; essa condição impossibilitava uma relação mais pessoal e de transformação existencial que o cristianismo poderia proporcionar ao indivíduo. Kierkegaard “acreditava que o cristianismo só tinha sentido se o próprio crente tivesse uma experiência” (STEWART, 2017, p. 38).

Se a mensagem não cristã é transmitida através de uma instituição que se diz cristã – o lobo guiando as ovelhas –, então, aqueles que são receptores da mensagem, estão na ilusão de possuírem a verdadeira mensagem cristã. Nesse sentido, estarão fechados para qualquer outra mensagem externa. Kierkegaard enfrentou esse problema:

Que é, pois, «enganar»? É começar por tomar como dinheiro a pronto a ilusão do outro, e não começar diretamente pelo que se lhe quer inculcar Para me ater ao objecto principal de toda obra, não se deve, pois, começar por dizer: sou cristão e tu não o és, mas por dizer: tu és cristão, o que não sou (KIERKEGAARD, 2002, p. 46).

Kierkegaard não irá dizer diretamente o que é ser cristão, sua preocupação é em relação ao problema do tornar-se cristão, no entanto, também não irá dizer diretamente como tornar-se cristão; ele apresenta os argumentos de tal forma que cabe ao indivíduo refletir. Essa reflexão corresponde ao sentido da própria existência.

A compreensão de cristianismo que podemos obter das obras de Kierkegaard não é nos dada de forma objetiva; Kierkegaard cria personagens e experiências para atingir à subjetividade. Desse modo, podemos nos colocar no interior da obra, deixando-nos ser existencialmente implicados pelas categorias, sejam elas a repetição, a angústia, o desespero, a fé ou o amor; todas dizem respeito ao processo do tornar-se si-mesmo, tornar-se cristão. Segundo Roos, “o Cristianismo é pensado por Kierkegaard fundamentalmente como um processo de tornar-se que acontece na temporalidade; para a descrição desses processos é fundamental, e de modo algum ocasional, a personificação de conceitos” (ROOS, 2014a, p. 51). Desse modo, Kierkegaard não apenas nos proporciona reflexões críticas ao nosso contexto, mas também abre caminho para pensarmos questões essenciais à existência. Portanto, a importância de compreender o significado do cristianismo, tomando-se por base a filosofia da religião de Kierkegaard, relaciona-

se à compreensão do si-mesmo enquanto síntese e ao sentido da própria existência.

O próprio Kierkegaard diz que não é sua tarefa impor alguma convicção ou crença, mas fazer com que sejamos atentos:

Um homem pode ter a sorte de fazer muito por outro, a de o conduzir até onde deseja levá-lo; para nos atermos ao nosso tema principal e constante, pode ter a felicidade de o ajudar a tornar-se cristão. Mas esta possibilidade não está em meu poder; depende de uma multidão de circunstâncias e, sobretudo, da vontade do outro. Nunca posso de modo algum impor a alguém uma opinião, uma convicção, uma crença; mas posso uma coisa, num sentido a primeira (porque ela condiciona a seguinte: a aceitação da opinião, da convicção, da crença), e, num outro, a última, se não quer a continuação: posso obrigá-lo a tornar-se atento (KIERKEGAARD, 2002, p. 45).

Posição crítica é tornar-se atento à realidade na qual estamos inseridos, trata-se de observar com cuidado, de buscar com paixão e profundidade a si-mesmo, não deixando-se iludir pelas aparências de discursos que se dizem cristãos. Segundo Gouvêa:

Para Kierkegaard, a religião que a Igreja Estatal da Dinamarca de seu tempo sustentava e pregava não era o cristianismo do Novo Testamento, e as pessoas em geral não pareciam percebê-lo e continuavam a considerar-se cristãs. Cristãos nominais ainda fazem o mesmo hoje em dia por todo o mundo. Muitos “cristãos” de todas as denominações não têm ideia do que seja cristianismo, pois a verdadeira resolução e transformação interna raramente é reconhecida. Estes precisam ouvir Kierkegaard (GOUVÊA, 2000, p. 98).

Apesar de ter sido educado pelos valores cristãos, Kierkegaard, além de ser um autor religioso, foi um crítico de seu tempo, assumiu o descrédito social por sua verdade, mas não devemos o compreender como um relativista, e sim como um Sócrates de seu tempo, irônico, que denunciou as aparências e as ilusões das verdades irrefutáveis, desertou e buscou, na sua oposição à cristandade, seu próprio caminho; apropriando-se da filosofia e do cristianismo em seu contexto, buscou pela verdade que encontrou em sua existência.

Deste modo, assim como sua trajetória, o cristianismo é inseparável de sua obra. Trata-se, porém, de um cristianismo diferente, não faz parte da experiência daqueles que o professam; daqueles que, persistentemente, dizem-se cristãos. Isso porque o conteúdo do cristianismo é existencial e de transformação da própria existência. O tornar-se cristão na ilusão da cristandade, significa, antes

de tudo, destituir-se do conforto proporcionado pela própria ilusão. A dissolução da ilusão faz irromper o sofrimento, todavia, é pelo caminho traçado por esse sofrimento, que poderá haver relação entre o indivíduo e a transcendência, na qual há o enfrentamento com a realidade exterior, ao mesmo tempo em que se apresenta a possibilidade de sentido.

Nas obras *A Repetição (1843)* e *Temor e Tremor (1843)*, encontramos as categorias da repetição e da fé, respectivamente, que, através do ponto de vista religioso, vão além da mera racionalidade, são as categorias que estão nesse limite, pois elas correspondem a uma exigência da própria existência que requer decisão. Ambas as categorias são existenciais, pensadas na perspectiva da experiência. Deste modo, elas se opõem ao sistema. Por isso, elas transcendem. Portanto, o problema do tornar-se cristão só pode ser pensado a partir das categorias que colocam o indivíduo em condição de ser pensado existencialmente, ao mesmo tempo em que essas categorias permitem a transcendência.

Se o tornar-se cristão se contrapõe à cristandade, então a última não pode ser repetida para o tornar-se cristão, uma vez que a repetição somente concerne ao indivíduo. Nesse sentido, não condiz somente em repetir determinada ação que corresponde aos valores cristãos. Não que esses não sejam importantes, pelo contrário, são fundamentais. No entanto, de nada adiantaria, por exemplo, dizer que se ama o próximo, se esse amor não é apropriado pela interioridade. O tornar-se também implica em repetir-se, todavia, como algo diferente do que anteriormente foi dito. A repetição necessita da coragem da fé, e a fé é condição para a repetição. O problema que enfrentamos aqui, assim como a obra de Kierkegaard, assume o caráter paradoxal: a religião é algo que não pode ser repetida, mas é, ao mesmo tempo, a possibilidade da repetição. Como transmitir ao indivíduo aquilo que Kierkegaard compreende como a verdade do cristianismo, sem se tornar aqueles a quem ele critica? Uma comunicação direta, dizer o que o cristianismo é, seria cair em uma contradição.

Uma comunicação direta transmite conhecimentos, prima pela objetividade. O cristianismo, no entanto, mais do que conhecimento de algo, mais do que doutrina, deve se relacionar com a subjetividade, com a paixão, com a interioridade, que é o lugar da decisão; é uma comunicação de vida. Ciente das dificuldades implicadas neste processo de comunicação, da dificuldade em atingir a subjetividade de seus leitores, Kierkegaard se empenha nesta comunicação que quer pegar seu leitor

pelas costas e colocá-lo em uma relação existencial para com o cristianismo (ROOS, 2007, p.88)

Portanto, Kierkegaard adotará o método de comunicação indireta, no intuito de não tornar objetivo o que deve ser apreendido subjetivamente. Não impedindo, desse modo, uma relação existencial com o cristianismo.

1.2 Os heterônomos³¹ e Kierkegaard: uma leitura

A fim de esclarecer a abordagem que aqui adotamos, embora não possamos esgotar todos os problemas presentes nas interpretações já realizadas das obras de Kierkegaard, as quais, em que grande parte, foram publicadas por heterônomos, precisamos discorrer brevemente sobre essas dificuldades e indicar, entre as possibilidades, o que é de extrema importância para o nosso objetivo na leitura das páginas do dinamarquês.

Kierkegaard divide suas obras em duas categorias: comunicação indireta e a comunicação direta; a primeira, refere-se à produção estética, obras publicadas através de heterônomos; a segunda categoria, refere-se aos discursos religiosos, publicados através do próprio nome. Segundo Kierkegaard: “O primeiro grupo de escritos constitui a produção estética; o último, a produção exclusivamente religiosa: o *Post-Scriptum definitivo e não científico* encontra-se entre os dois formando o *ponto crítico*” (2002, p. 29, *grifo do autor*). Segundo Gouvêa, “Toda a obra heteronímica de Kierkegaard é comunicação indireta, pois a atenção é incitar o leitor a escolha (GOUVÊA, 2000, p. 193). Desse modo, a comunicação indireta retira a autoridade autoral para dar espaço para o contato direto do leitor com o texto. Embora o próprio Kierkegaard tenha dito que toda sua

³¹ Optamos pela palavra heterônimo para distinguir de pseudônimo, que era uma prática comum na cidade de Copenhague. Sendo na época uma cidade bem pequena, era comum seus cidadãos publicarem em jornais através de pseudônimos. Era cultural os jornais da época mediarem conversas intelectuais, portanto, quase todos publicavam sob pseudônimos, pois permitia que as pessoas expressassem seus pontos de vista sem a necessidade de enfrentarem seus adversários no dia seguinte na rua. Alguns autores construíam seus pseudônimos deixando explícito qual era o verdadeiro nome por trás, Backhouse diz que era um segredo aberto, embora muitos soubessem quem era o verdadeiro responsável pelo pseudônimo, por regra não era permitido que se identificasse ou revelasse o nome verdadeiro autor, tratava-se de uma brincadeira (2019, p. 107). Com a palavra heterônimo, entretanto, queremos significar que essa abordagem é um elemento essencial para o projeto de Kierkegaard, e indicar a importância que o próprio Kierkegaard dava para os heterônimos, que, por sua vez, representavam um ponto de vista próprio e diferente, sendo, assim, um outro dele mesmo.

obra estética está a serviço do cristianismo³², em nenhum momento sua comunicação torna-se uma autoridade.

Portanto, mesmo os escritos religiosos de comunicação direta, não têm o objetivo de exercer qualquer autoridade. Roos argumenta que a filosofia da religião em Kierkegaard não pode ser concebida em tratados:

Por razões análogas será importante para o entendimento que proponho nesse texto, que a filosofia da religião de Kierkegaard não seja concebida em tratados, mas na elaboração de discursos: discursos edificantes; discursos cristãos; discursos em situações imaginárias; discursos edificantes em vários espíritos etc. Note-se que, já na primeira frase da primeira coleção de discursos que publicou, Kierkegaard (1990) afirma que, enquanto autor dos discursos, não tem autoridade. Os discursos não dizem respeito a uma construção de sentido externa ao indivíduo à qual deva fazer um esforço moral e intelectual para compreender. São, antes, uma proposta de construção de sentido, uma proposta de edificação que lança a autoridade para o leitor. O leitor deve decidir se a elaboração dos conceitos que ali se encontram são ou não uma proposta coerente de construção de sentido no horizonte do Cristianismo (2014a, p. 51).

Nesse artigo, Roos argumenta que, assim como Vattimo, resguardando as diferenças entre os autores, Kierkegaard pensa o Cristianismo de modo não-metafísico. Esta observação é extremamente importante para pensarmos o conceito de repetição nas obras de Kierkegaard, pois, não podemos compreender a repetição tendo como base a metafísica, que não se deixa implicar pela subjetividade do indivíduo.

Nesse sentido, Gouvêa argumenta que os contrastes entre as obras estéticas e os *Discursos edificantes* constituem – enquanto produção de um mesmo autor – uma forma de comunicação indireta ainda mais sutil e crucial. Sendo assim, os Discursos caem parcialmente sob a rubrica da comunicação indireta (2002, p. 193). Este método de comunicação está na contramão do pensamento sistemático que pressupõe ter a verdade absoluta. Portanto, Kierkegaard deixa a liberdade e a decisão do indivíduo resguardados em sua escrita, que se comunica por seus fragmentos, não tendo a pretensão de abarcar a totalidade.

Assim, Kierkegaard poderia explorar uma multiplicidade de pontos de vistas apresentados, acima de tudo, a possibilidade para o seu leitor. Os

32 “Ao considerar a minha obra total, é-me naturalmente indiferente saber em que medida um público de supostos estetas encontrou ou poderia encontrar prazer em ler toda ou parte da produção estética, que é o incógnito e o embuste ao serviço do cristianismo; sou, com efeito, um autor religioso.” (KIERKEGAARD, 2002, p. 22)

heterônomos mantêm afastados os olhares sobre sua vida e dos elementos autobiográficos presentes em sua obra, fazendo de sua vida e de seus entes queridos um objeto de exame direto (BACKHOUSE, 2002, p.107). Mantendo esse método de publicação diante dos desafios de sua época – sejam eles o Cristianismo da Críandade e os sistemas filosóficos abstratos que pretendiam explicar a existência, mas sem se comunicar com ela, a ênfase na existência –, a partir dos heterônomos, Kierkegaard denuncia a impotência especulativa diante da realidade concreta (VALLS; ALMEIDA, 2007, p. 28). Mesmo Kierkegaard se declarando como um autor religioso de tal modo que o religioso estava desde sempre presente no estético e o estético no religioso³³, não dissipou o caráter polissêmico de sua obra. Gouvêa realiza com esmero, em seu livro *Paixão pelo Paradoxo: Uma introdução à Kierkegaard*, uma investigação sobre as mais variadas interpretações sobre o dinamarquês e suas alegações de paternidade³⁴. Destacamos a interpretação de um Kierkegaard conspirador que era “aliado aos ateístas e tinha a missão de solapar a religião apresentando a fé cristã como um paradoxo, algo oposto à razão³⁵” (2002, p. 77). Esta acusação teria se repetido tantas vezes que se tornou padrão para os intérpretes pós-modernistas:

Kierkegaard, dizem eles, nunca foi um cristão crente. Foi tudo ironia do início ao fim. Se às vezes ele escreveu como autor cristão, foi apenas porque isto era vantajoso a sua verdadeira missão de implodir o cristianismo por dentro e desconstruir a fé cristã apontando suas antinomias teóricas e suas impossibilidades práticas. (GOUVÊA, 2000, p. 78)

Gouvêa defende a tese contrária, na qual Kierkegaard era um pensador “cristão ortodoxo em concordância com todos os dogmas centrais cristológicos e soteriológicos...” (GOUVÊA, 2000, p. 15) e que todos os seus livros deveriam ser compreendidos à luz da totalidade de sua obra, privilegiando os livros mais tardios que expressam seu pensamento mais maduro, de forma mais direta e aberta do

33 “O religioso está presente desde o princípio. Inversamente, o estético está ainda presente no último momento.” (KIERKEGAARD, 2002, p. 28)

34 *As Alegações de Paternidade*, corresponde ao título do quinto capítulo da obra citada. Gouvêa nos oferece uma visão abrangente sobre as diversas formas que Kierkegaard fora interpretado

35 A origem dessa acusação foi de um artigo publicado no calor da *Kierkekamp* (1855) (2000, p.77). *Kierkekamp*, é uma expressão que remete à polêmica e o embate entre Kierkegaard e a Igreja Luterana do Estado, “foi um conflito longo e acalorado no qual Kierkegaard não poupou nenhum de seus poderes irônicos e dialéticos para demonstrar seus pontos em alto e bom som” (GOUVÊA, 2002, p. 42)

que antes (2000, p. 89). No entanto, isso nos faz pensar que, por exemplo, Kierkegaard, em 1843, já houvesse totalizado sua obra e que, portanto, os livros publicados naquela época atenderiam aos propósitos das obras tardias e, desse modo, o pensamento continuasse sendo o mesmo sem que sofresse com as metamorfoses no decorrer do tempo. Se procedêssemos assim, estaríamos perdendo, talvez, a singularidade dos heterônomos e o problema colocado naquele momento específico. Seria como se olhássemos para a vida em sua abstração atemporal sem as interferências das contingências e das contradições da existência.

Jon Stewart fala de algo semelhante quando em sua obra *Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a Crise da Modernidade*, antecipa uma possível crítica sobre privilegiar a obra *O conceito de ironia*, às custas das obras mais maduras, mas, segundo Stewart, “isto é uma *petitio principii*, já que pressupõe antes do tempo quais são os aspectos centrais do pensamento de Kierkegaard e presume que *O conceito de ironia* é simplesmente uma peça da juventude que pode ser rapidamente deixada de lado” (STEWART, 2017, p. 13). Este é o problema perene da interpretação, a escolha e a decisão sempre levará para as mais variadas conclusões: Kierkegaard como um ateu disfarçado, Kierkegaard como cristão ortodoxo, Kierkegaard como um grande irônico³⁶ que nos deixou no labirinto de suas obras e “ria nos bastidores enquanto nós levamos seus livros a sério” (GOUVÊA, 2002, p.81)³⁷. Este é o ponto: no fundo sempre caberá ao indivíduo decidir, sem abandonar o rigor e a seriedade presentes na escolha.

As obras heterônomas mantêm uma singularidade e independência, tanto em relação aos próprios heterônomos, quanto às obras assinadas pelo próprio nome e, ao mesmo tempo, se complementam no conjunto da produção. Essa singularidade e independência ocorre porque temos que nos relacionar com o ponto de vista do heterônimo e com as consequências daquela perspectiva.

Também podemos chegar a uma compreensão diferente se olhássemos para o conjunto da obra, o que seria uma compreensão, válida assim como a anterior. Os estados afetivos através de um autor que não nos descreve um sentido

36 Esse seria o objetivo de Kierkegaard segundo a leitura de Thompson: “não é levar o leitor a fazer algum impossível ‘movimento existencial’, mas demonstrar que todos estes movimentos por direção própria fracassarão” (THOMPSON apud GOUVÊA, 2000, p. 81).

37 Esta citação não expressa a opinião de Gouvêa, mas é um comentário de Gouvêa sobre a interpretação de Thompson.

fixo, mas sempre nos coloca diante da liberdade, da dúvida, das incertezas e das possibilidades; Kierkegaard parece ser inalcançável. As leituras e as interpretações diante desse enigma são muitas, mas assumimos Kierkegaard como um pensador da existência, que fora, sim, um autor religioso, como ele mesmo disse ser, mas que enquanto autor religioso, antes precisou ser outro³⁸ e por isso sempre o foi; para tornar-se cristão é antes necessário não o ser. Vemos Kierkegaard como um autor que se repete em suas obras, um autor que para manter sua unidade foi necessário ser sempre, e a cada vez diferente para ser o mesmo³⁹.

1.3 O contexto da vida de Kierkegaard e sua relação com as obras de 1843

Adentrar o coração do autor e lá descobrir suas intenções últimas é um esforço impossível, embora sejamos atraídos fortemente por esse mistério, ele sempre permanecerá impenetrável. Talvez até mesmo ninguém tenha acesso ao próprio mistério que o movimenta, mesmo que o pressinta com todo o seu ímpeto, não encontrará nas palavras, a expressão do que por natureza é inefável. “Se existe chave hermenêutica para entender Kierkegaard, essa chave é ele mesmo, e isso só é possível freqüentando o labirinto de sua obra”. (ALMEIDA; VALLS 2007, p.28). Apesar de muitos dizerem que é impossível compreender Kierkegaard sem levar em conta as circunstâncias de sua vida (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 8), quando pensamos na experiência e na biografia do autor pode haver, contudo, aversão a uma leitura biográfica, cuja principal advertência aponta para uma possível redução das ideias à biografia. Esta redução denomina-se como *falácia genética*. Cometer uma falácia genética é tentar explicar a obra de um autor com base em sua biografia, desconsiderando toda sua construção teórica. Nesse sentido, as conclusões psicanalíticas sobre a vida de um autor são apresentadas para obter uma correta compreensão de seus livros. Para Gouvêa, as obras se sustentam por si mesmas, mas aponta que a obra de Kierkegaard forma um

38 Ser outro aqui significa ser poeta. Em *Ponto de Vista Explicativo da minha Obra de Escritor*, Kierkegaard diz: “Tornei-me poeta; mas, com os meus antecedentes religiosos [...]” (2002, p. 87).

39 Kierkegaard se tornou poeta com os seus antecedentes religiosos, mas, tornar-se poeta foi ao mesmo tempo seu despertar religioso e concebeu sua vida na esfera do religioso (KIERKEGAARD, 2002, p. 87)

quebra-cabeça complexo e, por isso, não deixa de realizar uma apresentação introdutória⁴⁰ sobre a vida do autor (2000, p. 25).

Segundo a filósofa argentina Patrícia Carina Dip, em entrevista publicada, em 2009, na revista *Instituto Humanitas Unisinos* com o tema “A atualidade de Søren Kierkegaard”, ao comentar sobre a relação entre sua vida e obra diz:

Em termos gerais sou inimiga das biografias. Especialmente do abuso em torno de sua utilização de que têm sido objeto dos leitores de Kierkegaard. Não tem sentido tentar fundamentar o desenvolvimento de uma filosofia em aspectos relativos à vida íntima de quem a elabora. Um trauma infantil não conduz necessariamente à formulação de uma filosofia existencial, assim como tampouco a pobreza à teorização sobre a revolução social. Este tipo de abordagem me parece totalmente absurdo. No entanto, acredito que há um modo muito mais rico de pensar a relação entre a “vida” e a “obra”. Trata-se de observar até que ponto o autor foi “consequente” com sua proposta. (DIP, 2009, p. 8)

Patrícia Dip tem razão quando fala da possibilidade de um abuso na utilização de biografias que podem reduzir as ideias de um autor à sua vida. Em Kierkegaard, suas ideias podem ser trabalhadas e pensadas além de sua vivência; uma pessoa que pouco sabe sobre a vida do autor, pode se debruçar tranquilamente sobre sua obra e obter uma compreensão. No entanto, não podemos desconsiderar o fato de Kierkegaard ser um pensador existencial, que é justamente o pensamento que se realiza no encontro com a experiência, cujo todo interesse se volta para os problemas do seu existir.

A posição excepcional que Kierkegaard ocupa na história do pensamento ocidental parece dever-se em primeiro lugar a uma vida singular, verdadeira tragédia espiritual cujas diversas peripécias, e diversas possibilidades incitarão a reflexão existencial e lhe permitirão, pela confrontação dos respectivos temas, a constituição de uma filosofia nova, muito mais de acordo com a realidade vivida do que os sistemas anteriores. (MESNARD, 1953, p. 9)

E por isso, sobretudo nas obras em que a presença autobiográfica é mais evidente, como *A Repetição* e *Temor e tremor*⁴¹, utilizar o contexto, suas

40 (GOUVÊA, 2000, p.25)

41 “Em 1843 aparecerão *L’ alternative*, obra fundamental, complementada por *Crainte et tremblement* e por *La répétition*; em 1844, *Le concept d’angoisse* precedendo, em 1845, *Les stades sur le chemin de la vie*, obra capital que retoma e aprofunda os temas de *L’alternative*. Todas estas obras são dominadas pela figura de Régine e procedem diretamente da crise do noivado. Não

experiências e trajetória, auxilia-nos a iluminar um sentido em particular. Além de vitalizar a experiência de análise e descobrimento, a compreensão de um estudo conjuntivo, aproxima-nos da pessoa e da humanidade presentes na vivência singular do autor. Não podemos dizer, em termos qualitativos, sobre o resultado dessa perspectiva, somente que é um modo de proceder possível, e que nos leva a um resultado diferente. Dessa forma, não podemos desconsiderar aquilo que é a fonte de suas reflexões, ou seja, sua própria vida. Porém, também não podemos negligenciar suas ideias, as quais não podem passar sem uma análise criteriosa somente pelo fato de poderem estar conjugadas à sua vida. Como já demonstramos, o problema do tornar-se cristão ocorre na peculiaridade de seu contexto. Além disso, podemos ler nos diários de Kierkegaard: “Oh! dureza de minha vida! Quantas vezes não disse de mim mesmo como aquela princesa das “Mil e Uma Noites” – salvei a minha vida contando-a, isto é, tornando-me escritor. Escrever foi minha vida...” (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 24). Esta passagem escrita pelo próprio dinamarquês, incita-nos à investigação da relação entre a vida e a obra. A experiência pode não levar necessariamente à formulação de uma filosofia existencial, mas para Kierkegaard contar sua vida em suas obras foi além, salvou a si mesmo. Além de sua vida influenciar diretamente sua obra, a situação é mais séria, pois, não apenas há influência, como também Kierkegaard salvou sua vida contando-a. O efeito catártico da obra só nos aproxima mais de sua vida.

Joakim Garff, teólogo dinamarquês e estudioso de Kierkegaard no Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard na Universidade de Copenhague, diz:

A causa disso não é apenas a circunstância de Kierkegaard se distanciar de seus escritos pseudônimos e de ter solicitado, além disso, que seus leitores não dirigissem sua curiosidade para sua pessoa. Claramente, um fator adicional que contribuiu foi a preocupação das gerações posteriores de que uma apresentação biográfica acabasse levando ao reducionismo banal, no qual problemas teológicos e filosóficos estão ligados às repressões do autor, a conflitos edipianos ou a encontros fatídicos com câmaras frias no meio da noite. Essa aversão à biografia é paradoxal quando aplicada a um autor que não apenas pensou - e escreveu - a si mesmo em suas obras, mas também estava plenamente satisfeito de que sua "existência" era a "existência mais interessante de qualquer autor na Dinamarca", e que este foi por isso que ele seria "lido e estudado no futuro". Na mesma linha (e com uma autoconsciência nada dinamarquesa), ele escreveu as seguintes palavras em novembro de

deixam de definir por isso uma filosofia completa, capaz de subsistir para além dos acontecimentos que lhe deram origem. “ (MESNARD, 1953, p. 13-14)

1847: “E, portanto, chegará o dia em que não apenas meus escritos, mas precisamente minha vida - o segredo intrigante de todo o mecanismo - será estudado e estudado⁴². (GARFF, 2007, p. 21)

Portanto, se por um lado existe a aversão à biografia devido à produção pseudônima – que, portanto, seria uma justificativa para afastar os olhares de sua vida – , o próprio autor, porém, previu que sua vida seria objeto de estudo, dado a relevância que ele mesmo atribuía à sua existência. No entanto, não se trata aqui apenas de descrever, no intuito informativo, a biografia do autor, mas sim de buscar compreender as condições contextuais da publicação da obra *A Repetição*, e o sentido que teve para o próprio Kierkegaard. Situando o período em que a obra foi escrita e o momento pelo qual o autor passava, buscaremos encontrar, portanto, as modificações que a própria obra passou, devido aos acontecimentos de sua vida. Por conseguinte, considerando a circunstância temporal de sua existência e da produção de sua obra, pretendemos apresentar um caminho possível para desvelar o sentido profundo que a repetição tem para religião em seu pensamento.

Se “o amor é a compensação da morte”, como disse Schopenhauer (2019, p. 35), para Kierkegaard, no entanto, essa compensação não lhe foi possível. Se a ironia se situa na disjunção entre aquilo que é dito e aquilo que se esconde, não seria diferente quando, em 1837, Kierkegaard se encontra pela primeira vez com Regine Olsen, filha de Terkel Olsen, um conselheiro do Estado. Quando visitava seu amigo teólogo Peter Rørdam, no intuito de visitar também a irmã, Bolette Rørdam⁴³, por quem estava vagamente apaixonado na época,

42 Na tradução consultada: “The cause of this is not merely the circumstance that Kierkegaard distanced himself from his pseudonymous writings and that he requested, furthermore, that his readers not direct their curiosity to his person. Clearly, an additional contributing factor has been the concern of later generations that a biographical presentation ultimately leads to banal reductionism in which theological and philosophical problems are linked to the author’s repressions, to oedipal conflicts, or to fateful encounters with cold chamber pots in the middle of the night. This aversion to biography is paradoxical when applied to an author who not only thought—and wrote—himself into his works, but was also fully satisfied that his “existence” was the “most interesting existence of any author in Denmark,” and that this was why he would be “read and studied in the future.” In the same vein (and with a very un-Danish self-consciousness), he wrote the following words in November 1847: “And therefore the day will come when not only my writings but precisely my life—the intriguing secret of all the machinery—will be studied and studied”

43 “A primeira vez que Søren Aabye viu a garota que agora era sua noiva foi em um dia de primavera de 1837 em Frederiksberg, onde ele estava visitando seu amigo, o teólogo Peter Rørdam [...] O objetivo da caminhada de Kierkegaard até Frederiksberg era na verdade, a filha mais nova da casa, Bolette, de vinte e dois anos” (GARFF, 2007, p. 176-177, tradução própria). Na tradução consultada: “The first time that Søren Aabye saw the girl who was now his fiancée was on a spring day in 1837 out in Frederiksberg where he was visiting his friend, the theologian Peter Rørdam [...] The goal of Kierkegaard’s walk to Frederiksberg was in fact the youngest daughter of the house, twenty-two-year-old Bolette”

Kierkegaard se encontrou Regine, amiga de Bolette, e, instantaneamente, chamou a atenção dele. Ela estava com catorze anos e ele com vinte e cinco. Mas foi em setembro de 1840 que Kierkegaard anunciou seu noivado com Regine, com quem rompeu um ano depois. Naquele mesmo ano, em 1841, Kierkegaard deixou Copenhague e foi para Berlim com o objetivo de assistir a uma série de palestras dadas por Schelling⁴⁴ (GARDINER, 2013, p.17).

Retornou a Berlim em 1843 e durante todo esse tempo Kierkegaard manteve seu amor por Regine. Foi durante sua segunda ida à Berlim que escreveu *A Repetição*. Acredita-se que pretendia reatar seu noivado com Regine quando retornasse à Copenhague (GARFF, 2017).

De acordo com Joakim Garff (2017), na obra *Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen*⁴⁵, Kierkegaard escreve, segundo uma carta enviada em 25 de maio de 1843 para Boesen, que o manuscrito estava “finalizado”. O manuscrito em questão tratava-se de *A Repetição*. Contudo, ao descobrir que Regine ficara noiva de Johan Frederik Schlegel, Kierkegaard percebeu a necessidade de revisar a obra e o próprio conceito de repetição. Passou os meses de verão daquele ano reescrevendo, em especial a segunda parte da obra. Na primeira versão da *Repetição*, o jovem apaixonado comete suicídio⁴⁶ após perceber a falha da repetição, que até então estava sendo tratada como uma repetição mecânica. A impossibilidade da repetição culmina no suicídio do jovem. Na segunda versão, Kierkegaard trabalhou para dar um final diferente para o jovem: lhe trouxe de volta à vida, tendo um desfecho sobre uma nova perspectiva que obteve no livro de Jó. Portanto, é somente nessa segunda versão que a repetição ganha seu sentido mais profundo e religioso. Diante desse contexto, é intrigante o fato de ser justamente onde não há esperança, em que toda certeza se encontra

44 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854) foi um filósofo alemão e um dos principais representantes do idealismo alemão

45 *A musa de Kierkegaard: o mistério de Regine Olsen* (tradução própria).

46 Os materiais textuais sobreviventes não permitem qualquer reconstrução real da gênese da obra, mas é claro que Kierkegaard se sentiu compelido a revisar e estender sua história, fazendo mudanças drásticas na trama. O jovem, originalmente, supostamente teria cometido suicídio, e presumivelmente ele estava nesse estado sem vida quando chegou a Copenhague (GARFF, 2007, p. 245, tradução própria). Na tradução consultada: “The surviving textual materials do not permit any real reconstruction of the work’s genesis, but it is clear that Kierkegaard had felt himself compelled to revise and extend his tale, making drastic changes in the plot. For the Young Man was originally supposed to have committed suicide, and it was presumably in this lifeless state that he arrived in Copenhagen.”

abandonada pela impossibilidade, que Kierkegaard encontra um novo sentido para a repetição. Nesse sentido, até a repetição teve uma repetição.

Tais acontecimentos não desempenham apenas a função informativa biográfica, mas contextualizam a publicação conjunta das obras de 16 outubro de 1843, a saber: *A Repetição e Temor e tremor*. De acordo com a edição de Cambridge:

Abraão (em *Temor e Tremor*), Jó (no Discurso sobre Jó) e o jovem em *Repetição* estão afligidos ou ameaçados por uma grande perda. O primeiro está prestes a perder seu filho - por suas próprias mãos, nada menos. O segundo perdeu sua riqueza, filhos, saúde e até mesmo seus amigos - sem nenhuma razão compreensível. O terceiro perde sua amada - embora seja difícil entender por que ele a largou em primeiro lugar e por que, à medida que suas cartas continuam, ele se imagina no papel de seu marido. Por trás desses escritos sobre perda e redenção está o noivado rompido de Kierkegaard com a jovem Regine Olsen. Ele era um melancólico 27; ela uma inocente 16. Talvez ele acreditasse que sua tristeza envenenaria seu brilho; talvez pensasse que a vida doméstica atrapalharia sua vocação de escritor. Em todo caso, ao romper o noivado, escreveu livros que abordam temas de perdas inexplicáveis e o sonho de retomar. Kierkegaard se pergunta dolorosamente se ele foi feito com força suficiente para arrancar o significado da perda. Sócrates e Hegel apostam que a inteligência e a vontade humanas são suficientes para expulsar o desespero. Olhando para Jó e Abraão e sua própria má sorte, Kierkegaard tem dúvidas. (MOONEY, 2009, IX, tradução própria)⁴⁷

Portanto, a perda é o tema de fundo presente nas obras *A Repetição e Temor e Tremor*. No caso de Abraão, ele está próximo a sacrificar seu filho e, em consequência, de perdê-lo pelas próprias mãos. Contudo, essa perda relaciona-se a pedido do próprio Deus, o mesmo Deus da promessa que agraciara Abraão com Isaac. Da mesma forma, Jó perde tudo de forma inexplicável. Além de ser uma perda cuja razão não pode compreender, a recuperação desta perda é impossível. Nesse sentido, somente além das possibilidades humanas, o que se perde pode

47 No original: "Abraham (in *Fear and Trembling*), Job (in the 'Job Discourse'), and the young man in *Repetition* are afflicted or threatened by great loss. The first is about to lose his son — by his own hand, no less. The second has lost his wealth, children, health, even his friends — for no fathomable reason. The third loses his sweetheart — though it is hard to grasp why he dropped her in the first place, and why, as his letters continue, he nevertheless imagines himself in the role of her husband. Behind this writing on loss and redemption is Kierkegaard's broken engagement to the young Regine Olsen. He was a melancholy 27; she an innocent 16. Perhaps he believed his gloom would poison her brightness; perhaps he thought that domestic life would derail his vocation as a writer. In any case, as he broke off the engagement he wrote books that take up themes of inexplicable loss and the dream of requital. Kierkegaard wonders painfully if he is made with sufficient strength to wrest meaning from loss. Socrates and Hegel bet that human wit and will are sufficient to expel despair. Looking at Job and Abraham and his own ill fortune, Kierkegaard has doubts"

ser recuperado. O paralelo que se estabelece entre Abraão, Jó e Kierkegaard, não é só a perda em si, mas é o que se perde, e, nesse sentido, todos perdem tudo. Perder tudo, é perder o sentido da vida. Tudo o que a vida tem de mais precioso, a raridade que configura na existência uma alegria incomum, única e inconfundível, deixa de estar presente. É nesse contexto que a repetição é elaborada. Além de um conceito, a repetição é a necessidade de uma vida que busca sentido depois da perda. Essa perda inexplicável também pode ser lida nos diários de Kierkegaard, quando escreve sobre Regine Olsen:

Dizes: “o que perdi ou mais exatamente aquilo de que me despojei.” O que perdi, ai de mim, como poderia sabê-lo ou compreendê-lo? Quando se fala destas coisas, seria melhor que te calasses – mas quem o saberia melhor do que eu? Acaso não tinha traçado, com as reflexões infinitas de minha alma, o quadro o mais esquisito possível por sua pura profundidade – servindo-me até de minhas ideias mais sombrias – de meus sonhos melancólicos, de minhas esperanças brilhantes – e sobretudo de todas as minhas inquietações, misturando este fulgor e sua profundidade – e quando senti então a vertigem de me abismar no infinito de seu abandono, pois nada é tão infinito como o amor – ou quando seus sentimentos, sem cair assim no abismo, dançavam no alto a dança ligeira do amor... O que perdi? Meu único amor. O que perdi? Aos olhos dos homens, a minha palavra de honra. O que perdi? O ponto onde sempre coloquei e colocarei, mesmo sem temer o golpe, tanto minha honra quanto minha alegria e minha altivez – ser-lhe fiel.... No entanto, minha alma está tão perturbada como o meu corpo no momento em que escrevo estas linhas na cabine de um navio sacudido pelo vai-e-vem regular das máquinas. IIIA147. (KIERKEGAARD apud REICHMANN, 1971, p. 21)

Não foi permitido a Kierkegaard recuperar o que perdeu. Diante da perda, o sentido se esvanece na descontinuidade presente, já que para a razão tudo está perdido. A razão busca a verdade objetiva, “constitui o Conhecimento, mas, por isso mesmo, é indiferente para mim, não concerne a mim enquanto tal. Quando morre a pessoa que se ama, não se alivia a dor por um raciocínio (LE BLANC, 2003, p. 52). Há uma relação entre a fé e a repetição que, segundo Adolfo Casais Monteiro (1961, p. 17), possuir a fé não torna quem a possui invulnerável, mas possui-la supõe um combate em todos os instantes; aqui irá aparecer uma das ideias mais fecundas, porém, uma das mais difíceis em Kierkegaard: a da repetição.

1.4 Estrutura da obra *A Repetição*

Segundo Garff (2017, p. 123), a repetição é algo tão esquisito quanto um pedaço de confessionário literário assinado pseudonimamente, que distribui a

própria experiência de seu noivado com Regine Olsen, entre duas figuras ficcionais, Constantin Constantius e "O jovem". Uma das grandes dificuldades em se ler uma obra como *A Repetição* está no fato de ela não ser uma obra expositiva conceitual. Sua pretensão não é nos explicar sistematicamente um conceito, mas o experimento. A obra se aproxima do gênero romance, com personagens e uma narrativa que se confunde com a biografia do próprio autor. O gênero traça sua originalidade, o conceito se movimenta por forças da própria existência e, por isso, é uma experiência. Tendo em vista que a repetição está atrelada à experiência, a obra, portanto, utilizando um termo de Deleuze, é operada por personagens conceituais. Os personagens conceituais são “os verdadeiros sujeitos de sua própria filosofia. Os personagens conceituais são os heterônimos do filósofo” (DELEUZE, 2010, p. 75-78). Portanto, o conceito é reduplicado na experiência. Do mesmo modo que o próprio conceito de repetição sofreu uma revisão em virtude de Kierkegaard não poder reatar seu noivado com Regine, na obra *A Repetição*, o jovem só irá encontrar a repetição mediante a expressão religiosa, após ter perdido o amor. Semelhante a Jó, que sentiu-se abandonado por Deus e foi abandonado pelos amigos, encontra-se com o seu mundo devastado e com a falta de sentido.

Portanto, o que está em jogo na repetição é a falta de sentido que, no limite, ocorre por sua própria impossibilidade; a impossibilidade de repetir algo que se perdeu. É nesta perspectiva que Constantius diz: “a repetição é a realidade, e é a seriedade da existência. Aquele que quer a repetição amadureceu em seriedade” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 33). Como vimos, na primeira versão da obra, o jovem se suicida pelo fato de não conseguir realizar a repetição. A falta de sentido do jovem foi devido ao seu fracasso no amor. Segundo Garff, a primeira versão tinha o intuito de se comunicar com Regine:

O suicídio foi uma mensagem mais ou menos indireta para Regine de que se houvesse alguma repetição de seu relacionamento, então um milagre era necessário, uma intervenção divina, que o livro colocou de forma mais contundente ao dizer que teria que ser em virtude do absurdo - como aconteceu no caso de Jó, que recuperou tudo em dobro (GARFF, 2017, p. 87, tradução própria)⁴⁸

48 Na tradução consultada: “The suicide was a more or less indirect message to Regine that if there should be any repetition of their relationship, then a miracle was needed, a divine intervention, which the book put more pointedly by saying it would have to be by virtue of the absurd—as happened in the case of Job who got everything back twofold.”

Ao alterar a versão original, Kierkegaard não só nos entregou uma nova concepção sobre a repetição, mas, mais do que isso, ele demonstrou indiretamente como que sua própria experiência, diante do impedimento e do impossível, trouxe para si um sentido que antes não existia. Todavia, se a repetição produziu a falta de sentido em sua impossibilidade, foi a própria repetição que prospectou sentido na sua possibilidade mais originária, que não é possível enxergar na sua imediaticidade. Portanto, por não conseguir a repetição o Jovem perde o sentido de sua existência. E para recuperar o sentido é, ao mesmo tempo, necessário a repetição.

Logo nas primeiras linhas de *A repetição*, Constantin Constantius anuncia sua obsessão com a repetição. Sua ideia é descobrir se a repetição é possível. Sua vontade de experimentar a repetição se caracteriza como uma psicologia experimental, que consta no subtítulo da obra. Constantin Constantius, diz ter se ocupado durante muito tempo com o problema da repetição, queria saber se uma repetição era possível e qual seria o seu significado. A ideia o atormentava a ponto de o deixar paralisado em torno deste problema; o problema do que se ganha e o que se perde ao repetir-se (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31).

A obra se divide em duas partes. Na primeira parte acompanhamos um jovem apaixonado que procura a ajuda de Constantin Constantius, pois esse jovem se encontra em desespero em relação à sua amada. Ela o inspira, de tal forma, que o torna poeta; porém, não consegue manter a relação com a jovem, pois, a cada dia, tudo é diferente entre eles; O Jovem não consegue viver além das lembranças sublimes de uma relação profunda de amor verdadeiro. Constantin Constantius sugere ao jovem realizar a repetição, fazer com que ela termine com ele, para depois, tentar recuperar o que se perdeu. O jovem não segue o conselho e desaparece, meses depois volta a se comunicar por cartas com Constantius. O próprio Constantius tenta realizar a repetição refazendo uma viagem até Berlim, para assistir a mesma peça que havia visto na primeira vez. E para sua surpresa, toda a viagem fora desastrosa, tudo era diferente, não conseguiu se divertir com a peça como da primeira vez. O hotel não era tão aconchegante e não reencontrara com a jovem, aquela que havia visto antes, em sua primeira viagem. A repetição até então, vista pelo heterônimo, fora uma repetição baseada na recordação, que busca viver sempre o mesmo com base em uma experiência originária e significativa. Nas cartas, o jovem diz que sua amada estava comprometida com

outro, por isso encontrava-se em completo abandono; no entanto, posteriormente, escreve a Constantius que encontrou em Jó o que precisava para recuperar o significado de sua perda.

Se o próprio nome Constantin Constantius, faz referência à repetição, como afirma Mooney: “O nome, toma nota, é ele mesmo uma repetição. Ele recria como o mesmo nome a tensão entre algo *constante* (o elemento a ser repetido) e o *movimento* (algo repetido). E se investigarmos mais, há várias pistas para repetição contidas na escolha do pseudônimo de Kierkegaard” (MOONEY, 2006, p. 285, tradução própria). Mooney desenvolve algumas reflexões sobre o sentido da repetição contido no nome do pseudônimo. Ele aponta que Constantin Constantius pode ser aquele que se mantém firme, constante, um pilar de força com quem o jovem – que está abalado e sofre por sua perda – pode contar; nesse sentido Constantius parece ser aquele que é “constante”. Outra possibilidade, segundo Mooney, é Constantin Constantius ser aquele que busca alcançar a repetição, em outras palavras, aquele que procura constância. Afinal, é Constantin Constantius que pensa na repetição de forma teórica e é ele que faz a experiência psicológica de buscar reviver uma experiência de viagem que fizera à Berlim (2007, p. 285). De fato, o pseudônimo traz uma série de pistas das quais podemos traçar um caminho para compreender a repetição. No entanto, gostaríamos de fazer uma adição à compreensão do pseudônimo levando em consideração o personagem do jovem.

Por que jovem não tem nome? Esta pergunta deve nos orientar na tarefa de seguir as pistas das obras que auxiliam nossa investigação acerca da repetição. Certamente, o jovem é um personagem importante e fundamental na obra, afinal é ele que no início sofre com o amor e com a perda da amada. É ele, ademais, que nas cartas, diz ter conseguido a repetição. É o jovem que encontra, profundamente, em Jó, a força para encontrar a si-mesmo na repetição. Entretanto, como compreender que um personagem de fundamental importância na obra, tenha simplesmente permanecido sem nome? É no mínimo incomum depararmos com uma obra cujo personagem central não tem nome. Isso pode acontecer quando, em muitas ocasiões, encontramos romances ou contos narrados em primeira pessoa. Mas *A Repetição* é narrada em primeira pessoa por outro personagem igualmente importante, o próprio Constantin Constantius. Por que somente ao jovem seria relegado o nome? Isso provavelmente não acontece arbitrariamente. No entanto, o propósito não é claro, mas, mesmo assim, nos faz pensar. E esse é

o objetivo. Devemos pensar sobre o sentido dessa característica sutil da obra que gira em torno daquele que tem nome (Constantin Constantius) e daquele que não tem nome (o jovem).

Sabemos que *A Repetição* é escrita sob a pena de Constantin Constantius, que é, portanto, um personagem criado por Kierkegaard para ser o autor da obra e o personagem que procura pela repetição. Além de Constantius, temos o jovem afligido pelo amor e que é deixado sem nome ao longo da obra, mesmo sendo um personagem central para Constantius. Os personagens dão vida ao conceito que está sendo pensado: a repetição. No decorrer da obra. Constantin Constantius, na tentativa de reviver algo que já viveu, de realizar a repetição nesses termos, descobre o paradoxo da repetição: a repetição não existe, mas só descobriu isso pela repetição. Constantius busca a repetição na recordação. O jovem, na primeira parte da obra, desaparece por perder o sentido de sua vida, por não querer a repetição, fugindo, assim, da tarefa sugerida por Constantius. Acontece que pela própria experiência de Constantius, a repetição, nos termos que ele pensava, demonstrou ser um fracasso, embora tenha inferido que se não tivesse desejado a repetição, talvez a tivesse conseguido. Para o jovem, entretanto, por ter desistido de realizar a repetição, conforme a sugestão de Constantius, isso tornou-se indiferente para ele. Mais tarde, porém, o jovem realiza a repetição, não tendo a constância da recordação, mas a de si mesmo. Portanto, isso pode sugerir que o jovem não tem nome porque, no início, ele não tem o si-mesmo; ele não tem identidade, não se identifica; o que ele é não se identifica com a recordação, a temporalidade perdeu para ele o significado. Enquanto que o nome sugere identidade, continuidade, como no caso de Constantius, cujo nome indica a busca de constância, o jovem, sem nome, indica aquele que não tem constância, não tem si-mesmo.

Também o nome de Constantin Constantius indica a identidade na recordação, que é constante enquanto recordação, mas que quando colocada à prova – na viagem que realiza à Berlim –, faz perder o significado dessa segunda viagem; Constantius torna-se o *repositório* de lembranças, perde a novidade da vida. Com o jovem ocorre algo semelhante: a novidade, a descontinuidade, irrompe em sua vida e o movimento (este constante) continua a se circunscrever em sua existência, enquanto se mantém na recordação. Vale lembrar que na primeira parte da obra *Ou-Ou*, o esteta responsável pelos escritos reunidos por Victor Eremita

(heterônimo de Kierkegaard), também não tem nome. Assim, podemos perceber as semelhanças entre o esteta (*Ou-Ou*) e o jovem (*A Repetição*)⁴⁹, ambos aludem, como foi visto, ao sofrimento, à eternidade do amor da recordação em contraste com o sofrimento que encontra presente em sua temporalidade, quando na temporalidade não se encontra o que só existe na recordação. Entre esses dois polos, eternidade-temporalidade, há o problema da repetição. Já na segunda parte de *Ou-Ou*, o autor dos escritos tem nome: juiz Vilhelm. Os personagens sem nome, tanto em *Ou-Ou* quanto em *A Repetição*, mantêm a semelhança de perderem o sentido de suas vidas, de desesperarem no amor.

Portanto, se em *Ou-Ou* temos o contraste entre o esteta e o juiz Vilhelm, em *A Repetição* se mantém esse mesmo contraste, entre aquele que não tem nome (aquele que perdeu o sentido da vida) e aquele que busca e propõe uma solução: o Jovem e Constantin Constantius, respectivamente.

1.5A relação entre Repetição e Recordação

No parágrafo de abertura da *Repetição*, Constantin Constantius já nos lança nas raízes do pensamento grego da filosofia antiga; em seu problema fundamental sobre a negação do movimento, a permanência da unidade e a refutação conduzida por Diógenes de Laércio contra a tese dos Eleatas, para logo em seguida nos apresentar o problema da repetição. Problema de uma fascinação pessoal e singular. Logo de início sentimos uma descontinuidade entre o pensamento grego e a preocupação de Constantin Constantius sobre a repetição. No entanto, essa descontinuidade é apenas aparente e não devemos nos deixar enganar pelo tom narrativo e o deslocamento do plano metafísico à experiência. Esse deslocamento operado por Constantius, conecta a relação existente entre o pensamento metafísico dos Eleatas, a refutação de Diógenes e o problema da repetição de Constantius.

Acontecendo que os Eleatas negavam o movimento, Diógenes, como é sabido, avançou na qualidade de opositor; avançou realmente, pois não disse palavra alguma; antes se limitou a andar algumas vezes para a frente e para trás como o que achava tê-los suficientemente refutado (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31)

49 Gouvêa faz o seguinte comentário: “Por outro lado, ele pode ser visto como o mesmo “A” de *Ou*, agora em diálogo com Constantius e não com o juiz” (GOUVÊA, 2000, p. 265).

O que Diógenes fez foi andar algumas vezes para frente e para trás, ele andou demonstrando sua oposição e pensou ter refutado suficientemente a negação do movimento postulado pelos Eleatas. Com certa ironia, não se preocupou em elaborar raciocínios herméticos em sua refutação, pelo contrário, se limitou a andar. O movimento que Diógenes realiza é semelhante às pretensões de Constantius. Ao somente andar, Diógenes não considera o pensamento especulativo metafísico para se opor, antes, se o considera, é no sentido de o colocar em movimento, pois, caso contrário, não se limitaria a andar e sim em se voltar novamente à metafísica a fim de refutar segundo seus próprios termos.

Nesse sentido, literalmente Diógenes avançou, deslocou o pensamento à experiência, colocou-o à prova. Tal é a intenção de Constantius: experimentar a repetição para saber se ela é possível e, caso seja possível, extrair dela seu significado. Assim, a intenção de nosso autor é avançar em qualidade de opositor frente à metafísica antiga e moderna. Desse modo, sua pretensão expressa o fracasso da própria metafísica: "... a repetição é a visão moderna; a repetição é o interesse da metafísica, e ao mesmo tempo o interesse face ao qual a metafísica fracassa..." (KIERKEGAARD, 2009a, p.51). Então, logo de início, o sentido da atitude de Diógenes nos comunica indiretamente o interesse de Constantius. Diógenes, ao andar para frente e para trás, além de sua postura ser irônica, crítica e inusitada, rompe com uma forma de pensamento, desse modo, avança em sua oposição ao andar. Essa será a intenção de Constantius: ao se opor ao pensamento antigo e moderno, descobrir a categoria *repetição* ao tentar concretizá-la em sua experiência.

Iniciar com os Eleatas não é meramente arbitrário, pois a doutrina do *ser* circunscrita no pensamento dos Eleatas, assim como os problemas acerca do movimento e da multiplicidade que daí derivam, desenvolvem um papel fundamental à categoria da repetição e à pretensão de Constantius; principalmente quando colocada como categoria para o esclarecimento da relação entre os Eleatas e Heráclito, resultando desse embate, sua disposição de colocar na experiência a repetição. O embate metafísico entre os Eleatas – sendo Parmênides o expoente desse pensamento – e Heráclito remete à realidade do ser; enquanto o primeiro afirma a unidade e a negação do movimento, o segundo afirma o movimento e a multiplicidade. No entanto, antes de tratarmos com mais acuidade o pensamento

dos filósofos Parmênides e Heráclito em relação à repetição de Constantius, trataremos de demonstrar a ênfase que o próprio Constantius confere ao pensamento de Parmênides e Heráclito.

Desde o início, antes mesmo de Constantius realizar sua própria experiência, ele afirma que, frente à metafísica antiga sobre o movimento – a permanência do ser, a impossibilidade do não-ser ou a passagem do não-ser para o ser –, a categoria repetição, ao mesmo tempo em que é o fracasso e o interesse da metafísica, é uma nova categoria a ser descoberta:

A repetição é a nova categoria que é preciso descobrir. Se se sabe alguma coisa da filosofia moderna e se se não é totalmente ignorante quando à filosofia grega, reconhecer-se-á facilmente que essa categoria esclarece precisamente a relação entre os Eleatas e Heráclito, e que a repetição é propriamente aquilo a que por erro chamou de mediação. É inacreditável a agitação que na filosofia hegeliana se levantou por causa da mediação e a quantidade de conversa idiota que mereceu glória e honra sob esta rubrica. Haveria antes que procurar examinar a fundo a mediação e desse modo permitir que seja feita alguma justiça aos gregos. A explicação grega da doutrina do ser e do nada, a explicação do <<instante>>, do <<não-ser>>, etc., corta com dois de espadas o jogo de Hegel. Mediação é uma palavra estrangeira, repetição é uma boa palavra dinamarquesa, e felicito a língua dinamarquesa pela criação de um termo filosófico. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 50).

É importante ressaltar, todavia, que a repetição é uma palavra dinamarquesa e por isso é uma categoria que é preciso descobrir. Diferente da explicação grega e da palavra mediação empregada por Hegel, a repetição expressa outro sentido em relação aos demais conceitos. O termo dinamarquês *gjentagelsen*, frequentemente traduzido⁵⁰ por repetição, “é formado pelo prefixo *gjen*, que quer dizer “de novo”, e por um substantivo forjado a partir do verbo *at tage*, que significa “tomar”. O sentido literal de *gjentagelsen* é, pois, *re-tomada*”⁵¹ (ALMEIDA, 2005, p. 188). Portanto, a repetição, conforme movimenta Constantius, só pode ser uma categoria própria e de compreensão dinamarquesa, o que justifica

50 Há uma tradução francesa da obra *A repetição*, traduzida por Nelly Viallaneix, pela editora Flammarion, cujo termo *gjentagelsen* foi traduzido por *La Reprise*, que significa “recuperação” ou “retomada”. Já as traduções de língua inglesa, tanto a de M. G. Piety, publicada pela Oxford World’s Classics, ou a feita pelo casal Edna e Howard Hong, publicado pela Princeton University Press, optaram pela palavra “*Repetition*”, ou seja, repetição.

51 Embora, segundo Rogério Miranda de Almeida, o sentido literal de *gjentagelsen* seja “retomada”, optamos por utilizar o termo “repetição” devido a tradução portuguesa, publicada pela Relógio D’Água, que estamos utilizando neste trabalho. Além disso, as traduções de língua inglesa citadas, as quais também estamos consultando, utilizam-se do termo equivalente à repetição. Portanto, o termo repetição é a tradução à qual, nós leitores de Kierkegaard, estamos mais habituados e é a mais conhecida no vocabulário Kierkegaardiano.

o fracasso da metafísica quando pensada valendo-se dessa nova categoria filosófica. Contudo, Constantius também nos deixa a entender que, embora o termo seja dinamarquês, a repetição é aquilo que por erro se denominou mediação. Então, o equívoco se encontra na apropriação e no direcionamento que, a partir de Hegel, se tem sobre a compreensão antiga do que seria repetição para os gregos, mas uma repetição que ainda não tem o significado moderno propriamente em seu conceito, pois devemos nos lembrar que o significado da repetição é o que está sendo buscado por Constantius. Nesse sentido, a repetição já se encontra de certa forma presente tanto na filosofia grega, como na moderna, porém tendo outras direções. Sobre a mediação, diz: “No nosso tempo, fica por explicar de onde vem a mediação, se resulta do movimento de ambos os momentos envolvidos e em que sentido já está contida neles, ou se é algo de novo que vem acrescentar-se, e, nesse caso, como” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51-52). Quando Constantius fala sobre “ambos os momentos”, está referindo-se ao contexto da filosofia antiga, aos Eleatas e Heráclito e também Platão e Aristóteles, e à filosofia moderna, com Hegel. Posto isto, precisamos entender em que medida a categoria da repetição esclarece a relação entre Parmênides e Heráclito e, a partir dessa compreensão, relacionar com o problema da *recordação*. A recordação aqui é recuperada por Constantius da obra de Platão. Desse modo, a recordação será lida no desenvolvimento do pensamento e dos problemas colocados por Parmênides e Heráclito. Assim sendo, avançaremos para o sentido moderno da mediação. Ao realizarmos esse itinerário, poderemos acompanhar a experiência pretendida por Constantius, a situação afetiva do relacionamento do jovem e o papel decisivo da repetição. Perceberemos também que o deslocamento metafísico à experiência não cessa no primeiro parágrafo d’*A Repetição*, pois se Constantius nos leva a pensar sobre a metafísica e os autores citados, sua intenção é compreender as consequências teóricas desses pensadores no horizonte da existência. Então, a recordação retomada dos gregos será compreendida na situação problemática e melancólica do Jovem, assim como na sua própria experiência ao repetir uma viagem. Mas a recordação enquanto problema metafísico e da existência, encontra seu sentido na problemática da unidade em contraste com a multiplicidade. A fim de esclarecer esse tema da recordação – que por sua vez é o problema centrípeto da obra – retomemos o problema dos Eleatas.

Parmênides de Eléia – que viveu em Eléia, cidade situada ao sul da Itália – floresceu na primeira metade do séc. V a.c. Sua filosofia “foi exposta num poema intitulado *Da Natureza*. Considerava os sentidos como enganadores, e condenava, como mera ilusão, a multidão de coisas sensíveis. O único ser verdadeiro é “o Único”, que é infinito e indivisível” (RUSSELL, 2015, p. 61). O poema *Da Natureza*, se divide em três partes, a saber: o prólogo, o caminho da verdade e o caminho da opinião. No prólogo, conduzido à presença de uma deusa, é apresentado ao filósofo dois caminhos de investigação; o primeiro é o caminho da verdade e corresponde ao ser que é uno, contínuo e idêntico a si mesmo, já o segundo caminho é o da ilusão e do não-ser, o da diversidade das aparências, este por sua vez é imperscrutável para o homem, pois é impossível conhecer o que não é. Na segunda parte do poema é apresentada a doutrina do caminho da verdade, já a terceira parte se ocupa do caminho da opinião (BORNHEIM, 1998).

2 – E agora vou falar; e tu, escuta as minhas palavras e guarda-as bem, pois vou dizer-te dos únicos caminhos de investigação concebíveis. O primeiro (diz) que (o ser) é e que o não-ser não é; este é o caminho da convicção, pois conduz à verdade. O segundo, que não é, é, e que o não ser é necessário; esta via, digo-te, é imperscrutável; pois não podes conhecer aquilo que não é – isto é impossível –, nem expressá-lo em palavra. (PARMÊNIDES, 1998, p. 55)

Ao dizer que o ser é e o não-ser não é, Parmênides nega o movimento, ou seja, de que as coisas possam tornar-se ou serem diferentes. Se quando olhamos para a natureza e percebemos qualquer mudança e transformação, segundo a filosofia de Parmênides, todo o movimento e transformação que decorrem do próprio movimento é uma ilusão, a efemeridade e a transitoriedade não correspondem à verdade. O pensamento não pode penetrar naquilo que não-é, por isso, afirma: “3 – Pois pensar e ser é o mesmo” (PARMÊNIDES, 1998, p. 55). Aquilo que é, se há qualquer mudança, precisa deixar de ser, mas deixar de ser o que é, é realizar a passagem do ser para o não-ser e, para se tornar outra coisa, deve-se realizar a passagem do não-ser para o ser. Mas, segundo Parmênides, tal movimento, do não-ser para o ser e do ser para o não-ser, é impossível. “6 – Necessário é dizer e pensar que só o ser é, pois o ser é, e o nada, ao contrário, nada [...] 7 – jamais se conseguirá provar que o não-ser é; afasta, portanto, o teu pensamento desta via de investigação...” (PARMÊNIDES, 1998, p. 55). Portanto, segundo a doutrina de Parmênides, deve-se desconsiderar qualquer investigação

que tenha como ponto de partida a realidade sensível; realidade que percebemos através dos nossos sentidos, o próprio cotidiano, pois este é constituído pelo hábito, não podemos acreditar no que vemos, pois, os olhos que enxergam somente a realidade sensível, não têm visão, e os ouvidos, são ensurdecedores (PARMÊNIDES, 1998). Então, o que nos resta?

8 – Resta-nos assim um único caminho: o ser é. Neste caminho há grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta, jamais foi nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo. (PARMÊNIDES, 1998, p. 55)

Neste ponto fica mais claro quando Parmênides identifica o ser ao pensamento, pois somente no pensamento o ser pode ser encontrado na sua unidade e presença contínua, desde que desconsidere o caminho da opinião e da multiplicidade. Nesse sentido, não há horizonte temporal para o pensamento, pois no “instante presente”, o ser sempre é. Não podemos pensar o movimento sem tempo, pois tempo implica em mudança, e mudança leva ao paradoxo do ser, portanto, a verdade só pode ser abstração do pensamento em seu discurso racional. Segundo Almeida (2005), o pensamento dos pré-socráticos, no qual Parmênides está inserido, ao se opor às formas mitológicas de explicação da realidade, às teogonias e cosmogonias – que tentavam explicar de uma forma fantástica a origem dos deuses e do mundo –, “esses filósofos construíram no seu lugar uma ontologia que julgavam ser apta a resolver o problema do devir, da mudança e da multiplicidade” (ALMEIDA, 2005, p. 192). Portanto, em Parmênides, o resultado é a negação do movimento, do tempo e da pluralidade.

Ao seguirmos os argumentos de Parmênides, notamos que o paradoxo ocorre de uma forma lógica. Segundo Bertrand Russell, a originalidade de Parmênides reside em “uma forma de argumento metafísico que, desta ou daquela forma, é encontrado na maioria dos físicos posteriores, incluindo Hegel. Dele, diz-se, com frequência, ter sido o inventor da lógica, mas o que realmente inventou foi a metafísica baseada na lógica” (RUSSELL, 2015, p. 61). Mas quais são as implicações existenciais do pensamento de Parmênides? Ao identificar ser e pensamento, em negação com a realidade sensível, entra-se em um embate com a própria existência. Esse embate ocorre justamente por se considerar a realidade sensível como ilusão. Nesse sentido, Russell (2015) tece uma exímia análise sobre

as implicações das proposições de Parmênides, que vai em direção ao problema que pretendemos alcançar sobre a recordação, no sentido de implicar diretamente às primeiras considerações realizada por Constantius sobre a repetição.

Segundo Russell, para Parmênides as palavras têm um sentido constante, assim como elas não somente remetem a outras palavras, mas devem significar algo que existe. Russell cita como exemplo George Washington, se não existisse tal personagem, qualquer referência ao seu nome seria absurda e não faria sentido algum⁵². Parmênides afirmaria, nesse sentido, “que George Washington não somente deveria ter existido no passado, mas que, de certo modo, deveria ainda existir, já que podemos empregar o seu nome com sentido (2015, p. 63). Poderíamos indagar acerca da amplitude da compreensão sobre quem fora George Washington, ele pensando sobre si mesmo, em sua época, teria um sentido completamente diferente para as pessoas próximas que conviviam com ele, assim como para nós quando pensamos sobre quem foi George Washington. No entanto, Russell apresenta um argumento contrário que demonstraria o erro do argumento de Parmênides: “O que quer que seja que o nome nos sugira, não será o próprio homem, pois que jamais o conhecemos, mas algo que está presente no sentido, na lembrança ou no pensamento” (RUSSELL, 2015, p. 64). O que se apresenta como contraposição é a mudança de sentido em relação à referência, ou seja, as lembranças que nos ocorrem neste momento não são idênticas aos acontecimentos passados (RUSSEL. 2005). Porém, Russell pensa em como Parmênides reagiria ao seu argumento:

Creio, porém, que, se Parmênides pudesse reviver e ler o que venho dizendo, consideraria isso muito superficial. “Como sabe o senhor — perguntaria ele — que as suas afirmações sobre George Washington se referem a um tempo passado? Segundo suas próprias palavras, a referência direta diz respeito a coisas presentes; suas recordações, por exemplo, ocorrem agora, e não no tempo de que o senhor julga que se lembra. Se aceitamos a memória como fonte de conhecimento, o passado deve estar agora diante da mente, devendo, portanto, em certo sentido, ainda existir.” (RUSSELL, 2015, p.64-65)

52 Russell cita o nome do personagem histórico George Washington, para explicitar certa validade lógica no argumento de Parmênides: “Este é o primeiro exemplo, na filosofia, de um argumento sobre o pensamento e a linguagem com referência ao mundo em geral. Não pode, naturalmente, ser aceito como válido, mas vale a pena ver-se o elemento de verdade que encerra” (RUSSELL, 2015, p. 62)

Se recordarmos o fragmento 8 de Parmênides, quando diz que no instante presente o ser é o todo, uno e contínuo, entendemos que o que existe não tem passado, presente e futuro; o instante presente é sempre presente e sempre o mesmo, não tem tempo, por isso é sem movimento, é permanente e imutável em sua eternidade. O que percebemos como antes e depois, as diferentes impressões que temos sobre um acontecimento, são ilusões, não correspondem à verdade. Portanto, o passado só existe no instante. “Parmênides afirma que, já que agora não podemos saber o que se considera comumente como passado, este não pode ser realmente o passado, mas deve, em certo sentido, existir agora. Daí, infere ele que não existe o que chamamos mudança” (RUSSELL, 2015, p. 64). Portanto, ao perscrutar a metafísica de Parmênides, podemos entender o fato de Constantius iniciar com os Eleatas, pois “Num tal universo, em que o Ser é pensado como uno e imóvel, como o todo e o mesmo, sobra pouco ou nenhum espaço para retomada” (ALMEIDA, 2005, 192). Se pudermos pensar a repetição na metafísica do mesmo, por definição, só pode ser em uma repetição do mesmo. O que se repete é sempre aquilo que é, o idêntico, porém, não se repete no exterior e no mundo efêmero onde tudo aparentemente mostra-se em movimento, mas no pensamento e na lembrança. O pensamento de Parmênides será de extrema importância quando analisarmos sua influência e repercussão na metafísica de Platão, assim como para compreendermos o “equivoco” sobre a mediação em Hegel. Todavia, cabe-nos agora realizar uma breve análise sobre no pensamento de Heráclito, a fim de entender de que modo a repetição esclarece sua relação com Parmênides.

São desconhecidas as datas de nascimento e da morte de Heráclito de Éfeso, sabe-se que viveu e atingiu o auge de sua existência entre 504 e 500 a.c, época da 69ª olimpíada (BORNHEIM, 1998). Alinhado de “obscuro”, Heráclito tem uma metafísica oposta da de Parmênides. Se para Parmênides nada muda, tudo permanece inalterável, negando, por sua vez, o movimento, para Heráclito tudo muda, tudo se transforma e está em constante movimento. Nada permanece o mesmo. Diferente do ser estático em Parmênides, o mundo de Heráclito é dinâmico. Em seus fragmentos podemos ler: “ 12 – Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas. Mas também almas são exaladas do úmido” (HERÁCLITO, 1998, p. 36). As águas são sempre novas, elas fluem e se modificam, também nós que nas águas entramos: “49a – Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos” (HERÁCLITO, 1998, p. 39). A

contradição lógica sobre o ser e o não-ser que vimos em Parmênides, em Heráclito são compreendidos como constitutivos. Não podemos entrar no mesmo rio, pois as águas são novas, assim o rio já não é o mesmo, nem nós que nos aventuramos em suas águas, pois, ao entrar no rio, as águas nos modificam e nós a modificamos. “91 – Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Dispersa-se e reúne-se; avança e se retira” (HERÁCLITO, 1998, p. 41). Tudo está em interação e em transformação. Nesse sentido, a unidade em Heráclito é composta pela guerra dos contrários: “88 – Em nós, manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de um dá o outro reciprocamente” (HERÁCLITO, 1998, p. 41). A juventude só tem seu sentido mediante a velhice, assim como só vivemos porque estamos, ao mesmo tempo, declinando para a morte. A explicação de um estado acontece mediante seu contrário. Na filosofia de Heráclito o elemento primordial⁵³, do qual todo cosmos se origina, é o fogo, se há algo que tem sua duração infinita, este é o fogo, mas, mesmo assim, o fogo é um processo de transformação, não é estático, é movimento: “90 – O fogo se transforma em todas as coisas e todas as coisas se transformam em fogo, assim como se trocam as mercadorias por ouro e o ouro por mercadorias” (HERÁCLITO, 1998, p.41). O fogo transforma tudo com o que interage. Com o fogo temos a representação da infinita transformação do finito, os contrários que, em uma infinita guerra, incessantemente alteram todas as coisas, transformando o velho em novo. Mas o próprio fogo jamais cessa: “...o fogo central jamais se extingue: o mundo “sempre foi, é e será um Fogo de vida eterna”. Mas o fogo é algo que varia incessantemente, e a sua permanência é antes a de um processo do que a de uma substância...” (RUSSELL, 2015, p. 60).

Talvez aqui se encontra a mais dolorosa⁵⁴ das doutrinas, pois existe certa melancolia ao pensarmos que a cada instante somos sempre algo diferente do que fomos, que essas grandes transformações ocorrem de um modo tão imperceptível que, ao se ter consciência delas, já ficaram para trás, inalcançáveis, distantes e esquecidas; que a vida navega nas águas da morte e tudo o que é novo respira algo de fúnebre, pois necessita do desaparecimento do velho. Sentimos a

53 Refere-se a arché, termo grego que designa, na filosofia pré-socrática, o princípio fundamental do cosmos, do qual todas as outras coisas se originam. Para Tales de Mileto, por exemplo, o princípio fundamental é a água.

54 “A doutrina do fluxo perpétuo, tal como a ensinou Heráclito, é dolorosa, e a ciência, como vimos, nada pode fazer para refutá-la” (RUSSELL, 2015, p. 60)

angústia dessa breve duração dos acontecimentos, a morte e a perda de cada fragmento de instantes; remendos de sentido da existência. Russell, ao examinar o pensamento de Heráclito, diz: “São os acontecimentos que constituem a substância do mundo, e cada um deles é de breve duração. A este respeito, os físicos modernos são partidários de Heráclito contra Parmênides” (RUSSELL, 2015, p. 80). Enquanto no pensamento de Parmênides pode ser encontrado certo conforto em relação ao perigo da efemeridade da existência⁵⁵, com a doutrina da permanência do ser, o homem encontra o objeto de sua busca. Já em Heráclito, nada é. Tudo está se fazendo e não podemos encontrar constância. Portanto, é nessa falta de constância que encontramos o que é essencial para nossa compreensão sobre a repetição.

A categoria da repetição esclarece a relação entre Parmênides e Heráclito no seguinte sentido: enquanto em Parmênides só há o mesmo e só pode haver uma repetição do mesmo, em Heráclito tudo é diferente e não pode haver a repetição do mesmo. No pensamento de Heráclito nada se repete, nada é permanente, pois tudo está em constante transformação. Embora na metafísica de Parmênides o que existe encontra sua perenidade, no âmbito de nossa existência, sentimos o movimento, a passagem do tempo, o passado e a necessidade de se recuperar algo que já passou. A falta de continuidade é a falta de sentido de nossa experiência, e para quem experimenta a falta de sentido e de constância, parece irrelevante a negação do movimento e a afirmação da permanência, pois o que sentimos na existência é a ausência e a disjunção entre o pensar e o existir. Penso em algo que para mim não está presente – portanto já não existe. Caso não fosse assim, a experiência de Constantius – conforme veremos posteriormente – em realizar a repetição, perde todo o seu sentido. Uma vez em que acompanhamos Constantius, sentimos que a repetição só pode ser encontrada entre sua possibilidade e impossibilidade; visto que tampouco em Parmênides quanto em Heráclito, ela pode expressar seu significado. No entanto, ambas perspectivas são extremamente importantes para nos fazer ver o sentido mais profundo da repetição. Em Heráclito chamamos a atenção para a perda. A perda é resultado do movimento

55 Bertrand Russell, faz o seguinte comentário sobre “A busca de algo permanente é um dos instintos mais profundos que levam os homens à filosofia. Deriva-se, sem dúvida, do amor do lar e do desejo de um refúgio contra o perigo; vemos, por conseguinte, que essa busca é mais apaixonada naquelas cujas vidas se acham mais expostas a catástrofes” (RUSSELL, 2015, p. 58).

e de cada transformação. Em Parmênides enfatizamos a impossibilidade da mudança, a repetição do mesmo e a relação entre o ser e a recordação.

Até agora fizemos uma análise da repetição na perspectiva metafísica, pois a compreensão da repetição enquanto categoria de interesse da metafísica é imprescindível para Constantius avançar e demonstrar seu fracasso, seu avanço acontece mediante sua experiência. É, portanto, assim como Diógenes de Laércio, na experimentação que a repetição se torna uma nova categoria a se descobrir. Antes de avançar com Constantius, torna-se necessário continuar nossa análise da repetição. Seguiremos com o raciocínio de Constantius e faremos uma comparação entre a repetição e a recordação.

Diga-se o que se quiser sobre isto, a questão desempenhará um papel especialmente importante na filosofia moderna; pois repetição é uma expressão decisiva para aquilo que era «recordação» entre os gregos". Tal como estes ensinavam que todo o conhecer é um recordar, também a nova filosofia ensinará que a vida é toda ela uma repetição. O único filósofo moderno que teve um pressentimento disto foi Leibniz. Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direcção oposta; pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para diante. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 31-32)

Portanto, para demonstrar a expressão decisiva da repetição, Constantius iguala o movimento entre a repetição e a recordação, porém, como diz, os movimentos são em direcções opostas. A recordação é o que foi, portanto, recorda-se para trás. A repetição recorda para o que está por vir, diz que Leibniz foi o primeiro a ter essa intuição, mas o que significa recordação para os gregos e o recordar adiante?

No diálogo *Mênon*, de Platão, Sócrates questiona Mênon sobre o que é a virtude, Mênon, por sua vez, responde que para cada categoria há uma virtude inerente; por exemplo, a virtude de um homem é a capacidade de administrar os negócios do seu Estado; a virtude de um idoso e de uma criança consiste em outras coisas. Há, portanto, uma virtude para cada situação. No entanto, Sócrates não se dá por satisfeito porque, rebate Sócrates, Mênon não responde o que é a virtude em si, mas se limita a dizer o que é uma virtude em particular. Do mesmo modo que uma esfera é uma forma, ela não é a forma em geral, ou seja, é um tipo de forma. Dizer o que é uma virtude, não define o que é idêntico em todas as virtudes (PLATÃO, 2014, p.110). Neste ponto, no âmbito do conhecimento, tem

continuidade o problema da identidade em oposição a multiplicidade, assim como vimos em Parmênides e Heráclito, embora a este último não possa atribuir uma preocupação com o conhecimento.

Sócrates: Então o que é isso que ostenta o nome de forma? Tenta dizer-me. Supõe que, ao ser interrogado por alguém no tocante à forma ou à cor, houvesse respondido: “Ora, tanto não compreendo o que queres, prezada pessoa, quanto sequer sei o que queres dizer”, a pessoa pudesse surpreender-se e dizer: “Não estás compreendendo que procuro por aquilo que constitui o comum e o idêntico em todas essas coisas?” Ou permanecerias incapacitado de responder, Mênon, se fosses abordado distintamente, e interrogado nos seguintes termos: “O que é aquilo que é comum ao esférico, ao reto e a tudo mais que chamas de forma, o que em tudo se apresenta como idêntico?” Tenta dizer-me. Constituirá um bom exercício antecedendo tua resposta acerca da virtude. (PLATÃO, 2014, p. 116)

Sócrates busca a definição universal que abarca a multiplicidade dos casos particulares, essa definição deve possibilitar a identificação da multiplicidade com uma definição essencial, pois somente com a descoberta do que é idêntico em cada particular, pode-se encontrar a verdade. Segundo Platão, o filósofo deve buscar a verdade, mas essa verdade não pode ser encontrada no mundo sensível, pois todo o mundo sensível é efêmero e passageiro, tal como postula Heráclito, tudo está em incessante mudança. Então, surge um problema: como podemos obter um conhecimento verdadeiro sobre o mundo se ele está em constante transformação? A verdade, dando continuidade ao pensamento de Parmênides, deve ser única, indivisível e eterna, deve ser válida para todas as situações imagináveis, pois a verdade aqui está sendo pensada segundo o princípio de identidade de Parmênides. A metafísica de Platão busca resolver esse problema e, no diálogo do Mênon, ao se tentar buscar uma resposta para o que é a virtude, surge outro problema que nos levará para o conceito de *reminiscência* – que na obra *A Repetição* está traduzida por recordação –; o problema consiste no paradoxo da possibilidade de se investigar algo que não se conhece, pois, nesse sentido, não se sabe o que investigar:

Sócrates: entendo onde queres chegar, Mênon. Percebes o argumento controverso que estás apresentando, a saber, que um indivíduo está impossibilitado de investigar quer o que conhece, quer o que desconhece? De fato, não pode investigar o que conhece porque uma vez que conhece não precisa investigar; por outro lado, tampouco pode investigar aquilo que desconhece, visto que não sabe o que investigar. (PLATÃO, 2014, p. 125/126)

Para responder essa questão, Sócrates irá assumir a imortalidade da alma, portanto, para chegarmos ao significado da reminiscência precisamos ampliar a nossa compreensão sobre a metafísica de Platão. No livro VII da *República*, Platão, em sua famosa alegoria da caverna, irá, através de Sócrates, condenar o mundo sensível às sombras. A realidade sensível é representada por uma caverna onde há prisioneiros acorrentados que só conseguem ver as sombras projetadas no fundo da caverna. Os prisioneiros estão acorrentados de tal modo que não conseguem movimentar a cabeça e por isso estão confinados a olhar somente para as sombras e, portanto, acreditam que aquelas imagens são a realidade.

Sócrates - Consideras agora, o que lhes acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curados da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente e a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos para a luz: ao fazer todos estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento o impedirá de distinguir os objetos de que antes via, apenas, a sombra. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então, senão fantasmas, mas que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam, obrigando-o, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçado e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras que os objetos que lhe mostram agora? (PLATÃO, 2012, p. 188)

Nesse sentido, quando olhamos atentamente para a metafísica de Platão, todos os objetos do mundo sensível, assim como a própria vida, são a irrealidade e a imperfeição do mundo inteligível das ideias. Na alegoria da caverna, o grau mais alto da perfeição são as ideias do bem e do belo, que são representados pelo sol. O bem e o belo dão sentido ao mundo das ideias, ou seja, “iluminam” as outras ideias para serem encontradas. As almas já contemplaram esse mundo perfeito antes de o corpo se tornar o cárcere da alma. Desse modo, a imortalidade da alma, em sua contemplação das ideias eternas, que será princípio da argumentação de Sócrates e o ponto de partida de todo conhecimento verdadeiro. Portanto, somente a alma tem em si o conhecimento das verdades eternas. Dessa forma, é em detrimento da multiplicidade representada pelas sombras que a identidade é privilegiada. Nesta perspectiva metafísica, a multiplicidade do mundo sensível equivale ao caminho do engano em Parmênides, o mundo se movimenta, porém, as ideias permanecem eternas, são idênticas e são as essências do mundo

sensível. Depois de demonstrar que o mundo sensível é a deformidade da perfeição do mundo inteligível e que, portanto, cabe ao filósofo encontrar as ideias eternas e perfeitas, passemos novamente ao diálogo do Mênon, onde o conceito de *reminiscência* irá aparecer, o conceito será mais amplamente exposto no *Fédon*.

Considerando-se que a alma é imortal, renasceu muitas vezes e contemplou todas as coisas tanto neste mundo como no mundo subterrâneo dos mortos, nada há que não haja aprendido; disso se conclui que não é de se surpreender que seja capaz de lembrar-se de tudo que aprendeu anteriormente a respeito da virtude bem como sobre outras coisas. Como o todo da natureza tem afinidade, e a alma aprendeu todas as coisas, nada há que nos impeça, após lembrarmos de uma única coisa – processo que os seres humanos denominam aprendizado – de descobrir tudo o mais por nós mesmos, se formos corajosos e não fraquejarmos na investigação, isso porque investigação e aprendizado, como um todo, consiste em reminiscência. (PLATÃO, 2014, p.127)

No decorrer do diálogo, Sócrates, com intuito de provar a reminiscência, realiza uma série de perguntas ao escravo de Mênon, este, baseando-se em alguns princípios, consegue demonstrar o teorema de Pitágoras sem ter o conhecimento prévio sobre o teorema. O escravo só conseguiu chegar ao conhecimento do teorema porque já o possuía em sua alma, precisou somente ser instigado para realizar o processo de reminiscência ou recordação. Portanto, conhecer aquilo que se desconhece só é possível porque não há um desconhecimento completo, e sim um esquecimento que ocorre através do processo de morte e renascimento. Nesse sentido, conhecer é recordar. A recordação ganha aqui um sentido bem específico, pois a recordação guarda consigo algo de eterno. Na recordação, a vida se repete para trás, para o que já passou, ou seja, encontra o eterno no passado, na recordação. Se podemos apontar um problema consequente da repetição na recordação, ele está em sua melancolia, pois o eterno se encontra naquilo que não tem sua presença no momento presente. O momento presente se torna como as sombras da caverna, a multiplicidade do mundo sensível, elas não são ideias eternas. As ideias também não estão presentes nas sombras, elas são repetições e são imperfeitas, somente despertam para o processo de recordação e para descobrir as ideias que são verdadeiras. Da mesma forma, quando deslocamos essa intuição metafísica à experiência, o momento presente será sinônimo de infelicidade e insatisfação. De um modo muito sutil, o próprio Constantius realiza esse deslocamento logo após dizer que a repetição e a recordação têm o mesmo movimento, porém em direções opostas: “O amor da recordação é o único feliz,

disse um autor. Nisso tem também inteira razão, se nos recordarmos de que primeiro faz um homem infeliz” (KIERKEGAARD, 2009a, p.32). O autor do qual Constantius se refere é A, que, assim como Constantius, é o próprio Kierkegaard. Na obra *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida*, publicada em 1843, Kierkegaard, sob o heterônimo Victor Eremita, refere-se a A como um autor desconhecido. A, seria o autor de um conjunto de escritos estéticos encontrados e publicados por Victor Eremita. A passagem à qual Constantius se refere é:

A minha infelicidade é esta: um anjo da morte anda sempre ao meu lado, e não são portas dos eleitos as que eu aspirjo com sangue, em sinal de que ele há-de passar-lhes ao largo; não, é exactamente pela porta deles que ele entra – pois só o amor da recordação é feliz (KIERKEGAARD, 2013a, p. 76).

Portanto, Constantius concorda com a afirmação de que a recordação faz o homem feliz, porém também afirma que antes ela faz o homem infeliz. Isso se confirma na própria citação à qual Constantius se refere, pois A, antes de dizer que “só o amor da recordação é feliz”, fala sobre sua infelicidade, a qual ocorre porque o anjo da morte anda sempre ao seu lado; então o amor da recordação só é feliz porque é seu refúgio da infelicidade. Nesse sentido: “Algo, porém, é certo: se alguém é capaz de falar sobre o amor da recordação, é ele. A recordação tem a grande vantagem de começar com a perda; por isso é mais segura, já que nada tem a perder” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 37). A infelicidade está no descontentamento, antes de se recordar existe a perda, por isso se inicia com ela; começa com a perda porque está ao lado do anjo da morte, só há recordação porque algo se perdeu. O momento presente não se identifica com o que se perde, caso contrário não existiria a perda. Então a própria recordação é a causa dessa infelicidade, já que ela se mostra como referência para toda e qualquer circunstância nova. A recordação encobre a vida, pois não se pode viver no passado; vivemos no presente projetando-nos para o futuro. A recordação é mais segura, enquanto se mantém nela, ela não pode ser perdida e não tem nada mais a perder. Está garantida em seu passado, em seu sentimento de eternidade e, desta forma, perde-se o interesse temporal:

Nada é para mim mais perigoso do que recordar. Se recordo tão – somente uma circunstância da vida, essa circunstância cessa por si. Diz-se que a separação ajuda a reanimar o amor. É inteiramente verdade, mas

reanima-o de um modo puramente poético. Viver em recordação é a mais perfeita vida em que é possível pensar, a recordação sacia mais fartamente do que toda a realidade, e tem uma segurança que realidade alguma possui uma circunstância da vida que é recordada já entrou na eternidade, e não tem mais nenhum interesse temporal (KIERKEGAARD, 2013a, p. 64).

Nessa passagem de A, podemos constatar que uma circunstância da vida que é recordada entra na eternidade, que ao entrar na eternidade toda realidade perde seu sentido temporal. Nenhuma realidade possui a segurança da recordação, na realidade tudo está a se perder, portanto, aquele que quer a repetição não mais terá a segurança da recordação; não começa pela perda, esta é, antes, a consequência da realidade. O que há é a possibilidade de perder como também de ganhar, por isso, a repetição pode ser um fracasso, mas caso não seja, o que se conquista é a eternidade no momento presente.

Segundo Constantius, assim como a recordação é a categoria decisiva para os gregos, a repetição é a categoria decisiva para a filosofia moderna. Nesse sentido, o recordar que “repete adiante”, também guarda consigo a eternidade: “Kierkegaard fazia intervir a repetição, a qual consiste, por assim dizer, na conquista da eternidade no momento presente, na integração do eterno no tempo” (MONTEIRO, 1961, p. 18). Portanto, Constantius irá afirmar: “Deste modo, se a repetição, se é possível, faz o homem feliz, ao passo que a recordação o faz infeliz...” (KIERKEGAARD, 2009a, p.32). A repetição faz o homem feliz à medida que, aquele que se propõe a realizá-la, obtém êxito em seu propósito. Nesse sentido, ele coloca tudo em risco, pois pode perder tudo, até a recordação. A recordação faz o homem infeliz porque ele se perdeu em sua nostalgia. Contudo, o problema da recordação é muito mais amplo. Esse problema será retomado no segundo capítulo.

Quando A afirma que a separação ajuda a reanimar o amor, esse será exatamente o conselho que Constantius dará ao Jovem. Entre a separação e a reconciliação, quando Constantius aconselha o Jovem, entende esse movimento como repetição. No entanto, naquele momento, relutante, a preferência do Jovem era pela recordação e, do ponto de vista da recordação, o Jovem se torna infeliz; a vida para ele, então, submete-se à recordação. Mas antes de voltarmos ao problema poético do Jovem, esclareceremos o sentido do entendimento equivocado da repetição enquanto mediação em Hegel.

Ao falar da filosofia moderna, Kierkegaard está veladamente dirigindo um ataque contra a filosofia hegeliana (ALMEIDA, 2005, p. 194). Esse ataque ocorre de forma mais direta quando Constantius diz que “...*É inacreditável a agitação que na filosofia hegeliana se levantou por causa da mediação e a quantidade de conversa idiota que mereceu glória e honra sob esta rubrica*⁵⁶...”, mas o que significa essa mediação e em que medida ela se diferencia dos gregos?

Antes de iniciarmos nossa análise sobre a mediação e sua relação com a repetição, precisamos considerar os aspectos da recepção da filosofia de Hegel no contexto cultural de Kierkegaard. Segundo Stewart, a comum utilização de categorias para descrever um período da história da filosofia, pode gerar uma série de distorções de um determinado conceito quando utilizado em contextos distintos. Uma dessas categorias é o termo *hegelianismo*. Essa expressão pode levar a desconsiderar a originalidade e as diferenças dos pensadores hegelianos em relação a Hegel. Segundo Stewart:

Há uma tendência de se considerar os chamados hegelianos como mentes de segunda categoria, a ideia é que esses pensadores simplesmente popularizaram e divulgaram o pensamento de Hegel sem acrescentar nada novo ou original próprio⁵⁷ (STEWART, 2003a, p. 106, tradução própria)

Um dos hegelianos dinamarqueses conhecidos por difundir a filosofia de Hegel em Copenhague foi Johan Ludvig Heiberg (1791-1860) que, inspirado em Hegel, escreveu um tratado sobre a natureza da liberdade humana (STEWART, 2003a, p. 108). Heiberg estava preocupado com os rumos de seu tempo, percebia que a religião e a arte perderam sua importância central na vida contemporânea, espaços que foram sendo ocupados pelo niilismo e o relativismo. Portanto, percebia que seu tempo era um tempo de crise. Como solução para esses problemas, Heilberg via na filosofia hegeliana a estrutura capaz de superar todo o caos do pensamento contemporâneo. Para Heiberg só a filosofia hegeliana poderia superar a alienação, o relativismo e o niilismo. “Só ela pode unir as várias esferas da vida e atividade humana e trazê-los para um todo unitário, vendo o que é necessário em

56 Ver página 41.

57 No original: “There is a tendency to regard the so-called Hegelians as second-rate minds, the idea being that these thinkers simply popularized and promulgated Hegel’s thought without adding anything new or original of their own”

todos eles. Como Hegel, Heiberg relega a religião a um papel secundário por trás da filosofia⁵⁸ (STEWART, 2003a, p. 110).

Portanto, um dos conceitos a serem enfatizados no hegelianismo dinamarquês será o conceito de necessidade, no intuito de unificar as várias esferas da vida humana. Esse conceito adentrará às discussões filosóficas e teológicas da época e ganhará expressividade no debate acadêmico. O conceito de necessidade é compreendido a partir do conceito de mediação. Nesse contexto, outra figura pública importante, o Bispo da Igreja luterana Mynster, publicou um artigo criticando o princípio de mediação:

O bispo Mynster escreveu um artigo intitulado "Racionalismo, sobrenaturalismo", no qual criticava o princípio de mediação de Hegel e sua crítica à lei do terceiro excluído. Heiberg respondeu a isso com um artigo intitulado "Uma observação sobre a lógica em referência ao tratado sobre o racionalismo e o sobrenaturalismo do reverendo bispo Mynster", que defende o princípio hegeliano de mediação contra as críticas de Mynster. Este debate atraiu muita atenção, e muitas das principais figuras intelectuais de Copenhague estavam envolvidas nele⁵⁹ (STEWART, 2003a, p. 111, tradução própria).

O conceito de mediação será debatido nas várias esferas da vida humana, tanto quanto na discussão sobre a liberdade humana, já discutida no tratado de Heiberg, quanto na teologia. Nesse sentido, Martensen, figura intelectual importante em Copenhague, que chegou a dar aulas a Kierkegaard, defende a ideia de mediação, enquanto conceito necessário para compreensão da encarnação de Cristo:

Nessa época, Martensen também traiu sua fidelidade ao hegelianismo com suas palestras sobre filosofia moral, que publicou posteriormente. Em 1839, ele, como Heiberg, defendeu a crítica de Hegel à lei do terceiro excluído contra as críticas do bispo Mynster. Ele argumentou que o princípio da mediação era o princípio do Cristianismo, uma vez que a

58 No original: "Only it can unite the various spheres of human life and activity and bring them into a unitary whole by seeing what is necessary in all of them. Like Hegel, Heiberg relegates religion to a secondary role behind philosophy"

59 No original: "Bishop Mynster had written an article entitled, 'Rationalism, Supernaturalism,' in which he criticized Hegel's principle of mediation and his critique of the law of excluded middle. Heiberg responded to this with an article entitled, 'A Remark on Logic in Reference to the Right Reverend Bishop Mynster's Treatise on Rationalism and Supernaturalism,' which defends the Hegelian principle of mediation against Mynster's criticisms. This debate attracted much attention, and many of Copenhagen's leading intellectual figures were involved in it."

doutrina da encarnação não poderia ser entendida sem ele⁶⁰. (STEWART, 2003a, p. 119, tradução própria)

É nesse contexto que Kierkegaard opõe o conceito de repetição ao de mediação. Mesmo o conceito de repetição ter sido também resultado dos acontecimentos de sua vida no período em que escreveu a obra, o conceito dialoga de forma fundamental com as discussões sobre a mediação da época.

Martensen via que sem a mediação era impossível compreender a encarnação de Cristo, pois como compreender que o eterno se tornou temporal? O terceiro excluído implica em ou-ou, ou isto ou aquilo, ou temporal ou eterno, por conseguinte, será impossível de compreender a síntese temporal e eterno. No entanto, mesmo Martensen defendendo que sem a mediação não é possível compreender a encarnação, a aplicação do conceito de mediação para compreensão da encarnação terá consequências existenciais. Kierkegaard, critica a mediação por estar fundamentada na necessidade lógica metafísica. Posto isto, para compreendermos essa necessidade metafísica, será necessário entendermos como a mediação é compreendida no próprio Hegel, pois, mesmo que os hegelianos dinamarqueses tenham acrescentado ideias próprias e originais na filosofia de Hegel, as raízes dos conceitos estão ainda presentes em sua filosofia.

Para Hegel, tanto a história quanto a natureza são momentos da realização do espírito que toma consciência de si-mesmo, todos os momentos em que o espírito realiza a si-mesmo são regidos pela lei lógica do devir universal, a saber: a dialética. Foster (2014) acentua que em Hegel a filosofia deve constituir um sistema completo, atender às exigências científicas e mostrar que tudo é necessário, e essa necessidade tem um propósito: o autodescobrimento do espírito. Nesse sentido, a explicação deve demonstrar e explicar tudo em sua obra, “pois ‘o verdadeiro é o todo’; ‘o verdadeiro (...) só existe (...) como totalidade” (FOSTER, 2014, p.166). Partindo do método de Hegel, a dialética se divide em tese, antítese e síntese, que seria a Afirmação, a Negação e a Negação da

60 No original: “At this time Martensen also betrayed his allegiance to Hegelianism with his lectures on moral philosophy, which he later published. In 1839 he, like Heiberg, defended Hegel’s critique of the law of excluded middle against Bishop Mynster’s criticism. He argued that the principle of mediation was the principle of Christianity since the doctrine of the incarnation could not be understood without it.”

Negação (NÓBREGA, 2005). A mediação é o momento da negação. Em sua obra mais famosa *Fenomenologia do Espírito*, Hegel diz:

Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o simples vir-a-ser. O Eu, ou o vir-a-ser em geral - esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo (HEGEL, 2003, p. 36).

Enquanto momento de Negação, a mediação é a igualdade-consigo-mesmo, o desdobramento da Afirmação que levará à Negação de sua Negação. “Como sujeito, é a negatividade pura e simples” (HEGEL, 2003, p. 37). No processo do devir do espírito, o sujeito é a antítese, um momento de mediação para efetivação do próprio espírito. “[...]. O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” (HEGEL, 2003, p. 37). O espírito no processo de vir-a-ser a si-mesmo já tem, no si-mesmo, o seu fim. Em outras palavras, a síntese já está na tese. Portanto, todo o desenrolar da história do autoconhecimento do espírito acontece de uma forma determinada e necessária. Nesse sentido, quando se interpreta equivocadamente a repetição como mediação, seria dizer que aquilo que se repete é o que já está pré-determinado no si-mesmo, ou seja, na tese, e o momento da repetição é uma mediação para o fim.

A dialética de Hegel tenta compreender a totalidade, mas a totalidade que pretende compreender pela lógica – que é a própria dialética – já está determinada pela necessidade. Nesse sentido, o espírito que se move em Afirmação, Negação e Negação da Negação é conservação. Consequentemente, é na conservação que a Afirmação permanece como Afirmação e a Negação como Negação, pois ambos movimentos são dialeticamente conservados em si-mesmos, mesmo enquanto instâncias diferentes. O movimento corresponde apenas ao movimento para manifestação e conservação do mesmo. Um desdobramento de si, que é a negação de si, sendo igual a si-mesmo e ao final concluindo-se no si-mesmo. Hegel opera pela necessidade lógica, que pretende abarcar toda a existência pela racionalidade. “Portanto, a inteligibilidade é, desse modo, um vir-a-ser; e enquanto é esse vir-a-ser, é a racionalidade” (HEGEL, 2003, p. 60). O devir

é uma ideia que deriva da própria experiência, uma grande diferença entre Hegel e Kierkegaard, entre a mediação e a repetição, consiste no fato de que “Ao retomar a dialética como método, Kierkegaard rompe com a mediação, ao considerar que nesta o indivíduo singular não tem liberdade, vontade e decisão, pois na tríade o movimento ocorre por necessidade” (ALMEIDA; REDYSON, 2010, p. 103). Nesse sentido, cabe ressaltar que Kierkegaard não está em oposição à necessidade – afinal a necessidade é um elemento fundamental na síntese humana –, mas em oposição à mediação que suprime a liberdade. Na repetição não há a mediação, uma vez que a repetição concerne à decisão e à liberdade. No movimento da repetição há a destituição, a perda e a impossibilidade de recuperação baseada na lógica e na objetividade. A repetição é “abertura e recriação ou renovação do já vivido, do já experienciado e significado” (ALMEIDA, 2005, p. 193).

Isso posto, se voltarmos ao pensamento de Parmênides e Heráclito, em relação ao contraste entre a metafísica da permanência do ser – a qual postula que o ser é idêntico a si mesmo e não pode ser diferente de si –, e o pensamento sobre o movimento e da transformação incessante do ser e sua impermanência, a mediação de Hegel tem um sentido muito distinto e distante de ambos. Não apenas isso, ela impede a própria existência em razão de sua necessidade absoluta, pois, na perspectiva hegeliana, a existência está condicionada por um processo de causa e efeito. O ser de Parmênides é estático, não está em devir e não tem um propósito, no entanto, afirma o existir em seu instante. Também o movimento em Heráclito não tem finalidade, não há o desenvolvimento da consciência do espírito, ao invés da necessidade enquanto determinação da existência, há o elemento do fogo que tudo transforma. Por isso, para Constantius, o termo mediação não teria superado a perspectiva grega; os pensadores gregos se sobressaem diante da mediação hegeliana. Isso porque o pensamento grego, diferente da mediação, será decisivo à repetição. Diferentemente da mediação que propõe uma solução, o pensamento grego gera tensão entre a continuidade e a descontinuidade. Na existência o indivíduo terá que lidar com esse problema, não podendo recorrer à solução proposta pela mediação. Nesse sentido, a existência deve lidar com sua liberdade diante de suas escolhas.

A concretização do si mesmo é construída a partir de um ato de vontade, liberdade, consciência e razão do indivíduo, não por necessidade lógica. A lógica nada diz quando se trata de questões éticas e de decidir no tempo

pela eternidade. Para Kierkegaard, este é o limite da dialética hegeliana: a escolha. Na dinâmica da mediação, não existe de fato lugar para a escolha. De que maneira a mediação compreenderia numa perspectiva puramente filosófica a seguinte questão: como é possível um ato de vontade constituir uma relação na qual o indivíduo arrisca tudo, todo o seu ser, seu destino, sua vida? (ALMEIDA; REDYSON, 2010, p. 104)

Portanto, podemos entender a crítica de Constantius feita à mediação, a partir da decisão que todo indivíduo deve fazer em sua existência. O triunfo do pensamento grego em relação à mediação, mencionado anteriormente por Constantius, ocorre devido à construção de sentido que o indivíduo enfrentará sob a exigência da tensão que a permanência e o movimento travam no interior de sua experiência. Essa tensão é enfrentada pelo indivíduo sem a mediação. Já a mediação, por elevar a necessidade, retira a responsabilidade e a liberdade do indivíduo diante das possibilidades dispostas à existência. Afinal, é graças a esse confronto que Constantius se propõe a pensar a repetição. Ainda sobre a relação entre *mediação* e *repetição* é importante destacar a contribuição de Jon Stewart em sua obra *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*⁶¹, na qual afirma:

Gostaria de argumentar que, estranhamente, a fonte original de Kierkegaard para o conceito de repetição foi o próprio Hegel. Assim, Kierkegaard usa um aspecto da filosofia de Hegel, desenvolve-o e, em seguida, usa-o para criticar outro aspecto dessa mesma filosofia. Essa ambivalência é típica de sua relação complicada com Hegel⁶² (STEWART, 2003, p. 283, tradução própria)

Nessa obra, Jon Stewart busca reconsiderar a relação entre Kierkegaard e Hegel. Para o autor, houve uma tendência por parte de muitos estudiosos em isolar o pensamento e as obras de Kierkegaard de seu contexto. Isso porque o pensamento de Kierkegaard fora tomado, logo de início, em oposição ao pensamento de Hegel. No entanto, segundo Stewart, tomar como ponto de partida essa oposição, sem antes uma análise mais cuidadosa, tem como consequência distrair os olhares acerca da compreensão que o próprio Kierkegaard teria em relação ao pensamento de Hegel. Além disso, partir desse pressuposto, implica também em distanciar a obra de Kierkegaard de seu contexto; da crítica de

61 As relações de *Kierkegaard com Hegel reconsideradas* (tradução própria)

62 No original: "I wish to argue that, strangely enough, Kierkegaard's original source for the concept of repetition was Hegel himself. Thus, Kierkegaard uses one aspect of Hegel's philosophy, develops it, and then uses it to criticize another aspect of that same philosophy. This ambivalence is typical of his complicated relation to Hegel"

Kierkegaard aos hegelianos dinamarqueses e à apropriação do pensamento de Hegel no meio cultural dinamarquês.

Especialmente quando parece haver uma observação crítica, cujo alvo é difícil de identificar, há uma tendência de citar alguma passagem nas obras de Hegel como a fonte provável. Isso dá ao leitor a impressão errada de que Kierkegaard está constantemente em diálogo com os textos primários de Hegel. Mas a verdadeira fonte é frequentemente alguma figura dinamarquesa contemporânea pouco conhecida⁶³ (STEWART, 2003, p. 12, tradução própria)

Portanto, Stewart se propõe a analisar, ou melhor, reconsiderar essa relação direta entre Kierkegaard e Hegel. Embora Kierkegaard faça críticas ao pensamento de Hegel no decorrer de sua obra, Stewart entende que, considerando o contexto cultural de Kierkegaard, essas críticas são, na maioria das vezes, dirigidas aos hegelianos dinamarqueses e não propriamente a Hegel. Nesse sentido, Stewart afirma que a proposta de analisar a relação entre Kierkegaard e Hegel não necessitaria de justificativa, tendo em vista que essa relação é evidente. No entanto, o intuito de Stewart não é partir da oposição entre Kierkegaard e Hegel, mas considerar a recepção do pensamento de Hegel no contexto cultural⁶⁴ de Kierkegaard e, assim, reconsiderar a relação entre o pensamento de ambos os filósofos. Isso não significa dizer que não exista diferenças fundamentais entre o pensamento de Kierkegaard e Hegel. O que Stewart faz é dar um passo atrás, compreender a quem realmente as críticas de Kierkegaard são direcionadas. Ao

63 No original: "Especially when there seems to be a critical remark, whose target is difficult to identify, there is a tendency to cite some passage in Hegel's works as the probable source. This gives the reader the mistaken impression that Kierkegaard is constantly in dialogue with Hegel's primary texts. But the true source is quite often some little-known contemporary Danish figure."

64 "A careful examination of the current state of affairs in the secondary literature reveals that the need for a detailed study of Kierkegaard's relation to Hegel is more acute than might otherwise have been thought. Many commentators allude to Kierkegaard's enmity towards Hegel's philosophy as a fact given in advance of any investigation. Due to the history of reception of the issue, the agreed upon presupposition is that Kierkegaard was one of the major critics of Hegel. Some commentators briefly note that he attended Schelling's lectures in Berlin where he received a somewhat jaded picture of Hegel's philosophy, but few have explored Kierkegaard's relation to Hegel in a fashion that truly takes into account the cultural context and historical setting in which Kierkegaard was writing" (STEWART, 2003, p. 3). "Um exame cuidadoso do estado atual das coisas na literatura secundária revela que a necessidade de um estudo detalhado da relação entre Kierkegaard e Hegel é mais aguda do que se poderia pensar. Muitos comentadores aludem que Kierkegaard é inimigo da filosofia de Hegel como um fato dado antes de qualquer investigação. Devido ao histórico de recebimento da questão, o pressuposto acordado é que Kierkegaard foi um dos maiores críticos de Hegel. Alguns comentaristas observam brevemente que ele assistiu às palestras de Schelling em Berlim, onde ele recebeu uma imagem um tanto cansada da filosofia de Hegel, mas poucos têm explorado a relação de Kierkegaard com Hegel de uma forma que realmente leva em conta o contexto cultural e histórico em que Kierkegaard estava escrevendo" (tradução própria).

proceder desse modo, Stewart realoca as discussões de Kierkegaard em seu contexto e dissipa certos preconceitos e equívocos na interpretação sobre a relação entre Kierkegaard e Hegel. Dessa forma, possibilita uma melhor compreensão da obra do próprio Kierkegaard.

Stewart acentua as principais diferenças entre a filosofia de Kierkegaard e Hegel, ao mesmo tempo destaca alguns motivos sobre a falta de um estudo mais acurado entre os pensadores:

Outra razão pela qual a relação de Kierkegaard com Hegel não foi analisada mais criticamente do que foi é que há uma série de questões entre Hegel e Kierkegaard que surgem como já decididas e parecem atribuir os dois pensadores a extremos opostos do espectro filosófico. Um exemplo pode ser encontrado em suas respectivas visões sobre filosofia sistemática. Para Hegel, a filosofia sistemática ou especulativa é o tipo de pensamento que concebe todas as categorias cognitivas e noções de verdade em sua relação orgânica umas com as outras. Essa concepção de filosofia contrasta com o que Hegel chama de “dogmatismo”, que abstrai categorias e noções de seu contexto e as vê isoladamente. Segundo Hegel, conceitos, proposições e análises individuais se encaixam como ladrilhos em um mosaico, cada um precisando dos outros e do todo para ter significado. Assim, a perspectiva universal do conhecimento absoluto, que constitui uma visão panóptica e objetiva, transcendendo todas as perspectivas individuais e parciais, implica necessariamente em uma concepção especulativa de todas as várias noções finitas de verdade. Para Kierkegaard, por outro lado, essa visão objetiva é simplesmente uma abstração impossível e auto-enganosa do indivíduo particular e é, em última análise, incomensurável com a experiência e a verdade vividas pelo sujeito humano. Assim, de acordo com sua visão, a verdade é necessariamente subjetiva e individual e não pode ser demonstrada pelo pensamento discursivo ou conceitual. Em segundo lugar, a metodologia de Hegel parece implicar em uma visão padrão que nenhuma noção individual de verdade é absoluta em si mesma, mas sim tais noções são continuamente mediadas por outros. Qualquer noção ou conceito é invariavelmente dissolvido ou aufgehoben em outros conceitos. No entanto, para Kierkegaard, o sujeito individual existente é absoluto e resiste obstinadamente à redução ou mediação de qualquer tipo. Dadas essas pressuposições radicalmente diferentes a respeito da reflexão objetiva e subjetiva, da verdade objetiva e subjetiva, e da redução e mediação de conceitos, parece que os dois pensadores nada têm em comum, uma vez que usam primeiras premissas diametralmente opostas como seus respectivos pontos de partida⁶⁵ (STEWART, 2003, p. 3-4)

65 No original: “Another reason why Kierkegaard’s relation to Hegel has not been analyzed more critically than it has is that a number of issues between Hegel and Kierkegaard appear to be cut and dry and seem to assign the two thinkers to opposite ends of the philosophical spectrum. One example can be found in their respective views on systematic philosophy. For Hegel, systematic or speculative philosophy is the kind of thinking that conceives of all cognitive categories and notions of truth in their organic relation to one another. This conception of philosophy stands in contrast to what Hegel calls ‘dogmatism’, which abstracts categories and notions from their context and sees them in isolation. According to Hegel, concepts, propositions, and individual analyses fit together like tiles in a mosaic, each needing the others and the whole in order to be meaningful. Thus, the universal perspective of absolute knowing, which constitutes a panoptic, objective view, transcending all individual and partial perspectives, necessarily implies a speculative conception of all the various finite notions of truth.

Desse modo, podemos ver que uma diferença fundamental entre Kierkegaard e Hegel consiste na compreensão sobre a verdade. Stewart aponta a diferença entre a verdade absoluta do sistema especulativo que transcende todas as verdades finitas, como se cada parte formasse um todo coerente e racional, e a verdade subjetiva impossível de ser demonstrada através de uma definição conceitual. Portanto, a verdade absoluta em Hegel só seria alcançada mediante outras verdades com base na lógica. Em contrapartida, para Kierkegaard essa verdade absoluta compreendida mediante a razão seria uma abstração impossível para o indivíduo em sua existência singular. Nesse sentido, a subjetividade é a verdade⁶⁶. Na relação entre a verdade eterna e a subjetividade surge o *paradoxo*. Nesse sentido, o paradoxo não se expressa com base no raciocínio lógico, em outras palavras, não se explica o paradoxo.

Stewart argumenta que, para criação do conceito de repetição, Kierkegaard desenvolve certos aspectos da filosofia de Hegel para depois criticar outros aspectos da mesma filosofia. Nesse sentido, Stewart diz que no contexto do escrito *É preciso duvidar de tudo*⁶⁷, de Johannes Climacus, o que Kierkegaard chama de repetição é o que Hegel entende como a relação entre o particular e o universal (STEWART, 2003b, p. 288). Em *É preciso duvidar de tudo*, lemos:

For Kierkegaard, on the other hand, this objective view is simply an impossible, self-deceptive abstraction from the *particular* individual and is ultimately incommensurable with experience and truth as lived by the human subject. Thus, according to his view, truth is necessarily subjective and individual and cannot be demonstrated by discursive or conceptual thought. Second, Hegel's methodology seems, the standard view to imply that no individual notion of truth is absolute in itself, but rather such notions are continually mediated by others. Any given notion or concept is invariably dissolved or aufgehoben into other concepts. However, for Kierkegaard, the individual existing subject is absolute and stubbornly resists reduction or mediation of any kind. Given these radically different presuppositions concerning objective and subjective reflection, objective and subjective truth, and the reduction and mediation of concepts, it seems as though the two thinkers have nothing in common since they use diametrically opposed first premises as their respective points of departure" (STEWART, 2003, p. 2-3).

66 Em *Pós-escrito às migalhas filosóficas Vol. 1*, o heterônimo de Kierkegaard, Johannes Climacus, diz: "A subjetividade é a verdade. Ao se relacionar a verdade essencial eterna com o existente, surge o paradoxo" (KIERKEGAARD, 2013c, p. 220). É preciso ter cuidado com essa afirmação. O sentido da afirmação "a subjetividade é a verdade" não significa que Kierkegaard relativizou a verdade, como atualmente é compreendido quando alguém diz que a verdade sobre qualquer assunto é subjetiva. É preciso compreender essa afirmação nas discussões que Kierkegaard coloca em *Migalhas filosóficas* e no *Pós-escrito em relação ao Paradoxo absoluto*.

67 *É preciso duvidar de tudo*, é uma publicação póstuma. É um texto inacabado e foi publicado pela primeira vez em 1872, sob os cuidados de Hans Peter Barfod (1834-1892), secretário do irmão mais velho de Søren Kierkegaard, Peter Christian Kierkegaard (LAFARGE, 2003, p. VI-VII)

A consciência é, então, a relação, uma relação cuja forma é a contradição. Mas de que modo a consciência descobre a contradição? Caso aquela falsidade mencionada, de que a idealidade e a realidade se comunicassem mutuamente com toda inocência, pudesse persistir, nunca surgiria a consciência; pois a consciência resulta precisamente do confronto, assim como pressupõe o confronto. Imediatamente, não existe o confronto: mas mediatamente ele existe. Desde que se coloca a questão *da repetição*, coloca-se o confronto; pois a repetição só é concebida a partir do que existia antes (KIERKEGAARD, 2003, p. 116).

Da mesma forma, segundo Stewart: “Hegel explorou a contradição entre universal e o particular que ocorre quando se tenta expressar na linguagem um objeto particular empiricamente percebido⁶⁸” (STEWART, 2003b, p. 287, tradução própria). Kierkegaard substitui os termos “particular” e “universal” por “realidade” e “idealidade”, respectivamente. Kierkegaard, em *É preciso duvidar de tudo*, diz que na realidade, quando isolada da idealidade, não há repetição. Uma vez que na realidade não se pressupõe o “antes”, nela não pode haver repetição. A repetição só é repetição porque necessita de algo que a anteceda para poder repetir. Nesse sentido, os objetos dispostos no mundo não poderiam ser distinguidos ou identificados. Isso não significa dizer que exista uma diversidade infinita na realidade (KIERKEGAARD, 2003, p. 117), porque até mesmo para distinguir é necessária uma idealidade pressuposta que identifique a diferença. Do mesmo modo não haverá repetição quando a idealidade é isolada, “pois a ideia é e permanece a mesma, e não pode, enquanto tal, repetir-se” (KIERKEGAARD, 2003, p. 117). A idealidade não pode repetir-se porque só na idealidade não há movimento. Somente “Quando a idealidade e a realidade entram em contato, nasce a repetição” (KIERKEGAARD, 2003, p. 117).

Portanto, quando identificamos algo no momento, a idealidade explica que se trata de uma repetição. Nesse sentido, “Aqui está a contradição; pois aquilo que existe é, ao mesmo tempo, de um outro modo” (KIERKEGAARD, 2003, p. 117). E por que na existência há a contradição na repetição? A idealidade quando relacionada com a realidade, perde o que a constitui enquanto idealidade, ou seja, a ideia imóvel idêntica a ela mesma. Isso ocorre porque justamente agora a ideia está presente na temporalidade, então não pode ser idealidade, portanto o que existe é o mesmo, ao mesmo tempo em que é de outro modo. Da mesma forma ocorre com a realidade, uma vez que nesse momento é possível identificar o que

68 No original: Hegel explored the contradiction between universal and particular that takes place when one tries to express in language an empirically perceived particular object”

sem a idealidade não era possível. Nesse sentido, “Que o dado exterior é, posso entender, mas, no mesmo instante, relaciono-o a algo que também é, algo que é o mesmo e que, simultaneamente, pretende explicar que o outro é o mesmo” (KIERKEGAARD, 2003, p. 117-118). Aqui surge o problema da repetição. Desta forma, a realidade e a idealidade se chocam, Kierkegaard se pergunta onde ocorre esse encontro. Conclui que essa relação não pode ocorrer na eternidade e tampouco no tempo, ambos os meios excluem o seu contrário. A realidade e a idealidade só podem, portanto, se encontrarem na consciência. Aqui está a contradição (KIERKEGAARD, 2003, p. 118).

Trata-se mais precisamente aqui, de uma repetição na consciência, logo, da reminiscência. A reminiscência tem a mesma contradição. A reminiscência não é a idealidade, é a idealidade que já foi; não é a realidade, é a realidade que já foi, o que implica ainda em uma dupla contradição; pois a idealidade não pode, de acordo com o seu conceito, ter sido, e tampouco a realidade, segundo o seu conceito (KIERKEGAARD, 2003, p. 118).

Portanto, nesses termos, a consciência é a relação entre idealidade e realidade, cuja forma é a contradição. A reminiscência também implica em uma contradição quando pensada na perspectiva da existência. A idealidade é, não pode ter sido, porém a reminiscência acentua o passado, uma vez que ela é a recordação. A realidade é, da mesma forma não pode ter sido. No entanto, a reminiscência une a realidade e a eternidade no passado, por isso é uma dupla contradição. O problema colocado pela repetição será tornar presente ambas polaridades: eternidade e temporalidade, de tal modo que essa unidade não esteja restrita ao passado.

Essas considerações serão fundamentais para o tema do desespero e do paradoxo, que serão abordados nos capítulos seguintes. Podemos compreender o desenvolvimento do conceito de consciência na conceituação do ser humano enquanto constitutivo de finitude e infinitude. Também serão igualmente importantes para compreensão do paradoxo como alternativa à mediação.

Segundo Stewart, a relação entre particular e universal, realidade e idealidade, pode ser considerada como a base epistemológica para o conceito de repetição:

O que Kierkegaard chama de "repetição", pelo menos neste contexto, é o que Hegel se refere à relação entre universalidade e particularidade. O único jeito que se pode reconhecer um particular sensível como uma repetição é em virtude de um conceito universal que já se possui. Sem universais não haveria repetição, haveria apenas uma pluralidade de diferentes detalhes. Da mesma forma, sem particularidades não haveria repetição, uma vez que haveria apenas universais eternos, que nunca poderiam repetir. Assim, a repetição pode ocorrer apenas na relação entre os dois. Isso pode ser considerado como a base epistemológica para a noção de repetição, um fundamento que Kierkegaard toma emprestado de Hegel. Esta conclusão - que a noção de repetição surge de uma análise da discussão de Hegel sobre a consciência - é impressionante, uma vez que Kierkegaard parece, em última análise, querer usar a noção de repetição para criticar a noção de Hegel de mediação⁶⁹ (STEWART, 2003b, p. 288, tradução própria).

Portanto, mesmo a repetição tendo seu fundamento em Hegel, Kierkegaard desenvolve esse conceito e o utiliza para criticar o conceito de mediação, tal como estava sendo debatido em Copenhague na sua época. Uma vez que o conceito de mediação será aplicado para compreensão da encarnação e da historicidade, Kierkegaard utilizará o conceito de repetição para criticar a mediação. A mediação entendida enquanto necessidade metafísica para compreensão da historicidade, será um tema abordado no terceiro capítulo.

A repetição do mesmo e sua impossibilidade na temporalidade, e a impermanência do ser, encontram-se no pensamento da recordação em Platão. Aqui toda realidade do mundo sensível é identificada com a eternidade que se encontra na recordação. Mas ninguém pode viver somente pela recordação, assim como não se pode ser, a cada instante, sempre novo. A realidade não poderá estar determinada pela recordação, e se somente o novo existisse ficaríamos fartos: "repetição é uma amada esposa de quem nunca se fica farto porque só do novo se fica farto. Nunca se fica farto do que é velho; e, quando se tem o que é velho perante si, fica-se feliz" (KIERKEGAARD, 2009a, p. 32). Porém na vida não se pode viver exatamente o mesmo e talvez nem encontrar o velho em um novo momento – os

69 No original: "What Kierkegaard calls 'repetition,' at least in this context, is what Hegel means by the relation of universality to particularity. The only way one can recognize a sensible particular as a repetition is by virtue of a universal concept that one already possesses. Without universals there would be no repetition since there would only be a plurality of dissimilar particulars. By the same token, without particulars there would be no repetition since there would be only eternal universals, which could never repeat. Thus, repetition can take place only in the relationship between the two. This can be regarded as the epistemological groundwork for the notion of repetition, a groundwork that Kierkegaard borrows from Hegel. This conclusion – that the notion of repetition arises from an analysis of Hegel's discussion of consciousness – is striking since Kierkegaard seems ultimately to want to use the notion of repetition to criticize Hegel's notion of mediation."

rios seguem o curso em incessante diferença do que já passou. Na intersecção desses pensamentos e na busca de continuidade na descontinuidade, se faz necessário a repetição:

Sim, se não houvesse a repetição, o que seria a vida? Quem poderia desejar ser uma ardósia na qual o tempo inscrevesse a cada instante um novo texto, ou ser um memorial de coisas passadas? Quem poderia desejar deixar-se mover por tudo o que é efêmero, pelo novo, que constantemente entretém a alma, amolecendo-a? Se o próprio Deus não tivesse querido a repetição, o mundo nunca teria surgido. Deus teria seguido os planos superficiais da esperança, ou teria voltado a retirar todas as coisas e tê-las-ia preservado na recordação. Não o fez, por isso continua a haver mundo, e continua a haver pelo facto de ser repetição. A repetição é a realidade, e é a seriedade da existência. Aquele que quer a repetição amadureceu em seriedade. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 33)

Foi na experiência do amor que o Jovem se enveredou, regozijou a vida subordinando-a à recordação, perdendo-se aos encantamentos de uma bela jovem, apaixonando-se e ficando completamente fora de si. Constantius foi atraído pela melancolia que expressava o Jovem, aproximou-se e o ensinou a vê-lo como confidente (KIERKEGAARD, 2009a). “Já estava apaixonado há algum tempo, mas até de mim escondera esse facto; agora, porém, chegara ao objecto dos seus desejos, declarara-se e encontrara recíproco amor.” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 35). Enquanto observador, Constantius percebe que o Jovem está tomado pelo amor, e a função do observador é expor o que está escondido. O que estava escondido não demorou a se mostrar. O Jovem confidenciou a Constantius que precisava de um confidente a “quem pudesse falar em voz alta consigo próprio, e que o motivo mais imediato era o facto de temer ficar parado todo o dia junto da rapariga e desse modo acabar por ser um aborrecimento para ela” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 36). A novidade da existência proporcionou ao jovem a possibilidade de se apaixonar, alimentando esse amor até os primeiros momentos em que fora correspondido, após alguns dias guardou o amor na recordação, repetindo para trás.

Ele estava profunda e sinceramente apaixonado, isso era claro, e contudo, logo num dos primeiros dias, estava em condições de se recordar do seu amor. No fundo, já tinha chegado ao fim daquela relação. Ao começar, havia dado um passo tão terrível que saltara por cima da vida. Se a rapariga morrer amanhã, isso não produzirá nenhuma diferença essencial (KIERKEGAARD, 2009a, p. 37)

Mesmo evitando-a, indo se encontrar com Constantius para não aborrecê-la e enfastiá-la com sua presença constante, ele já havia a perdido para guardá-la na recordação. Nesse sentido, a presença dela não fazia mais diferença, pois não conseguia mais viver no presente e assim se tornou velho: “Deseja ardentemente a rapariga, tem de se violentar a si mesmo para não andar todo o dia de volta dela, e, contudo, no primeiro momento tornou-se um velho no que respeita a toda a relação” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 37). Saltou por cima da vida, pois não estava no princípio, mas no fim. O Jovem se aprofundou em sua melancolia e viveria somente na lembrança da relação dos dois. Ela despertou nele uma produtividade poética, tornou-se a ocasião que despertava nele o poético e o fazia dele poeta (KIERKEGAARD, 2009a). “Ela havia-se infiltrado em todo seu ser; a lembrança dela estava sempre fresca nele. Ela fora muito para ele, tinha feito dele poeta, e precisamente desse modo tinha assinado a sua própria sentença de morte” (KIERKEGAARD, 2009a p.39). Em seu interior de poeta, era torturado; a beleza de um amor que esconde em seu íntimo a dor que o dilacera por dentro, matando-o aos poucos. Os escritos estéticos de A, revelam essa interioridade do poeta:

O que é um poeta? Um homem infeliz que esconde profundos tormentos no coração, mas cujos lábios se moldam de tal forma que suspiro ou grito que deles irrompa soa como uma bela música. Acontece-lhe como aos infelizes que dentro do touro Fálaris eram lentamente torturados em lume brando; os seus gritos alcançavam os ouvidos do tirano para o aterrorizar, soavam-lhe como uma música suave (KIERKEGAARD, 2013a, p.43)

Fálaris foi um tirano de Agrigento, na Sicília, que viveu no séc. VI a.c. O touro de Fálaris remete ao instrumento de tortura, utilizado pelo tirano. No interior de um touro de ouro, a vítima era supliciada e depois o touro era colocado sobre uma fogueira; na boca do animal era acoplado um instrumento de sopro, desse modo, quando a vítima gritava de dor, aos ouvidos do tirano, chegavam melodias musicais (SOUSA, 2013). Tais melodias eram as produções poéticas do Jovem, que por dentro sofria um tormento incomunicável. Se a repetição é a realidade, o Jovem não poderia viver no real, uma vez que não realizava a repetição, por isso “a existência ou não existência dela não tinha, na verdade, significado para ele” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 39). No entanto, o desejo do Jovem pela amada era infinito e não conseguia encontrar nas novas situações o mesmo que já tivera. Nesse sentido, as situações novas jamais eram saciadas. Esta é a condição do

estético⁷⁰ de sua existência, era nesse momento que o Jovem se encontrava. Diante da finitude da existência, a infinitude de seu amor não tinha continuidade, já que sua existência estava em um movimento retroativo. No limite, perdeu o sentido de sua vida.

Após algum tempo, Constantius começara a sofrer por ele e, dia após dia, o Jovem definhava, foi quando o convidou a realizar algo extremo para pôr fim de uma vez por todas ao seu sofrimento. A proposta consistia em não mais demonstrar seu sofrimento, ao invés disso, ele deveria ser desprezível, inconstante e impertinente.⁷¹ O Jovem se mostrou disposto a aceitar a proposta de Constantius. Constantius chegou até encontrar uma outra jovem para que o Jovem pudesse aparecer com ela em público, para que não restasse dúvidas de que ele já estava em outra relação amorosa (KIERKEGAARD, 2009a). Era um plano arriscado, visto que afastar a amada não era o objetivo final do plano de Constantius; seu plano era compelir o Jovem a sair da confusão poética em que estava. Por isso, romper com a amada dessa forma poderia significar o rompimento definitivo, o plano consistia, portanto, em sair da recordação para realizar a repetição, mas para isso seria necessário coragem.

Seu destino era o facto de realmente amar a rapariga, mas para amá-la realmente precisaria primeiro de ser libertado da confusão poética em que

70 Segundo Gouvêa: “Kierkegaard identificou e distinguiu entre três diferentes estádios ou estações (*Stadier*) básicos: o estético, o ético e o religioso. Porém, a esta distinção ele associou, em circunstâncias especiais, outras distinções paralelas, como entre os dois tipos de religiosidade, que ele denominou A e B, ou dois tipos de vida estética, que ele chamou de imediata e refletida. Mas há muitas outras distinções, o que torna o esquema bastante complexo e assistemático, como seria, aliás, de se esperar em Kierkegaard” (2000, p. 209). Jon Stewart parece concordar com Gouvêa sobre os estádios serem assistemáticos, “Muitos deles abordam Kierkegaard introduzindo seu pensamento nos termos dos chamados ‘estádios de existência’: o estético, o ético e o religioso. Essa estrutura tem sido o alicerce das introduções a Kierkegaard por quase um século, e tem sido usada tão frequentemente que hoje se tornou um clichê. O problema é que ela é demasiadamente esquemática e não faz justiça à riqueza do pensamento de Kierkegaard” (2017, p. 12).

71 Talvez, assim como o Jovem, Kierkegaard receasse em tornar Regine infeliz com sua melancolia. Muito se especula sobre o motivo de seu rompimento com Regine, mas, assim como o conselho de Constantius para afastar o Jovem de sua amada, Kierkegaard simulou ser desprezível para afastar Regine de sua vida, pois ela acreditava que Kierkegaard ainda a amava. Abandoná-la seria humilhá-la publicamente, precisava convencer a todos de que o rompimento era para o bem de Regine e fazê-la acreditar que era ideia dela (BACKHOUSE, 2019). Chegou a escrever: “Eu tenho que ser cruel a fim de ajuda-la” (KIERKEGAARD apud BACKHOUSE, 2019, p. 93). “Regina foi outra figura marcante, talvez determinante, na construção kierkegaardiana. É “seu primeiro leitor”, “seu ouvinte” (o gênero não muda no seu idioma). Regina era alegre, vivaz desabrochava para a vida; ele, melancólico, triste, beirando o ridículo. A força de Kierkegaard estava no vigor e na beleza de sua palavra: aí, sim, era um Don Juan. Em 1840 ficam noivos e após 11 meses ele a força a romper o relacionamento, pois julga não ser capaz de conciliar sua tarefa com a vida matrimonial. Irônico e teatral, simula não ter caráter, para distanciá-la de si, o que ocorre no outono de 1841” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 10).

tinha entrado. Poderia ter feito essa confissão à rapariga; quando se quer renunciar a uma rapariga, essa é de facto uma condição muito razoável. Mas ele não queria. Que teria sido errado, nisso também eu estava totalmente de acordo com ele. Se o tivesse feito, tê-la-ia privado da possibilidade de existir sob os seus próprios auspícios e não só teria evitado tornar-se talvez objecto do desprezo dela, mas teria também escapado ao aguilhão da ansiedade quanto à questão de saber se alguma vez seria capaz de recuperar aquilo que perdera. Tivesse aquele jovem acreditado na repetição, que coisas não poderiam ter acontecido com ele?, que interioridade não teria alcançado na vida? (KIERKEGAARD, 2009a, p. 47)

O Jovem desapareceu. Não conseguiu realizar a repetição e, em seu desaparecimento, permaneceu na recordação. Somente o amor da repetição o tornaria feliz. Na repetição sua recordação seria “adiante”, em continuidade com sua existência, mas sem saber se recuperaria o que poderia perder, o Jovem abandonou o plano. O Jovem optou pelo eterno da recordação, sem realizar a síntese com o temporal e a finitude, que seria a repetição. Para Constantius, “Faltava à sua alma a elasticidade da ironia⁷²” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 47). A ironia afirma sua superioridade em relação a qualquer conteúdo conceitual; na ironia a realidade é inadequada à subjetividade. Nesse sentido, a “elasticidade irônica” retiraria do Jovem o peso e a seriedade da experiência proposta por Constantius. Na ironia, a subjetividade seria superior à realidade. Desse modo, o jovem poderia realizar a experiência e se libertar daquilo que o aterrorizava. Diante de sua possibilidade, teria sua liberdade, pois “[...] o que aparece na ironia é a liberdade subjetiva, na qual a realidade efetiva perde sua validade. O sujeito paira livre sobre ela, tem em seu poder a possibilidade de um início e é este gozo que o irônico ambiciona” (SAMPAIO, 2006, p. 5). Portanto, caso tivesse a “elasticidade irônica”, teria a liberdade para se afastar da recordação e a possibilidade de mudança, tal como Constantius almejava para o Jovem.

Se voltarmos ao início na obra quando Constantius postula que “É preciso juventude para ter esperança, juventude para recordar, mas é preciso coragem para se querer a repetição (KIERKEGAARD, 2009a, p. 32), o Jovem segue na recordação própria de sua juventude, mas não tem coragem para querer

72 No dia 16 de julho de 1841, Kierkegaard entrega sua tese *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, a qual será defendida em 29 de setembro do mesmo ano. Em sua tese Kierkegaard defende que Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia no mundo, analisa Sócrates a partir de três personagens que narraram sobre a vida de Sócrates, a saber: Aristófanes, Xenofonte e Platão. “Na tese ele postula como princípio que a ironia é uma determinação da subjetividade pela qual o sujeito se liberta do apego à realidade” (FARAGO, 2011, p. 39)

a repetição. Kierkegaard opõe juventude e coragem, enquanto o Jovem é a personificação da recordação, Constantin Constantius – que alude à constância que se busca na repetição –, representa a coragem, a maturidade que quer colocar a repetição à prova. O fato de o Jovem não ter nome e ser colocado logo de início como condição para recordação, nos faz observar o Jovem como o exemplo encarnado do que estava sendo colocado logo de início: o embate entre a recordação e a repetição; a recordação indo confidenciar sua infelicidade à repetição, que aqui encontra a felicidade do amor, a repetição exigindo coragem para recordação se transformar.

Mas então como podemos compreender a repetição? Sentimo-nos como em um labirinto de categorias personificadas e personagens metafísicos, avançamos e retornamos, porque o sentido está nas migalhas, buscamos o sentido nas referências para avançarmos e retornamos novamente, seguindo o tom narrativo que faz com que sejamos comparsa de Constantius em sua experimentação; a repetição enquanto realidade e seriedade da existência e fuga da melancolia. Percebemos na experiência que nenhum sistema filosófico, seja o da filosofia antiga ou moderna – esses com seus sistemas totalizantes –, conseguirão esgotar e realizar a repetição. Portanto, realizar essa tarefa existencial é próprio de um autor que quer se comunicar de forma indireta, porque, antes de tudo, não se trata de uma experiência em geral, mas de uma experiência particular: “...em Kierkegaard a retomada se refere antes de tudo ao indivíduo. E ao indivíduo considerado na sua particularidade, singularidade, finitude e, paradoxalmente, nas suas possibilidades infinitas de decisão” (ALMEIDA, 2005, p. 201). Nesse sentido, caberá ao indivíduo, neste caso a Constantius, realizar sua experiência.

Desta forma, a repetição está necessariamente na experiência, uma vez que a repetição é a categoria da existência. Por isso, ela é categoria que se coloca em oposição à metafísica. E será Constantius a avançar como Diógenes, refazendo uma viagem à Berlim e extraindo por si mesmo o significado da repetição.

CAPÍTULO II REPETIÇÃO E DESESPERO

“Kierkegaard, talvez o mais interessante de todos, pelo menos durante parte de sua existência fez melhor do que descobrir o absurdo: ele o viu.”

Albert Camus

“Não estará longe o tempo em que se virá a experimentar, talvez por um preço bastante caro, que o verdadeiro ponto de partida para encontrar o absoluto não é dúvida, mas o desespero”

Ou-Ou: um fragmento de vida (segunda parte), Kierkegaard

No primeiro capítulo abordamos o tema da repetição enquanto interesse da metafísica; nesse sentido, demonstramos que a recordação (repetição retroativa) é a causa do sofrimento do Jovem poeta, pois sua vida se fundamenta na recordação (posição experimental). A repetição na perspectiva da metafísica moderna de Hegel nos encerra em um determinismo fatalista. Isso porque a concepção moderna conclui que toda história já está presente na tese. O sofrimento do jovem é motivado por não conseguir repetir o que já aconteceu; a recordação oblitera o presente e o futuro. O que é negado é a própria vida em seu movimento. No entanto, viver olhando para frente torna-se impossível para quem não consegue encontrar no presente o que teve no passado.

Neste capítulo pretendemos dar atenção ao experimento realizado por Constantin Constantius, que tenta provar a repetição. O fracasso do experimento revela o paradoxo da repetição; ao mesmo tempo que mostra sua verdadeira possibilidade, essa possibilidade só pode ser vista por aquele que já *amadureceu em seriedade*. Aquele que amadureceu em seriedade vê que a repetição é a própria realidade. A fim de compreender as consequências dos experimentos de Constantius à existência, posteriormente trataremos da relação entre o desespero e a repetição, assim como da angústia, enquanto possibilidade para repetição. Finalizaremos com uma breve análise sobre o limite da repetição nos experimentos de Constantius, o que nos levará novamente à impossibilidade da repetição e de continuidade, tema que nos encaminhará ao último capítulo, que tratará sobre relação entre a fé e repetição para constituição de sentido.

2.1 A experiência de Constantin Constantius

Após o desaparecimento do Jovem, Constantius está decidido a saber se a repetição é possível, por isso retoma sua ideia inicial: “Podes afinal ir a Berlim, já lá estiveste uma vez, e agora prova a ti mesmo se uma repetição é possível e o que significa” (KIERKEGAARD, 2009a, p.31). A repetição que Constantius irá tentar é uma repetição do cotidiano, irá repetir uma viagem. E irá retirar dessa experiência sua conclusão sobre a repetição, mas antes, expõe sua dialética:

A dialéctica da repetição é fácil; porque aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o facto de ter sido faz com que a repetição seja algo de novo. Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir (KIERKEGAARD, 2009a, p. 53)

Diferente do que nos diz Constantius, a dialética da repetição não é tão fácil quanto parece, porém não é diferente da situação do jovem que vimos no capítulo anterior. Para se repetir algo, aquilo que se quer repetir necessita já ter acontecido, mas o que dificulta sua execução é que, ao tentar ser realizada, a repetição se torna algo novo, isso porque, lembrando da sentença de Heráclito, tudo é sempre novo, não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. Mas, justamente por não poder estar sempre em novas águas, que se necessita da repetição; pois também não estamos imóveis. “O tempo passa, a vida é um rio, dizem os homens, etc. Não dou a mínima, o tempo está parado, e eu parei com ele. Todos os planos por mim voam logo de regresso para mim, quando quero cuspir, sou eu mesmo quem se cospe no rosto” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 55). O esteta A, parou em seu tempo, embora o tempo continue a passar, ele está parado na recordação enquanto a vida está passando. Podemos nos fazer a pergunta, o que, em uma última instância, deseja se repetir? Será o momento, o sentimento que teve e agora guarda na recordação ou será a si-mesmo, aquele experimentou o sentido da existência que acaba de se perder? O fato é “Se se não dispõe nem da categoria de recordação nem da de repetição, a vida dissolve-se toda ela num ruído vazio e sem sentido” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51). Embora cause sofrimento e infelicidade, a recordação ainda assim preenche a vida e desperta para repetição,

pois caso não houvesse a recordação, também não haveria repetição, já que nada se desejaria repetir, a vida não teria sentido. “[...] passarei a falar um pouco da viagem de investigação que fiz para pôr à prova a possibilidade e o significado da repetição” (KIERKGAARD, 2009a, p.53). Ao nos contar sua viagem, Constantius nos conta cada impressão que teve sobre a repetição. Diz que da última vez se sentara no interior da carruagem, junto à janela, virada para frente, que durante as trinta e seis horas, não só perdeu seu entendimento, mas também suas pernas. Da segunda vez não se sentou no interior da carruagem, sentou-se ao ar livre da parte da frente, embora aqui tenha ocorrido uma mudança, Constantius alega que tudo se repetiu e provavelmente durante as trinta e seis horas perdera o entendimento e as pernas novamente (KIKERGAARD, 2009a).

Isto posto, a repetição que Constantius experimenta não ocorre na repetição de acontecimentos idênticos e sucessivos, mas no modo como se sentiu, por isso a mudança que ocorreu durante sua viagem pouco importa para sua experiência. Portanto, repetiu o mesmo da sensação que sua recordação pôde identificar. “Lá cheguei a Berlim. Apressei-me imediatamente a tomar o caminho do meu antigo alojamento, para me certificar em que medida uma repetição era possível” (KIERKEGAARD, 2009^a, p. 54). Seu experimento estava em cada detalhe que conseguira lembrar da viagem anterior. Foi em direção ao seu antigo alojamento, que era um dos mais agradáveis apartamentos de Berlim. Descreve com precisão cada detalhe do caminho; o quarto iluminado, a luz pálida da lua se misturando com a luz interior do quarto, enquanto mergulha em sua recordação, fazendo as mesmas coisas que fazia, duplicando-se como em um teatro, vendo a si mesmo em sua recordação enquanto fazia as mesmas coisas:

No fundo da alma desponta uma realidade onírica. Sente-se um desejo de nos envolvermos numa capa, de caminharos furtivamente ao longo das paredes, com o olhar de quem espia, atentos a qualquer ruído. Não o fazemos, limitamo-nos a ver-nos a nós mesmos, mais jovens, a fazê-lo. Fumou-se o charuto; regressa-se ao quarto interior, começa-se a trabalhar. Passa da meia-noite. Apagamos as luzes; acende-se uma pequena luz de presença. Sem misturas, a luz da Lua triunfa. Uma única sombra surge mais escura ainda, um único passo precisa de muito tempo para desaparecer. A abóbada celeste, sem nuvens, parece tão melancólica e mergulhada em sonhos como se tivesse já terminado o ocaso do mundo e o céu, imperturbado, se ocupasse apenas de si mesmo. Volta-se a sair para a antecâmara, vai -se até à entrada, até àquele pequeno gabinete, dorme-se - se se fizer parte dos felizes que conseguem dormir. - Mas, aí! aqui nenhuma repetição foi possível (KIERKEGAARD, 2009a, p.55)

Constantius não conseguiu dormir como o fizera da primeira vez, experimenta desta vez uma alteração significativa. Desta vez, Constantius chegara em Berlim em uma quarta-feira de cinzas, da última vez não se apercebera desse fenômeno por ter viajado no inverno, mas, para ele, este fato não diz respeito à repetição. Não importa a paisagem, o dia ou os eventos, mas como se sentiu. Talvez possamos pensar que a experiência à qual Constantius se propõe é absurda, no entanto, assim como ele, quase todos se submetem ao mesmo experimento diariamente, sem ao menos se dar conta. Quando fazemos uma viagem da qual gostamos por ter havido uma experiência extraordinária, desejamos retornar e repetir. Assim como quando retornamos ao mesmo restaurante, quando percorremos o mesmo caminho para o trabalho ou, assim como Constantius que irá Königstädter Theater assistir à peça *Der Talisman*, assistimos ao mesmo filme repetidas vezes, estamos buscando a repetição. E quando fazemos isso buscamos continuidade e uma experiência de sentido profundo.

É no Königstädter Theater, para assistir à representação da peça *Der Talisman*, que Constantius terá sua experiência mais significativa. Da primeira vez, foi até o primeiro balcão, pois aí há pouca gente. Sentou-se confortavelmente em seu camarote, aproveitando cada momento da peça: “Assim estava eu no meu camarote, abandonado como as roupas de um banhista, estendido ao sabor da corrente do riso e da malícia e do júbilo que ininterrupta passava por mim a fervilhar” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 71). Tudo estava perfeito, mas ainda sentia que faltava alguma coisa. Foi quando avistou, num camarote que ficava em frete ao dele, sentada na terceira fileira, uma jovem, com um vestido simples e modesto. Os olhos de Constantius a procuravam e, a delicada suavidade da jovem, revigorava todo o seu ser. Ele a olhava “e o seu ser proporcionava-me a minha entrega a esse sentimento, uma vez que perante tudo isso ela permanecia calmamente entregue a si mesma com o seu tranquilo sorriso, numa admiração infantil. Tal como eu, ela vinha ali todas as noites” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 72).

Essa foi a primeira experiência de Constantius no Königstädter Theater momentos de plena alegria e felicidade, momento em que sua existência se regozijou em vida, a peça, o lugar e o encontro com a jovem, que o deixou aturdido a ponto de escrever: “Se alguma vez um homem ganhar o teu amor, que possas, sendo tudo para ele, fazê-lo tão feliz como a mim me fazes ao nada por

mim fazeres” (KIERKEGAARD, 2009a, p.73). Esse momento entrou para eternidade ao entrar em sua recordação, com uma experiência de tal forma descomunal, nada mais natural de que resolvesse voltar ao teatro e experimentar a repetição:

Der Talisman ia ser representado no Königstädter Theater; a recordação da peça despertou na minha alma; tudo estava tão vivo perante mim como da vez anterior. Apressei-me em direcção ao teatro. Não havia nenhum camarote disponível onde pudesse ficar sozinho, nem, sequer lugar nos camarotes. Tive de ir para a direita. Aí encontrei um grupo que não sabia ao certo se havia de se divertir ou de se entediar, e é garantido que se achará aborrecida uma tal companhia. Quase não havia um único camarote vazio. Não havia sinal da jovem ou, se ela lá estava, eu não era capaz de reconhecê-la por estar na companhia de outras pessoas. (KIERKEGAARD, 2009a p. 73-74)

No entanto, sua segunda tentativa não foi tão ditosa quanto a primeira e aqui ocorreu seu infortúnio. Nada foi como antes, sua experiência foi desastrosa, não conseguiu repetir e por isso ficou melancólico e frustrado. Se somente tivesse ficado na recordação, não experimentaria esse desastre e estaria seguro, porém, infeliz. Até seus aposentos tornaram-se incômodos, sentia seu pensamento infrutífero “e essa erva daninha da recordação sufocava cada pensamento à nascença” (KIERKEGAARD, 2009a p. 75). A recordação impedia que qualquer possibilidade nova pudesse satisfazê-lo, nada poderia atingir a perfeição e a eternidade da recordação. Tentou mais uma vez ir ao Königstädter Theater, contudo:

A única coisa que se repetiu foi a impossibilidade da repetição [...] A pequena bailarina, que da última vez me encantara com uma graciosidade que, por assim dizer, residia inteiramente num salto, já tinha feito o dito salto [...] Depois de isto se ter repetido durante alguns dias, fiquei tão irritado, tão aborrecido com a repetição, que decidi voltar para casa. A minha descoberta não era significativa, e, contudo, era curiosa; pois havia descoberto que simplesmente não existe repetição e tinha-me convencido disso à custa de o ver repetido de todas as maneiras possíveis. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 75-76)

Finalmente após ter experimentado várias decepções, Constantius chega à conclusão de que não existe repetição, nada descobriu de significativo e por isso resolveu voltar para casa. O que Constantius experimentou foi a decepção. Algo que experimentamos cotidianamente. Se recordarmos a dialética da repetição, perceberemos que, o fato de Constantius ter se frustrado, ocorreu pela repetição

ter se tornado algo novo enquanto ele esperava o mesmo, mas o mesmo sempre será temporalmente impossível. Sua esperança de realizar correu pelos canais das novas águas; “A esperança é um vestuário novo, rígido e justo e brilhante, porém nunca o envergamos e portanto não se sabe como assentará ou como se ajustará [...]. A esperança é uma deliciosa rapariga que se nos escapa por entre as mãos” (KIERKEGAARD, 2009a, p.32). Escapou entre suas mãos, o novo não se ajustou ao apego que tinha pelo velho.

O problema que atravessa a repetição nasce no âmago da finitude humana; diante dessa finitude se encontra o problema da significação e do sentido da vida. Em muitas situações, ajustar-se ao novo é o pior de todos os fardos, e só há essa necessidade porque a finitude nos impõe, mas o desejo da continuidade desafia sua própria natureza e o sofrimento que nasce da dilaceração da continuidade pela descontinuidade, abate a existência, deixando-a em migalhas. Esse processo de existir nunca cessa, mas sempre recomeça:

Se há um problema que atravessa toda a obra Kierkegaardiana e obsidia o filósofo do começo até o fim, é o problema da finitude da existência e, conseqüentemente, de tudo aquilo que se apresenta de desafio, de solicitação, de divisão, de dilaceração e possibilidades de superação que jamais cessam de terminar, porque nunca terminam de começar ou, mais exatamente, de recomeçar (ALMEIDA, 2005, p. 201-202)

Embora a finitude humana seja um problema à existência, temos que considerar que também a infinitude é igualmente um problema fundamental da existência. O problema da repetição é um problema da relação entre finitude e infinitude. O que atravessa a obra kierkegaardiana é justamente a tensão desses polos (finitude e infinitude) na existência. Estamos diante do maior desafio, porque a descontinuidade é o abandono da continuidade. Após a irrupção da descontinuidade, o recomeço talvez possa parecer como a pedra de Sísifo, a qual temos que carregar morro acima, para depois vermos cair novamente. Todavia, Constantius, após afirmar que não existe repetição e, então, descobrir o fracasso de sua experiência, não poderia fugir das conseqüências de sua descoberta, nem das reflexões que dela obteve. Assim, chega a um pensamento que nos é inestimável: “Quanto mais se envelhece, tanto mais entendimento se tem em ação à vida e mais gosto para o que é agradável e capacidade para apreciar; resumindo, quanto mais competente um indivíduo se torna, menos satisfeito fica”

(KIERKEGAARD, 2009a, p. 78). Kierkegaard, ao fazer essa constatação em seu personagem Constantius, logo após experimentar o fracasso da repetição, instiga no leitor o oposto de sua conclusão, a qual nos diz que a repetição não existe. A partir dessa negatividade, Kierkegaard, sorratamente, está despertando, no interior do indivíduo, o interesse pela repetição. Isso porque quando Constantius alude ao envelhecimento – portanto, ao acúmulo de experiência –, está constatando um problema fundamental que concerne à existência. Este problema relaciona-se intimamente com sua postulação logo no início da obra, a qual diz que ninguém pode somente ser um repositório de lembranças. Ser um repositório de lembranças pode significar totalizar a vida; perder o presente, o futuro, a novidade, a possibilidade. Quanto mais se projeta a existência nas recordações, ela tende a perder o novo que a vida, a cada instante, oferece. Uma vez que na vida nada de novo pode ser encontrado, a maturidade levaria, conseqüentemente, a insatisfação. Essa seria uma exigência rígida, melancólica, a ponto de, no limite, a vida perder o seu sentido. No entanto, a recordação é a direção contrária da repetição. Portanto, se a recordação pode fazer a vida perder sentido, então a repetição deve prospectar sentido. O problema é que Constantius tentou realizar a “recordação” e não propriamente a repetição. Todavia, pois mais paradoxal que soe, a repetição, em certo sentido, necessita da recordação, pois, para algo repetir, já deve ter acontecido, caso contrário não é repetição. Ao mesmo tempo, contudo, o entrave para realização da repetição foi justamente a recordação. Nesse sentido, Constantius afirma:

Foi então que uma vez após outra deitei mão à ideia de repetição e passei a entusiasmar-me por ela, pelo que voltei a tomar-me vítima do meu fervor pelos princípios; porque estou completamente convencido de que, se não tivesse viajado na intenção de me certificar sobre a repetição, ter-me-ia divertido muito, precisamente nas mesmas circunstâncias (KIERKEGAARD, 2009a, p. 79-80)

Constantius teria realizado a repetição se não tivesse a exigência da recordação, ou seja, se não desejasse a repetição teria conseguido se repetir. Se analisarmos essa passagem, Constantius deixa claro desde do começo que não importa a ordem dos acontecimentos ou o que acontece, mas como se sente em relação ao que está acontecendo. Na primeira viagem foi no interior, enquanto na segunda foi ao ar livre, mesmo assim o fato de se sentir exprimido e quase perder o entendimento e as pernas, foi o mesmo, por isso disse que houve repetição. A

questão se encontra na perspectiva, em como se realiza a experiência, em como se percebe o que acontece no aqui e agora; o “como” se torna uma disposição interior. Aqui a finitude pode obter a mesma experiência, a qual teve na primeira vez – aquilo que está na recordação. O novo que também estava diante dos olhos, no entanto, sem a ótica da recordação, não é ignorado nessa perspectiva que se apresenta. Essas circunstâncias, as quais Constantius não pôde vivenciar, seriam completamente novas e, outra vez, ele desfrutaria e recuperaria o que, devido à primeira experiência, estava na recordação. Desse modo, tudo seria novo, singular, temporal e, ao mesmo tempo, eterno.

Se, pelo contrário, não se tem propriamente um fito para a viagem, então deixa-se que as coisas corram por si; ter-se-á por vezes oportunidade de ver o que os outros não vêem; passar-se-á ao lado do mais importante; obter-se-á uma impressão casual que só para o próprio terá significado (KIERKEGAARD, 2009a, p. 57)

Realizar a repetição é ver o mais importante que está presente, sem ter os olhos fixos em algo já preestabelecido; fica-se aberto às contingências e, na liberdade, desfruta-se da vida, assim como fora feito em outrora. Desse modo, o velho se integra ao novo, sendo o mesmo em novas circunstâncias. “Aquele que não compreende que a vida é uma repetição e que essa é a beleza da vida, esse condenou-se a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 32). Condena-se a si mesmo quando não se tem si mesmo, quando o indivíduo deixa-se levar pelas circunstâncias, pois o si-mesmo requer, diante do movimento, continuidade. Nesse sentido, Constantius alude à trompa do postilhão:

Que viva a trompa do postilhão! é o meu instrumento, por várias razões e sobretudo por nunca se pode ter a certeza de lhe arrancar a mesma sonoridade; pois que há numa trompa de postilhão uma infinita gama de possibilidades, e aquele que a leva à boca e lhe aplica a sua sabedoria nunca pode ser culpado de uma repetição, e quem em vez de uma resposta dá ao seu amigo uma trompa de postilhão para que dela faça o uso que lhe aprovar, esse nada diz, mas explica tudo. Louvada seja a trompa do postilhão! É o meu símbolo. Tal como os amigos ascetas colocavam uma caveira sobre a mesa, cuja contemplação era a sua visão da vida, assim a trompa de postilhão sobre minha mesa far-me-á sempre lembrar qual a significação da vida. Que viva a trompa do postilhão! Mas a viagem não vale a pena; pois que não é preciso mexer-mos do lugar para nos convencer-mos de que não há repetição alguma. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 81).

Assim como nunca se pode ter certeza de arrancar a mesma sonoridade do instrumento mencionado por Constantius, também assim parece ser a significação da vida para ele. Em sua experiência não houve repetição, após ter constatado seu fracasso, Constantius parece contemplar uma visão destituída de sentido em relação à vida. E isso ocorre por perceber que não há repetição, afinal, qual o sentido da perda? De ter algo sabendo que na vida tudo há de passar, sem volta, sem repetição? A experiência de Constantius remete ao contraste metafísico que abordamos no primeiro capítulo: a relação entre permanência e movimento. O que almeja repetir não teve permanência no movimento. Por isso, Constantius passa a ver a vida sem permanência, como o rio de Heráclito. Nesse sentido, diz: “Adeus! tu, beleza da floresta; quando quis ver-te, tinhas estiolado! Corre! tu, rio fugidio! o único que sabes ao certo o que queres; pois que queres apenas correr e perder-te no mar que nunca se enche! [...]. Continua, tu, drama da existência, em que a vida não volta a ser dada [...]” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 81). De fato, ao olharmos para natureza, podemos perceber a efemeridade, a inconstância e o movimento da vida em direção à morte. Sabemos que esse caminho é incontornável. Da mesma forma, em relação à repetição, sabemos que Constantius pode ir à Berlim quantas vezes quiser. O problema é que Constantius não consegue produzir o mesmo sentido em sua segunda viagem. Desse modo, as afirmações sobre o movimento e a repetição estão, acima de tudo, atreladas à interioridade. Segundo Roos:

A questão colocada em jogo por Kierkegaard obviamente não diz respeito ao fato bruto daquilo que se repete ou não – pois o próprio Constantius pode repetir sua ida ao teatro ou ao café quantas vezes quiser –, mas ao sentido que percebemos ou não naquilo que se repete e, deste modo, à repetição que imprimimos a nós mesmos e à nossa relação para com a realidade. É uma questão de interioridade. A questão existencial diz respeito a esta situação absurda da existência onde se fica preso a séries de repetições sem sentido (ROOS, 2015, p. 51)

Portanto, podemos compreender que Constantius não encontrou o mesmo sentido que havia obtido em sua primeira viagem. Ele realizou a viagem, repetiu, mas em sua relação com a realidade, em sua interioridade, não teve a repetição, pois não imprimiu em sua interioridade o sentido anterior. Assim, Constantius perde o encanto pela vida e deixa-se cativar pela morte: “Por que razão nunca ninguém voltou de entre os mortos? Porque a vida não sabe cativar como a

morte sabe; porque a vida não tem a mesma capacidade de persuasão que a morte” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 81). A persuasão da morte é a sua permanência. Posteriormente, como consequência de sua desesperança em relação à repetição, Constantius irá ficar preso a uma série de repetições monótonas e sem sentido:

Em toda a minha economia instalara-se uma ordem monótona e uniforme. Tudo o que não podia andar - estava no seu lugar definido, e o que podia andar progredia no seu andamento pré-determinado: o meu relógio de sala, o meu criado e eu próprio, que com passos medidos percorria o pavimento para cá e para lá. Apesar de me ter convencido de que não existe repetição, continua, contudo, a ser sempre verdade e coisa certa que, com inflexibilidade e também embotando as nossas faculdades de observação, se consegue obter uma uniformidade que tem um poder de longe mais atordoante do que as mais divertidas distrações e que com o correr do tempo se vai também tomando cada vez mais forte, como uma fórmula encantatória (KIERKEGAARD, 2009a, p. 83)

Essa experiência descrita por Constantius, reflete à experiência que muitas vezes podemos ter na vida. A uniformidade e a monotonia ocorrem na medida em que não se tem sentido, vive-se conforme as situações. Toda a vida parece estar imersa em uma mesma ordem, sem nada de novo. Essa é a ordem do ciclo natural da vida, fazendo parecer que não há nenhum sentido extraordinário além do movimento e do processo de existir e deixar de existir. Por isso seu pensamento remete para Eclesiastes⁷³: “Não, permaneçamos tranquilamente sentados no quarto; quando tudo é vaidade e tudo passa, viaja-se mais depressa do que um comboio, apesar de se estar calmamente sentado” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 81). Precisamos refletir que, neste ponto, pode parecer que Constantius está afirmando o oposto do que antes buscava. Se antes Constantius buscava por constância, pela repetição, agora a repetição parece ser a condição da sua rotina aparentemente sem sentido. Ao mesmo tempo, por ter concluído não haver repetição, sua descoberta o levou a experimentar essa monotonia e uniformidade.

73 “Vaidade das vaidades – diz Coélet – vaidade das vaidades, tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr. Toda palavra é enfadonha e ninguém é capaz de explicá-la. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir. O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol! Mesmo que alguém afirmasse de algo: "Olha, isto é novo!", eis que já sucedeu em outros tempos muito antes de nós. Ninguém se lembra dos antepassados, e também aqueles que lhes sucedem não serão lembrados por seus pósteros” (ECLESIASTES, 1:2-8)

Se não há repetição, se em seu interior não é reproduzido a experiência que tivera em outrora, então todos os dias parecem mecânicos e repetitivos; uma vez que não pôde repetir o que poderia lhe tirar dessa monotonia (como a experiência da primeira viagem), descobre que já viveu o que fora o ápice de sua existência e, agora, permanece na recordação, enquanto sua vida passa sem significado. Constantius precisou ter uma experiência descomunal, a ponto de guardá-la na recordação e desejar repetir para, posteriormente, descobrir que a repetição não é possível. No intuito de manter a continuidade, a constância da recordação na temporalidade, Constantius realizou a segunda viagem, mas por não ter conseguido a repetição, encontrou a insignificância das repetições mecânicas.

Portanto, é a relação que ele estabelece entre a recordação e a realidade que faz com que a repetição se torne impossível. Com efeito, por não obter a repetição, também vê na vida só o transitório: tudo é transitório, o que se repete é o fato de que na vida tudo passa. Podemos perceber na personalidade de Constantius, o instinto de conservação, ou seja, desejo de manter tudo inalterado:

Em minha casa poderia estar razoavelmente certo de encontrar tudo pronto para a repetição. Sempre tive a maior desconfiança em relação a todas as transformações; sim, a coisa vai tão longe que por essa razão detesto todas as limpezas domésticas imagináveis, muito em especial a lavagem do soalho com sabão. Tinha deixado, portanto as mais estritas instruções para que os meus princípios conservadores fossem respeitados também durante a minha ausência (KIERKEGAARD, 2009a, p. 76).

Constantius possui este traço, o desejo de estabilidade em sua personalidade. Não por acaso, deseja repetir a recordação e é avesso ao novo, às transformações. Dessa forma, por não conciliar permanência e movimento, acaba por não encontrar sentido. Segundo Roos: “Trata-se de uma vida maquinal e sem sentido. A conclusão à qual chegara Constantius, de que simplesmente não há repetição, é, ao fim e ao cabo, a conclusão de que a vida não tem sentido. E o próprio Constantius, então, vem a assemelhar-se com um Sísifo (ROOS, 2015, p. 51). Roos⁷⁴ compara a situação de Constantius com a de Sísifo. A tarefa de Sísifo⁷⁵

74 Ver artigo: ROOS, Jonas. Entre Sísifo e Job: repetição e existência em Kierkegaard. Rio de Janeiro: Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia, v. 4, n.2, 2015. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/19909>

75 “Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto da montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança” (CAMUS, 2020, p. 137).

é empurrar uma pedra montanha acima, quando finalmente chega ao cume da montanha, vê a pedra rolar abaixo, e novamente torna a empurrá-la, em uma eterna repetição⁷⁶. Segundo Camus, o que torna o mito de Sísifo trágico é a consciência de Sísifo. Nesse sentido, Camus faz a seguinte interrogação: “O que seria a sua pena se a esperança de triunfar o sustentasse a cada passo? O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo. Mas só é raro nos trágicos momentos em que se torna consciente” (CAMUS, 2020, p. 139). De modo análogo, enquanto Constantius mantinha a esperança de realizar a repetição, sem deliberar, empurrava sua pedra; porém, no momento em que ele se torna consciente da impossibilidade de realizar a repetição, Constantius se torna consciente de sua pena.

Tempos depois de Constantius retornar de sua viagem mal sucedida, o jovem volta a se comunicar com Constantius, agora através de cartas. Na carta datada de 19 de setembro, o jovem alude a sua situação com a de Jó.

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

Quando o jovem diz não ter possuído o mundo, não ter sete filhos e três filhas, assim como Jó que tudo isso teve e perdeu, o jovem está qualificando a perda, ou seja, não é o que se perde, a perda não é quantificada; o que qualifica a perda é relação de sentido que se estabelece com aquilo que se perde. A perda é, nesse sentido, perder algo de fundamental à existência daquele que perde. Por isso, aquele que perde os filhos ou a amada, também junto perde o sentido da vida. A existência perde o significado, a repetição é impossível, então todos os dias são insignificantes, assim como os dias que ainda restam a essa vida, para quem tudo já se perdeu. Na carta de 19 de setembro, enviada pelo jovem a Constantius, lemos:

A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu estivesse mais faminto do que Pierrot, não gostaria contudo de engolir a explicação que as

⁷⁶ Segundo Roos: “A questão existencial diz respeito a esta situação absurda da existência onde se fica preso a séries de repetições sem sentido. Nesses termos, o problema com o qual Kierkegaard faz Constantius lidar em A Repetição, é semelhante ao de Sísifo” (ROOS, 2015, p. 51).

peças oferecem. Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está; eu enfio o dedo na existência – não cheira a nada. Onde estou? Que quer isto dizer: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isto, e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como entrei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regras e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de almas? Como foi que me tomei parte interessada nesta grande empresa a que se chama realidade? Por que razão hei-de ser parte interessada? Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigatório sê-lo, onde está o gerente já que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar a minha queixa? Afinal a existência é um debate; poderei pedir que a minha observação seja posta à consideração? Se se há-de tomar a existência como ela é, não seria então melhor que nos fosse dado saber como ela é? Que quer isto dizer: um impostor? (KIERKEGAARD, 2009a, p. 107)

O que caracteriza esse sofrimento, que acomete o jovem, é que para o seu sofrimento não há nenhuma explicação. A explicação não poderá aplacar a falta de significado que experimenta em sua vida. Aqui é importante ressaltarmos que Kierkegaard busca pensar a partir da fragilidade da existência, no limite da compreensão e da sua impossibilidade. Por mais que o jovem tenha certa compreensão de seu sofrimento, não aceita explicações, afinal o que são as palavras? O que é o mundo? A realidade? Suas questões ultrapassam sua possibilidade de explicação, qualquer resposta é limitada pela pergunta. Segundo Roos: “A superação do problema do sentido não pode se dar pela via do conhecimento, uma vez que o ser que conhece, conhece a partir de sua finitude e, portanto, não tem em si condições de abarcar a infinitude e realizar a síntese de modo puramente racional” (ROOS, 2019, p. 23).

O jovem se pergunta sobre quem ele é. Portanto, ele não tem fundamento, não tem si mesmo. Dessa forma, o problema de sentido concerne ao problema do “eu”. O jovem não poderá encontrar a si mesmo na recordação e nem nas mediações da filosofia moderna, Segundo Constantius:

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

Se o problema de sentido está intrinsecamente relacionado ao problema do “eu” e ao problema da repetição, a pergunta que podemos colocar é: como podemos encontrar sentido se sempre partimos da finitude? Todas as respostas não seriam sempre finitas e, portanto, incapazes de proporcionarem sentido à existência? Embora Constantius mencione que a clarificação do problema não pode ser encontrada na filosofia grega e nem na filosofia moderna, ao mesmo tempo diz que a repetição se refere à transcendência. Somente algo que transcenda a finitude pode proporcionar sentido a ela. Nesse sentido, Constantius sente-se feliz pelo jovem não procurar resposta em nenhum filósofo, mas por virar-se “para um pensador não profissional que em tempos idos teve a glória do mundo, mas que depois se retirou da vida – por outras palavras, buscou refúgio em Job [...]” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 92). Portanto, podemos afirmar que a repetição que confere sentido à existência é transcendente, é religiosa. Segundo Gimenes:

Com efeito, repetição equivale a retomada, reapropriação. Trata-se da repetição daquilo que já ocorreu anteriormente. O paganismo grego trabalha com a idéia de recordação, enquanto o cristianismo defende a idéia de repetição, compreendendo-a de modo diferente da concepção ética e também do modo de entender estético, que a rejeita. Por isso é que, ao final da primeira parte, o esteta, num tom pessimista equivalente ao Eclesiastes, renuncia à repetição, faz um elogio da corneta, que nunca repete o mesmo som, e desacredita da caminhada de Diógenes (PAULA, 2007, p. 68)

Vimos que o jovem perde o sentido de sua existência, que a perda do sentido se relaciona com a perda do “eu”, ao mesmo tempo percebemos que a repetição tal como almejada por Constantius não foi capaz de responder às exigências colocadas pelo movimento. A recordação grega, a repetição em sentido contrário, é impossível de repetir na experiência, tal como o experimento de Constantius. Fica entendido na obra que a repetição diz respeito à transcendência, que essa tem relação com Jó. Portanto, antes de prosseguirmos para uma análise da repetição na perspectiva religiosa, precisamos compreender como Kierkegaard define o ser humano, pois a religião em Kierkegaard está relacionada ao modo como ele compreende o ser humano. Roos (2019), ao comentar sobre o desespero, diz que o conceito de desespero se fundamenta na relação entre finitude e infinitude. Finitude e infinitude são polos que constituem a síntese do eu, o desespero é a má relação dos polos.

Nesse sentido, “O conceito de religião de Kierkegaard parte necessariamente do reconhecimento, pelo indivíduo, dessa desarticulação do eu e de suas consequências” (ROOS, 2019, p. 12). O que aconteceu com o jovem foi justamente o desespero, ele não tinha o eu, pois não realizou a síntese que o constitui. Desta forma, assim como o desespero, “A repetição é dependente dessa articulação entre eternidade e temporalidade. É por essa razão que Kierkegaard entende tratar-se de um movimento transcendente ou categoria religiosa” (ROOS, 2015, p. 56). Se o jovem, assim como em determinado momento Constantius, perderam o sentido da vida, isso significa que estavam no desespero; então também é possível transformar essa “morte” em vida pela repetição: “Será verdade que no primeiro instante a vida do indivíduo acaba, mas terá também de haver força vital para matar a morte e a transformar em vida” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 38).

2.2 Repetição e Desespero

A obra *A doença mortal*, na traduzida no Brasil por *O desespero humano*, foi publicada sob heterônimo Anti-Climacus, no dia 30 de julho de 1849. Segundo Howard e Edna Hong (1980, p. 7-8), a obra foi escrita em um curto período de tempo, entre março e maio de 1848. O fato de a obra ter sido escrita de maneira tão rápida, concerne ao fato da natureza do significado dos conceitos de angústia e desespero em relação ao tornar-se si-mesmo. Essas questões já ocupavam Kierkegaard a cerca de uma década antes da publicação de *O desespero humano*. Portanto, a questão sobre o desespero e a angústia, são questões que estão na base do pensamento antropológico de Kierkegaard.

Nas obras *O conceito de angústia* (1844) e *O desespero humano* (1849), Kierkegaard compreende o ser humano enquanto síntese de finitude-infinitude, necessidade-possibilidade e eternidade-temporalidade. O eu não é a relação em si, mas “o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ele tem de si própria depois de estabelecida” (KIERKEGAARD, 1961, p. 33).

Esta idéia de “doença mortal” deve ser tomada num sentido particular. Ao pé da letra significa um mal cujo termo é a morte, e serve então de sinônimo duma doença da qual se morre. Mas não é nesse sentido que se pode designar assim o desespero; porque, para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Desse modo, a nenhum mal físico ele

considera “doença mortal”. A morte põe termo às doenças, mas só por si não constitui um termo. Mas uma “doença mortal” no sentido estrito quer dizer um mal que termina pela morte, sem que após subsista qualquer coisa. E é isso o desespero. (KIERKEGAARD, 1961, p.30)

Kierkegaard diz que “o cristão é o único que conhece a doença mortal” (KIERKEGAARD, 1961, p. 30), a doença mortal é o desespero. Isso não significa dizer que quem não é cristão não seja desesperado. O que Kierkegaard diz é que o cristão conhece a doença a mortal. No entanto, aquele que não é cristão, pode ser desesperado, todavia, sem conhecer seu próprio desespero. A doença mortal é o mal que acomete o ser humano e nada resta depois dele. Nada resiste. A destruição, nesse sentido, não é estar com uma doença terminal e ter a consciência da própria morte, mas é ter consciência que nada subsistirá após a própria morte, ou seja, nada resta do sofrimento, só o desespero. É a perda da interioridade, o que significa, por sua vez, perder o sentido. “Assim, estar mortalmente doente é não poder morrer, mas neste caso a ida não permite esperança, e a desesperança é a impossibilidade da última esperança, a impossibilidade de morrer (KIERKEGAARD, 1961, p. 44). Porque estar desesperado é morrer a morte. Morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte é vivê-la, e viver a morte um só instante é vivê-la eternamente. Kierkegaard explica que para morrer de desespero como se fosse uma doença, o eterno em nós, no eu, deveria morrer tal como o corpo morre de uma doença (KIERKEGAARD, 1961, p. 44). No entanto, seria uma impossibilidade e contradição matar a eternidade constitutiva do eu. Uma vez que o desespero ocorre devido à má relação da síntese entre finitude-infinitude e seus correlatos, necessidade-possibilidade, temporalidade-eternidade, então quem se desespera não pode morrer. Do mesmo modo que não se mata um pensamento com um punhal “assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo” (KIERKEGAARD, 1961, p. 44). Portanto, se a eternidade é o sustentáculo do desespero, mesmo que a vontade seja autodestruir-se, isto não pode ser feito, assim sua impotência é uma segunda forma da sua destruição, “o insucesso do seu desespero em destruí-lo é uma tortura, reanimado pelo seu rancor” (KIERKEGAARD, 1961, p. 45).

O problema do desespero está relacionado com o movimento. Kierkegaard exemplifica como o eu vem a desesperar:

Desesperando duma coisa, o homem desesperava de *si*, e logo em seguida quer libertar-se do seu eu. Assim, quando o ambicioso que diz << Ser César ou nada>> não consegue ser César, desespera. Mas isto tem outro sentido, é por não se ter tornado César que ele já não suporta ser ele próprio. No fundo, não é por não se ter tornando César que ele desespera, mas do eu que não o deveio. Esse mesmo eu que doutro modo teria feito sua alegria, contudo não menos desesperada (KIERKEGAARD, 1961, p. 45)

O desespero está relacionado ao eu. Não se desespera de algo, mas de si-mesmo. Quando alguém, utilizando o exemplo de Kierkegaard, pretende ser “César” ou qualquer outra pessoa diferente de si-mesmo, o desespero não é sobre tornar-se ou não outro, mas está relacionado ao desejo de ser outro, diferente de si. Nesse sentido, desespera-se de si. Mesmo que o “eu” tornasse César, o que Kierkegaard indica que seria motivo de alegria, o desespero ainda estaria ali. Paz e tranquilidade não significa a ausência de desespero. Segundo Roos: “Com relação ao desespero, pouco se pode saber a partir da exterioridade, trata-se de conceito do espírito (2019, p 17).

Portanto, para que o indivíduo tenha um “eu”, e ter um “eu” significa construir a própria interioridade, ou seja, se colocar em relação com o absoluto que a estabelece, deve realizar a síntese entre finitude e infinitude. Aquele que não tem consciência do “eu” e só busca se distrair da própria existência é um desesperado, que morre sem poder morrer, nesse sentido, que não encontra sentido na morte. Já para o cristão a morte é a salvação dos infortúnios da vida, aqui há uma diferença, pois, diferente do primeiro, há a consciência do desespero.

Uma relação desse modo derivada ou estabelecida é o eu do homem; é uma relação que não é apenas consigo própria, mas com outrem. Daí provém que haja duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso eu tivesse sido estabelecido por ele próprio, uma só existiria: não queremos ser nós próprios, queremos – nos desembaraçar do nosso eu, e não poderia existir estoura: a vontade desesperada de sermos nós próprios. (KIERKEGAARD, 1961, p. 34)

Nesse sentido, a síntese é a relação entre dois termos que necessita de um terceiro termo que a efetive. Somente quem estabeleceu a síntese pode restabelecê-la. “O desespero é a discordância interna duma síntese cuja relação diz respeito a si própria” (KIERKEGAARD, 1961, p. 38). Segundo Kierkegaard, o

desespero é universal: “Não é ser desesperado que é raro, o raro, o raríssimo, é realmente não o ser” (KIERKEGAARD, 1961, p. 50).

No entanto, o fato de o desespero ser universal, não significa que seja algo inerente ao ser humano, só os seres humanos podem desesperar-se, mas não é da sua natureza, pois, se fosse uma condição natural, não haveria a possibilidade de cura. O desespero é a má relação da síntese, se o “eu” tivesse sido estabelecido por ele próprio existiria somente uma forma de desespero: não querer ser si-mesmo. No entanto, existe uma segunda forma de desespero que é o querer ser si-mesmo. É fundamental compreender essa segunda forma de desespero, pois aqui há o reconhecimento que a síntese não pôde ter sido estabelecida pelo eu, pois o querer ser si-mesmo implica na impossibilidade de a síntese ocorrer através do eu. Se o eu quer ser si-mesmo, só o quer porque não pode por si mesmo ser; quer aquilo que não tem consigo. Isso significa que o eu necessitará de algo que o transcenda para poder ser um si-mesmo, pois somente pelos próprios esforços é insuficiente; não pode, portanto, realizar a síntese e, por isso, reconhece a necessidade de se colocar em relação com aquele que estabeleceu a síntese: “orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou” (KIERKEGAARD, 1961, p. 35).

A consciência do desespero é fundamental à correta efetivação da síntese. Segundo Roos:

[...] a correta relação se estabelecerá não pelo desenvolvimento de um suposto sujeito autônomo, mas a partir de dois fatores fundamentais: 1) da consciência do desespero e, 2) Deus como fundamento do si-mesmo – mas um Deus que se mostra, contudo, no paradoxo, no instante, no imponderável (ROOS, 2019, p. 12)

Os *Discursos edificantes em diversos espíritos*, publicados em 1847, ajudam a compreender que somente pelos próprios esforços o ser humano não consegue reestabelecer a síntese. Na verdade, pelos próprios esforços o ser humano desestabiliza a síntese. No discurso *O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu*, Kierkegaard analisa o capítulo 6 do evangelho de Mateus, a partir do versículo 24. No texto, Kierkegaard medita sobre o que o aflito pode aprender dos lírios dos campos e das aves do céu. O aflito vai até o campo e percebe que lá os lírios crescem, que esse crescimento lhe é inconcebível:

[...] ele vê que tem de haver alguém que os conheça com tanta exatidão como o jardineiro conhece as plantas raras; alguém que diariamente se ocupa deles, de manhã e de noite, tal como o jardineiro se ocupa das plantas raras; alguém que lhes proporciona incremento (KIERKAGAARD, 2018, p. 20)

No campo, os lírios crescem, mas assim como um jardineiro cuida das plantas raras, alguém cuida para que eles cresçam. Algo sustenta esse crescimento. Lá no campo onde os lírios crescem não há preocupação, uma vez que repousam no poder que os sustentam e lhes dão crescimento. Todavia, Kierkegaard vai além. Alguém poderia objetar que os seres humanos são racionais e os lírios ingênuos. Kierkegaard (2018, p. 24-28), no intuito de aludir à situação humana, medita então sobre o lírio preocupado. Tendo em vista esse objetivo, Kierkegaard narra uma história, na qual toda a formosura e tranquilidade de um lírio é abalada pela visita de um pássaro que, querendo demonstrar o quanto é livre e o lírio é amarrado ao seu lugar, contava ao lírio “ como em outros lugares havia, em grande quantidade, lírios magníficos totalmente diferentes, onde havia uma alegria e uma animação, um perfume e uma riqueza de cores [...]” (KIERKEGAARD, 2018, p. 25). Aos poucos o lírio ia sentindo-se desconfortável com o seu lugar, o qual antes era o lugar de seu sustento. Agora o lírio fica preocupado, não conseguia descansar e sentia-se infeliz. O seu desejo era tornar-se um lírio glorioso como aqueles das histórias do pássaro. Seu descontentamento leva-o a tomar a decisão de deixar o seu lugar para ir em busca desse outro lugar, mais belo, sobre o qual o pássaro contava. Acontece que “no caminho o lírio ia murchando. Se o lírio aflito se tivesse contentado em ser lírio, não se teria afligido; se não se tivesse preocupado, teria ficado parado lá onde estava – onde estava, em toda sua formosura [...]” (KIERKERGAARD, 2018, p. 26).

A história do lírio alude à situação humana. Da mesma forma que o lírio cresce no campo, o ser humano tem o seu fundamento e sustento naquilo que é inconcebível. O indivíduo ao se comparar com outro indivíduo, negando a si mesmo, rompe com o seu fundamento. Agora, ele acredita que pode ser outro por meio de seus próprios esforços. Ao não querer ser si mesmo, ele adquiriu o desespero. O que o ser humano aprende dos lírios é “a se contentar em ser homem, e a não se afligir com a diferença entre um homem e outro” (KIERKEGAARD, 2018, p. 28).

Algo semelhante ocorre com o que aprendemos das aves do céu. As aves não têm a preocupação com a alimentação:

Mas lá onde não existe nenhum camponês – no campo aberto, lá onde não há nenhuma despensa – debaixo do céu, lá onde as aves despreocupadas, sem semear, sem colher, sem ajuntar no celeiro – e sem preocupações com a alimentação voejam leves sobre os bosques e os lagos: lá, afinal, tem de ser por certo o Pai celeste quem as alimenta (KIERKEGAARD, 2018, p. 30).

Novamente, a fim de ilustrar e iluminar a situação humana, Kierkegaard (2018, p. 31-33) narra uma nova história. Nesta história uma pomba do mato tem o seu sustento garantido todos os dias. No entanto, sem se preocupar com o sustento do dia seguinte, uma vez que sabe que a cada dia o sustento lhe é garantido. Acontece, porém, que certo dia conhece algumas pombas distantes. A pomba do mato avançava pelo mundo, deixando para cada dia suas dificuldades, pois sabia que de um jeito ou de outro, sempre teria o seu sustento. As pombas domésticas disseram à pomba do mato que moravam com um camponês rico e, portanto, o futuro delas estava assegurado. Essas pombas sabiam que o camponês tinha alimento o suficiente para muito tempo, por isso elas nem se preocupavam, sabiam que o futuro estava garantido. Ocorreu a pomba do mato que deveria ser uma grande comodidade saber que se tem o sustento garantido por muito tempo. Depois disso, a pomba do mato ficou inquieta. Não mais se contentou em deixar ao dia seguinte a providência do sustento. Queria ter, assim como as pombas domésticas, o sustento garantido. Nesse sentido, a pomba do mato despertava mais cedo, trabalhava exaustivamente, mas sempre encontrava a cada dia o alimento do mesmo modo que antes. No entanto, como ela não conseguia acumular grande quantidade a fim de ter o futuro garantido, começou a sentir a escassez e não se sentir satisfeita. “Aí, e contudo ocorreu-lhe uma grande mudança, ela não sofria de nenhuma carência real, mas tinha assumido uma noção de carência para o futuro, havia perdido sua tranquilidade – agora tinha *preocupação com alimentação* (KIERKEGAARD, 2018, p. 32-33).

A pomba do mato não conseguia acumular o sustento que desejava. Então, um dia, ela voou para o telhado do camponês, com a pretensão de passar a viver ali com as pombas domésticas, tendo assim, seu sustento garantido. Ela percebeu que algumas pombas voavam para dentro, ela fez o mesmo pensando

que ali haveria de ter a despensa com as provisões. Quando chegou a anoitecer, o camponês apareceu para fechar o pombal e descobriu que ali havia uma pomba desconhecida. Ela foi depositada em uma gaiola e no dia seguinte foi morta (KIERKEGAARD, 2018, p. 34).

Por mais que a história pareça singela, há nela temas fundamentais à existência. A pomba tinha o seu sustento, porém, mediante sua própria liberdade, aprisionou-se. Queria ter o seu futuro garantido, mas mesmo ao rico e ao pobre o futuro não pode ser garantido porque ambos são temporais, finitos. O que garante o sustento de cada indivíduo é Deus. Mas quando não se confiou na provisão de cada dia, a pomba colocou sobre si essa responsabilidade. Tarefa que para todo ser temporal é impossível. Isso mostra a fragilidade da vida humana, uma vez que está além das possibilidades garantir o futuro. É importante notar que o problema sobre o desespero, o problema colocado por Kierkegaard, é um problema existencial. Se não há o pressuposto de que algo possa sustentar a vida, fazer crescer os lírios e alimentar as aves, então o ser humano é aprisionado por sua própria limitação, uma vez que não pode garantir o futuro. Aprisionando a si mesmo, o ser humano é desesperado.

Já desta maneira se evidencia que a preocupação com o sustento surge pela comparação; aqui, com efeito, mostra-se de um modo terrível que o homem não quer contentar-se em ser homem, mas quer comparar-se com Deus, quer ter uma segurança graças a si mesmo, como a nenhum homem é permitido ter, segurança esta que por isso é justamente – a preocupação com o sustento (KIERKEGAARD, 2018, p. 36).

O sustento, portanto, não se restringe ao material, à alimentação, e sim, principalmente, ao espiritual, à própria existência. Podemos ler essa história no horizonte do problema da repetição. Constantin Constantius, por exemplo, busca a repetição por meio dos próprios esforços e por isso fracassa. Repetir significa ter continuidade, mas uma continuidade que é impossível de se alcançar por meio dos próprios esforços. Nesse sentido, essa continuidade não é garantida. Só pode ser alcançada mediante a transcendência, ou seja, relacionando-se com Aquele que estabeleceu a síntese. Caso contrário, pode-se ficar como o Jovem ao perder o sentido de sua existência, ou como Constantius que não mais vê novidade na vida. Portanto, reconhecer a Deus como fundamento significa reconhecer o limite constitutivo da existência e a possibilidade infinita que liberta o ser humano de seu

aprisionamento. Nesse sentido: “Ser dependente de seus tesouros, isto é dependência e pesada servidão; ser dependente de Deus, totalmente dependente, isto é independência” (KIERKEGAARD, 2018, p. 39).

Deus foi quem estabeleceu a síntese, portanto, somente o eu colocando-se em relação com o poder que o criou, que a síntese poderá ser restabelecida, pois “Uma vez que Kierkegaard parte do pressuposto de que finitude e infinitude são constituintes do eu, a má relação entre esses polos constitui uma perda do si-mesmo e, conseqüentemente, uma perda de sentido existencial” (ROOS, 2019, p. 12).

Em *O desespero humano*, Kierkegaard (1961, p. 59-78) realiza uma taxonomia do desespero. Nesse sentido, “o desespero só se define pelo seu contrário” (KIERKEGAARD, 1961, p. 62). Isso significa que tanto carecer de finito quanto de infinito, é desespero. Da mesma forma ocorre com as outras polaridades constitutivas do eu. Ter o eterno e carecer de temporalidade, é desespero – oposto também é verdadeiro. Ter necessidade e carecer de possibilidade, é desespero. Partindo dessa compreensão, é possível entender o porquê Constantius diz que o amor da recordação é infeliz, enquanto o da repetição é feliz. O amor da recordação é infeliz porque não é presente, uma vez que a recordação pressupõe que algo não exista para que seja recordado. Segundo Jon Stewart:

A recordação do amor não pode ser verdadeiramente feliz por dois motivos. Primeiro, recordar um amor no passado significa que ele não existe mais. Assim, esta recordação é misturada com melancolia ou arrependimento, pois é de um amor que está no passado e não no presente. Nostalgia ou lembrança de um amor passado é ipso facto insatisfatório, pois apenas ressalta o fato de que ele não existe mais. Em segundo lugar, a lembrança de um amor antes de sua consumação é dolorosa, pois é um estado de inquietação e incerteza quando o resultado estava em dúvida ⁷⁷(STEWART, 2003b, p. 290, tradução própria).

A recuperação de sentido existencial parte do pressuposto de restabelecer a síntese através da relação entre o eu e o poder que o criou, cujo significado é a realização da síntese entre finitude e infinitude. A fé, em seu *duplo*

⁷⁷ No original: “Recollection of love cannot be truly happy for two reasons. First, to recall a love in the past implies that it no longer exists. Thus, this recollection is mixed with melancholy or regret since it is of a love which is in the past and not in the present. Nostalgia or recollection of a past love is ipso facto unsatisfying since it merely underscores the fact that it no longer exists. Second, the recollection of a love prior to its consummation is a painful one since it is of a restless and uncertain state when the outcome was in doubt”

movimento, é o que possibilita o restabelecimento da síntese. Por isso, o cristianismo tem um significado essencial ao indivíduo. Segundo Roos: “Entendo que Kierkegaard pensa o cristianismo não como um conjunto de certezas metafísicas, mas como uma possibilidade de construção de sentido” (ROOS, 2014a, p. 46). Uma vez que o desespero constitui a perda de sentido na existência, e o desespero é a má relação entre finitude e infinitude, a recuperação de sentido deverá ocorrer ao restabelecer a síntese. No entanto, como vimos, o indivíduo por si mesmo não pode efetivar a síntese, mas, ao mesmo tempo, ele necessita relacionar-se com aquele que a estabeleceu, e isso é um paradoxo. A possibilidade de construção de sentido deverá ocorrer mediante categorias que possibilitam a relação entre o indivíduo e aquele que estabeleceu a síntese, ou seja, a relação entre finitude e infinitude; a fé, assim como a repetição, são categorias que unem os termos constitutivos do eu (finitude-infinitude), por isso, são a possibilidade de cura para o desespero e, portanto, de construção de sentido.

Não se trata, todavia, de perda e recuperação, mas da impossibilidade objetiva de se recuperar o que se perde; a perda é, portanto, caracterizada por essa impossibilidade. Nesse sentido, a razão e a lógica nos levam para o âmbito da necessidade, onde perdemos a esperança, carregando em nosso interior um determinismo exterior. No entanto:

O critério, ei-lo: a Deus tudo é possível. Verdade de sempre, e portanto de qualquer instante. É um estribilho cotidiano, e que todos usam sem pensar no que significa, mas a expressão só é decisiva para o homem que esgotou todas as possibilidades, e quando nenhum outro possível humano subsiste. O essencial para ele é então saber se quer crer que a Deus tudo é possível, se ele tem a vontade de acreditar nisso. Mas não será a fórmula mais própria para perder a razão? Perdê-la para ganhar Deus, é o próprio acto de crer (KIERKEGAARD, 1961, p. 73-74)

Portanto, somente quando todas as possibilidades do indivíduo se extinguem, o essencial para ele será crer que para Deus tudo é possível, somente assim pode recuperar sua própria possibilidade. Nesse sentido, somente a fé pode possibilitar a repetição, recuperando a síntese rompida. Este será o objetivo do nosso terceiro capítulo. Recuperar a possibilidade é recuperar a síntese humana e, por conseguinte, recuperar a si mesmo, mas para que essa recuperação ocorra deve-se ter fé. Assim, é fundamental para esse processo o conhecimento de si enquanto indivíduo constituído de finitude e infinitude. Portanto, “Deve-se em

primeiro lugar conhecer-se a si mesmo antes de se conhecer qualquer outra coisa...Apenas quando a pessoa compreendeu-se interiormente a si mesmo, para então ver o caminho adiante nessa senda, sua vida adquire repouso e sentido” (KIERKEGAARD apud STEWART, 2017, p. 53) .

2.3 Angústia e Repetição

O conceito de angústia foi publicado em 17 de junho de 1844, sob o nome de Vigilius Haufniensis. A angústia é diferente do desespero e se caracteriza pela possibilidade diante da liberdade. Já nesta obra de 1844, Kierkegaard descreve o espírito como resultado de uma síntese. Diferente do desespero, a angústia é inerente ao ser humano. De acordo com Kierkegaard, a angústia é a realidade da liberdade:

A realidade do espírito se mostra continuamente como uma figura que coloca em tentação a sua possibilidade, mas assim que ele tenta alcançá-la, ela se dissipa; esta é um nada que só pode se angustiar. Não há nada mais a fazer, porque ela apenas se mostra. A angústia é a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade. (KIERKEGAARD, 2017 p. 130)

O fato de sermos livres para decidir e da decisão ser necessária, há angústia. O indivíduo sempre deve escolher. Kierkegaard reconta a queda de Adão para explicar o fenômeno da angústia. Adão é avisado por Deus para não comer da árvore do fruto proibido. Mas, quando é avisado, Adão não possui o discernimento daquilo que é certo ou errado, por isso, diante de sua inocência, ele comete o pecado original. É na inocência que reside a angústia, porque não há um conhecimento a priori entre o bem e o mal, mas há a possibilidade, a liberdade:

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois nesse caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, a posteriori. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado desapercibido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo um nada: a angustiante possibilidade ser-capaz-de. (KIERKEGAARD, 2013b, p.48)

A liberdade se anuncia na proibição como um nada que o angustia. Ter que escolher é também não escolher. Não escolher uma possibilidade. Quando não conhece previamente aquilo que se escolhe, se é ignorante, pois há inocência, e nessa inocência ignorante, nasce a angústia. Desse modo, a possibilidade está na síntese humana, que acompanha o ser humano na temporalidade e em suas escolhas. A angústia não é causa do desespero, a angústia apenas explica os momentos anteriores ao desespero.

Segundo Roos:

O ser humano é espírito em potência, ou, na linguagem de O Conceito de Angústia, espírito como que sonhando. O espírito será o si-mesmo apenas quando corretamente efetivado e, para Kierkegaard, o espírito corretamente efetivado equivale ao conceito de indivíduo. Nascemos humanos, mas temos de nos tornar indivíduos, efetivar corretamente a síntese de finitude e infinitude que nos constitui. O espírito quando antevê a possibilidade de se efetivar enquanto espírito, presente algo, presente que está para se tornar algo de diferente do que é. Esse presentir é necessariamente vago, uma vez que ele não pode saber o que será e como será ao se efetivar. É precisamente esta sensação de indefinição e ambiguidade diante de uma nova possibilidade o que Kierkegaard, sob a pena de Vigilius Haufniensis, chama de angústia. Esta situação é retratada por Haufniensis a partir da narrativa bíblica de Gênesis, na qual, segundo esta interpretação, Adão sentiria angústia diante da possibilidade de pecar. O que angustia, portanto, não é a realidade, mas a possibilidade, e uma vez que a possibilidade é desconhecida, o objeto da angústia é nada (ROOS, 2019, p. 13)

Portanto, a angústia explica momentos antes da realização da síntese. Nesse sentido, toda escolha implica na imprevisibilidade do resultado da escolha. O porquê alguém escolhe algo, não pode ser apreendido. Somente a angústia. O indivíduo se angustia diante de sua própria possibilidade. Se na sua possibilidade ele relaciona mal a síntese, surge o desespero. Contudo, a angústia não é eliminada pelo desespero. Novamente o indivíduo terá a possibilidade de escolher. É interessante observar que a angústia mesmo quando diante de regras morais que pretendem conferir ordem e continuidade na realidade, ainda persiste diante de tais intenções. Isso expressa que a existência diante da possibilidade não tem garantia. O possível é sempre desconhecido, o que nos lança ao nada.

Após escolher, o indivíduo pode, em desespero, querer repetir sua possibilidade. O esteta acredita ter perdido sua possibilidade.

[...] A minha alma perdeu a possibilidade. Houvesse eu de desejar algo para mim, e não desejaria então riqueza ou poder, mas a paixão da

possibilidade, o olho que por toda a parte, eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade. O gozo é enganado, a possibilidade não. E que vinho tão espumoso, tão aromático e embriagante! (KIERKEGAARD, 2013a, p. 77).

Essa possibilidade, refere-se a uma possibilidade que já passou. O esteta quer retomar sua possibilidade. Contudo, isso não significa que ele não tem a possibilidade, o que ele não tem é a possibilidade passada. E essa possibilidade que ele deseja repetir, ter novamente, só poderia ser recuperada por categorias que relacionassem finitude e infinitude. Nesse sentido, ele teria uma repetição.

E o que haveria de ser capaz de me distrair? Sim, se eu acabasse por ver uma fidelidade que enfrentasse toda a provação, um entusiasmo que tudo suportasse; uma fé que movesse montanhas; se eu vislumbrasse um pensamento que ligasse o finito com o infinito. Mas a venenosa dúvida da minha alma tudo consome. A minha alma é como o Mar Morto, sobre o qual nenhum pássaro consegue voar; quando chega a meio caminho, afunda-se exausta na morte e na aniquilação (KIERKEGAARD, 2017, p. 71)

Se indivíduo escolhe e depois arrepende-se, ele desestabiliza a síntese. Aqui novamente o problema se volta em querer repetir o que se perde. No próximo capítulo iremos discutir sobre Jó e sobre categorias que possibilitam a repetição.

CAPÍTULO III REPETIÇÃO E RELIGIÃO

*“O bem significa aqui a continuidade,
pois a primeira expressão da salvação
é a continuidade.”*

O Conceito de Angústia, Kierkegaard

No primeiro capítulo fizemos uma breve introdução à vida e à obra de Kierkegaard. Também estabelecemos sua relação com a religião. Isso feito, contextualizamos e iniciamos nossa análise da primeira parte da obra *A Repetição*. No segundo capítulo, continuamos com a análise da primeira parte da obra, além de explorar a repetição e sua relação com o desespero e a angústia; todos esses conceitos foram fundamentais para que pudéssemos ampliar nossa compreensão sobre a categoria da repetição e para estabelecer sua dependência em relação aos demais conceitos. Finalizamos o segundo capítulo tematizando o conceito de desespero enquanto desarticulação entre finitude e infinitude, categorias constituintes do eu. Neste capítulo, com o intuito de compreender a repetição na perspectiva religiosa, pretendemos relacionar a repetição com os conceitos de fé, instante e amor. A análise de Jó como apresentada nas cartas do Jovem, ocorrerá, portanto, sob os demais conceitos trabalhados.

Edward F. Mooney, em seu artigo *Repetição: recuperando o mundo de volta*⁷⁸, busca relacionar as obras *Temor e tremor* e *A repetição* tendo como pano de fundo o contraste entre a perda inesperada e o anseio de restauração. Abraão, em sua provação, deve sacrificar seu filho Isaac, o filho da promessa de Deus para com Abraão. Abraão, obviamente, não poderia esperar que Ihe fosse ordenado sacrificar o próprio filho, ainda mais tratando-se do filho prometido, o filho da velhice, que durante muito tempo Abraão o aguardou pacientemente. Mas o sacrifício foi solicitado e Abraão só poderia caminhar três dias até Moriá acreditando, que de alguma forma, ele poderia recuperar Isaac, mesmo tratando-

⁷⁸ Título original: *Repetition: Getting the world back*

se de algo impossível objetivamente. Jó, em sua provação, é despojado de seu mundo, perde sua saúde, os filhos, os animais, não compreendido por seus amigos e esposa, ele sabe que é inocente, que nada fez para merecer toda aquela aflição e sofrimento. Mooney diz que “a questão posta pela repetição é se a repetição é possível, se o mundo ou aquele a quem se ama, agora perdido, pode ser restaurado⁷⁹” (MOONEY, 2006, p. 282, tradução própria). Portanto, é sob essa perspectiva de restauração que procuraremos compreender a repetição.

3.1 Jó e a Repetição

O caminho percorrido até aqui atravessou o problema do movimento, da recordação, da perda e da repetição. A perda causa sofrimento e o sofrimento não pode ser aplacado pela recordação. Aquele que sofre e se determina pelo seu sofrimento, perde o sentido. A recordação acentua o sofrimento porque não torna presente o que a existência sente como ausência. O fato de a alegria permanecer no passado, faz com que a recordação torne o homem feliz. Se no passado o indivíduo que agora sofre fora feliz, e tinha todo o sentido consigo nesse passado, agora ele sofre porque não pode repetir, agora ele não tem sentido. Se a vida dele terminasse no instante de sua perda, então diria que sua existência não teve sentido. O que sua vida não teve foi continuidade, não teve repetição.

Nos *Três Discursos Edificantes*, publicados em 1843, lemos:

Não admira que nenhum amor era feliz, assim como ninguém no paganismo era feliz antes de chegar a última hora, que por sua vez só podia zombar amargamente de uma pessoa com a ideia de que ela tinha sido feliz! Não admira que a tristeza se infiltrou em toda alegria, que no momento seguinte, mesmo no momento de alegria, passava incessantemente por tão alarmante como a figura da morte! Como um pagão poderia ter sucesso em vencer o mundo; mas se ele não teve sucesso nisso, como então ele seria capaz de ganhar o mundo!⁸⁰ (KIERKEGAARD, 1990, p. 56).

⁷⁹ No original: “The question posed by *repetition* is whether repetition is possible, whether a world or loved one, now lost, can be restored. “

⁸⁰ Na tradução consultada: “No wonder that no love was happy, just as no one in paganism was happy before the last hour had come, which in turn could only bitterly mock a person with the idea that he had been happy! No wonder that sorrow infiltrated all joy, that the next moment, even in the moment of joy, incessantly walked by as alarming as the figure of death! How could a pagan succeed in overcoming the world; but if he did not succeed in that, how then would he be able to gain the world!”

Nesse contexto, enquanto a vida não se consumasse, não poderia se dizer que uma pessoa foi feliz, que sua vida teve sentido. O problema aqui refere-se ao problema colocado no início de *Migalhas filosóficas* que será abordado neste capítulo: pode erigir-se uma felicidade eterna com um saber histórico? Ter a felicidade eterna significa tê-la na existência. Nesse sentido, significa que aquilo que existiu torna-se novamente presente. Aqui temos a repetição! A diferença do paganismo em relação a Jó é que, mesmo diante do sofrimento, Jó recuperou sua alegria. Portanto, Jó ganhou o mundo.

Após o Jovem ter desaparecido e retornado a conversar com Constantius através de cartas, o Jovem diz ter encontrado a repetição em Jó: “Job é bendito e recebeu tudo em dobro – A isto chama-se uma repetição” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 23). Jó, como se sabe, perdeu tudo, seus animais, sua colheita, seus filhos. Jó não compreendia o porquê aquilo estava acontecendo com ele. Seus os amigos o acusaram, dizendo que ele havia cometido alguma falta contra Deus. Portanto, para esses amigos Jó estava sendo castigado. Diante dessa situação é incompreensível o sofrimento de Jó. O que admira o Jovem na história de Jó, foi ele ter se mantido firme diante da situação do sofrimento (KIERKEGAARD, 2009a, p. 18-19). Jó permaneceu firme na sua afirmação de que tinha razão. “Job mantém-se firme na sua afirmação, fazendo-o de tal maneira que nele são visíveis o amor e a confiança que estão convictos de que Deus pode sempre resolver tudo, bastando que possa falar-se diretamente com ele” (KIERKEGARRD, 2009a, p. 118). Jó, portanto, tinha confiança, repousava em seu fundamento: Deus. Não abandonou sua fé, por mais que todos dissessem que ele havia cometido alguma falta contra Deus. O que o Jovem percebe na história de Jó, foi que todo o sofrimento foi enfrentado na interioridade de Jó:

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

Nos *Quatro Discursos Edificantes* de 1843, no discurso intitulado *O Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor*; Kierkegaard diz

que mesmo Jó tendo perdido tudo, sofrendo, ao mesmo tempo diz “bendito seja o nome do senhor” (cf. Jó 1:21). Se qualquer outro tivesse dito isso, a frase não seria significativa. A declaração de Jó é significativa porque foi pronunciada por Jó. Uma vez que ele passou por todo o sofrimento, aceitando tudo o que Deus havia dado e retirado, a declaração de Jó tem conteúdo, tem concretude.

a ficção de forma alguma consiste no que ele disse, mas no que ele fez. Ele realmente deixou uma declaração que por sua brevidade e beleza tornou-se um provérbio preservado de geração em geração, e ninguém presunçosamente acrescentou nada a ele ou tirou nada dele; mas a afirmação em si não é o guia, e o significado de Jó não consiste em tê-la dito, mas em ter agido de acordo com ela. O ditado em si é certamente bonito e vale a pena ponderar, mas se outra pessoa o tivesse dito, ou se Jó fosse outra pessoa, ou se ele o tivesse dito em outra ocasião, o ditado em si também teria se tornado algo diferente - significativo, se tinha qualquer significado, como falado, mas não significativo porque ele agiu afirmando⁸¹ (KIERKEGAARD, 1992, p.109)

Portanto, Jó agiu afirmando. É isso que torna sua declaração significativa. Nesse sentido, é extremamente fundamental ponderar sobre o significado de Jó, sobre o que Jó representa para humanidade. Todos os seres humanos vivem neste mundo contingente. Todos nós podemos ser surpreendidos pelo sofrimento: um acidente, uma doença, a perda de entes queridos, tudo isso pode acontecer. Uma vez que a contingência age em nosso mundo, podemos perceber como tudo está, a cada momento, por um fio. Nos engamos quando pensamos diferente, e, quando acontece, somos pegos pelas costas e o sofrimento entra na alma como uma adaga aguda e afiada penetra no corpo. Jó não esperava que fosse acontecer o que aconteceu. Mas aconteceu. O sofrimento foi imprevisível. No mundo material não temos nada garantido, no espiritual podemos receber o mundo perdido. Mas isso não é tão simples. Jó experimentou o horror, sobreviveu a ele, e tudo aconteceu para o nosso próprio benefício, porque agora podemos olhar para Jó e melhor compreender nosso mundo.

⁸¹ Na tradução consultada: “fiance by no means consists in what he said but in what he did. He did indeed leave a statement that by its brevity and beauty has become a proverb preserved from generation to generation, and no one has presumptuously added anything to it or taken anything from it; but the statement itself is not the guide, and Job's significance consists not in his having said it but in his having acted upon it. The saying itself is certainly beautiful and worth pondering, but if someone else had said it, or if Job had been someone else, or if he had said it on another occasion, the saying itself would also have become something different-meaningful, if it had any meaning at all, as spoken, but not meaningful because he acted by asserting”

O Jovem havia perdido tudo, perdeu a si mesmo, porque, antes de tudo, quando algo se perde, é sempre algo de si. Desse modo, o que o Jovem encontrou em Jó, foi a si mesmo novamente. O Jovem foi confortado por Jó, porque este superou sua dor.

mas se o único indivíduo experimenta o terror em pensamento, está angustiado com o pensamento do horror e angústia que a vida pode ter reservado, com o pensamento de que ninguém sabe quando a hora do desespero pode chegar para ele, então seu pensamento perturbado procura Jó, repousa nele, é por ele acalmado, pois Jó o acompanha e conforta fielmente, não, com certeza, como se ele tivesse sofrido de uma vez por todas o que nunca mais sofreria, mas conforta como alguém que testemunha que o horror foi sofrido, o horror foi experimentado, a batalha do desespero foi travada para a glória de Deus, para seu próprio resgate, para o benefício e alegria de outros⁸² (KIERKEGAARD, 1992, p. 110)

Portanto, aqui há uma diferença fundamental em relação ao paganismo. A tristeza e o sofrimento que irrompem na vida, não fizeram da existência de Jó uma existência sem sentido. Jó não precisou esperar sua vida consumir para olhar para trás e perceber que sua vida teve sentido. Jó manteve-se firme, paciente e acreditava que tudo se resolveria. Ele acreditava na justiça de Deus. “Portanto, quando Jó disse: ‘O Senhor deu’, sua mente estava bem preparada para agradecer a Deus também com as palavras seguintes, ‘O Senhor levou embora⁸³.’ ” (KIERKEGAARD, 1992, p. 117).

Por conseguinte, o fato de Jó ter sido feliz antes do sofrimento é uma característica importante para compreensão de sua provação. Se alguém é infeliz, sem ter conhecido a felicidade, talvez possa nos falar pouco sobre a dor. Mas Jó contrasta sua situação de sofrimento com os seus dias alegres, mas sem perder sua confiança no presente:

Talvez tenha havido alguém que no dia da tristeza também se lembrou de ter conhecido dias felizes; então sua alma ficou ainda mais impaciente. “Se ele nunca tivesse conhecido a felicidade, então a dor não o teria subjugado, pois o que é a dor é uma ideia que a pessoa que nada mais

⁸² Na tradução consultada: “but if the single individual experiences the terror in thought, is anguished over the thought of what horror and distress life can have in store, over the thought that no one knows when the hour of despair may strike for him, then his troubled thought seeks out Job, rests in him, is calmed by him, for Job faithfully accompanies him and comforts him, not, to be sure, as if he had suffered once and for all what would never be suffered again, but comforts as someone who witnesses that the horror has been suffered, the horror has been experienced, the battle of despair has been fought to the glory of God, for his own rescue, for the benefit and joy of others”

⁸³ Na tradução consultada: “Therefore, when Job had said, ‘The Lord gave,’ his mind was well prepared to please God also with the next words, ‘The Lord took away.’”

conhece não tem, mas agora é justamente a alegria que o educou e o desenvolveu para perceber a dor. " Então sua alegria se tornou sua própria ruína; nunca se perdeu, mas apenas faltou, e em sua falta o tentou mais do que nunca. O que tinha sido o deleite de seus olhos, seus olhos ansiavam por ver de novo, e sua ingratidão o puniu induzindo-o a acreditar que era mais bonito do que nunca. O que sua alma tinha se deleitado agora tinha sede, e a ingratidão o punia por retratá-lo como mais delicioso do que nunca. O que antes tinha sido capaz de fazer, agora queria ser capaz de fazer de novo, e a ingratidão o punia com fantasias que nunca tiveram qualquer verdade⁸⁴ (KIERKEGAARD, 1992, p. 117)

Portanto, o indivíduo que teve a felicidade em sua vida , no momento do sofrimento, anseia por tê-la novamente, uma vez que está perdida. No sofrimento anseia pela felicidade. Na recordação o seu sofrimento é acentuado, enquanto na repetição sua alegria é em dobro. Jó não perdeu a paciência, por isso não sofreu com os contrastes dos dias alegres, sua consciência sabia que Deus poderia dar e retirar. Jó não foi ingrato porque disse "*bendito seja o nome do senhor*". E por isso recebeu tudo em dobro.

Não haverá então repetição? Não recebi tudo a dobrar"? Não me recebi a mim mesmo de volta e precisamente de tal maneira que fui obrigado a sentir duplamente o significado desse facto? E que é a repetição de bens terrenos, que são indiferentes no que respeita à determinação do espírito, quando comparada com uma repetição como esta? Job só não recebeu os filhos a dobrar, porque uma vida humana não pode ser duplicada assim. Aqui só é possível a repetição do espírito, embora nunca seja tão perfeita na temporalidade como na eternidade, que é a verdadeira repetição (KIERKEGAARD, 2009a, p. 132).

Mas o que poderá significar receber tudo em dobro? É a temporalidade retomada, o histórico ressignificado, nos termos que veremos no tópico seguinte, é retornar à temporalidade depois dela ter se abdicado. Talvez o conteúdo eterno apareça depois de haver perdido a temporalidade e retornado a ela. Assim, tudo é recuperado em dobro. Ganha-se duas vezes o que se perdeu. Podemos pensar

⁸⁴ Na tradução consultada: "Perhaps there was someone who on the day of sorrow also recalled that he had known happy days; then his soul became even more impatient. "If he had never known happiness, then the pain would not have overwhelmed him, for what is pain but an idea that the person who knows nothing else does not have, but now it is precisely joy that has educated and developed him to perceive pain." Then his joy became his own ruin; it was never lost but only lacking, and in its lack it tempted him more than ever before. What had been his eyes' delight, his eyes craved to see again, and his ingratitude punished him by inducing him to believe it to be more beautiful than it had ever been. What his soul had delighted in, it now thirsted for, and ingratitude punished him by picturing it to him as more delightful than it had ever been. What he once had been able to do, he now wanted to be able to do again, and ingratitude punished him with fantasies that had never had any truth"

aqui, e será fundamental para o nosso último tópico, que ver o outro nessas condições, é vê-lo na sua singularidade como próximo.

O Jovem diz em sua última carta a Constantius: “Sou de novo eu mesmo; a maquinaria foi posta em movimento. Desfeitos estão os laços em que me encontrava preso; quebrada está a fórmula mágica que me embruxava de tal modo que não conseguia voltar a mim” (KIERKEGAARD, 2009^a, p. 132). Assim, o jovem recuperou a si mesmo e fez isso ponderando sobre Jó. Ao voltar a ser ele mesmo novamente, o Jovem pôde nascer de novo.

Nos tópicos seguintes abordaremos temas que são fundamentais para uma melhor compreensão da repetição. A fé enquanto *duplo movimento* é o que possibilita a retomada da temporalidade. O instante, o paradoxo absoluto, requalifica a subjetividade e devolve a liberdade ao indivíduo. O amor, a partir de seu dever, dá continuidade na existência, sendo o mesmo na multiplicidade. Nesse sentido, retira a vida do hábito e confere sentido à existência.

3.2 Fé e Repetição

Doravante, analisaremos a relação entre fé e repetição, a fim de compreendermos de que forma a fé e a repetição estão relacionadas e unem finitude e infinitude. Para Gouvêa: “apresentar a compreensão de Kierkegaard sobre fé significa apresentar sua visão do que é verdadeiramente o cristianismo” (GOUVÊA, 2000, p. 118).

Na obra *Temor e tremor*, publicada em 1843, Kierkegaard, sob a pena de Johannes de Silentio, narra a Aquedah, o caminho que Abraão percorreu até Moriá, seguindo a ordem de Deus para sacrificar seu próprio filho, Isaac. Johannes de Silentio, ruma a narrativa bíblica e não consegue compreender a fé de Abraão. O filho da promessa, vindo na velhice, haveria de ser sacrificado como prova de fé de Abraão. E “Abraão levantou-se cedo, mandou aparelhar os jumentos, deixou a tenda e levou Isaac consigo...” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 58). Abraão sacrificaria seu filho, levaria às últimas consequências o que fora ordenado por Deus. Segundo Roos:

Ponto-chave para a leitura do pseudônimo Johannes de Silentio é que Abraão, quando, depois de três dias de viagem, avista o monte do sacrifício, afirma a seus servos: “Permaneço aqui com o jumento. Eu e o

menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós”. Este plural, “voltaremos”, é decisivo na narrativa, pois indica que Abraão tinha esperança de voltar com Isaac (ROOS, 2014b, p. 349)

Johannes de Silentio, logo de início, questiona se não avançamos a partir do ponto que mais deveríamos ponderar. É justamente o que Johannes fará: ponderar sobre a fé de Abraão, sobre sua esperança de voltar com Isaac, mesmo tendo que sacrificá-lo. Será que realmente alguém sabe o que diz quando fala sobre fé? Pois Abraão estava disposto a sacrificar aquilo que mais amava e o fruto da promessa que tanto aguardou na esperança. A fé de Abraão o fez amarrar o burro e caminhar três dias até Moriá, caminhar três dias ao lado de quem mais amava e subir a montanha com o intuito de imolar o filho. Abraão não pôde contar a Sara sobre sua tarefa, seria incompreendido e até poderia ser considerado como louco. Diante da lei que diz “não matarás”, Abraão não pôde se justificar, tampouco pelo dever que o pai tem de amar seu filho. Na tentativa de recuperar a profundidade do significado da fé, Kierkegaard não poderá fazer um tratado sistemático sobre a fé. Sua exposição deve ser acompanhada da necessidade de não se perder em abstrações, afastando-se da experiência de Abraão.

Johannes não se considera um filósofo, mas um escritor extraordinário: “O presente autor não é de todo filósofo, não entendeu o sistema, nem se o sistema existe ou se já acabou [...]” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 52). É interessante notar que assim como em *A repetição*, a categoria repetição será compreendida, no limite, como categoria religiosa por depender da relação entre temporalidade e eternidade, Johannes considera-se apenas um escritor, um poeta, o que podemos compreender como *gênio da recordação*. A fé, sendo uma categoria religiosa, não poderia ser exposta sistematicamente, pois cabe aqui ponderar: “Apesar de se encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé ou como a fé entrou em cada um” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 52). Cabe a ele lembrar e contar a narrativa bíblica, mas sem reduplicar em sua existência aquilo que está narrando. Diferente de Constantius que ao mesmo tempo em que delibera sobre a repetição, busca executá-la. Se o jovem, considerado poeta na obra, também foge da proposta de Constantius de realizar a repetição, posteriormente será ele, o jovem, a recordar a provação de Jó. Compreender a fé baseando-se em um sistema, seria perder o próprio sentido da fé. Portanto, são

nas palavras do poeta que o religioso ganha sua expressão e se torna conhecido, são nas palavras do poeta que os grandes feitos do herói não caem no esquecimento e ele encontra seu sentido.

Mas é por isso que assim não é, e tal como Deus criou o homem e a mulher, concebeu o herói e o poeta ou o orador. Não cabe ao poeta fazer o que faz o herói, pode apenas admirar, amar, e alegrar-se por intermédio do herói. Contudo o poeta também é afortunado, e não menos que o herói; pois que o herói é por assim dizer a sua melhor essência, pela qual se sente apaixonado e feliz por não ser no entanto ele próprio o herói, feliz porque seu amor pode ser admiração. O poeta é o gênio da recordação, nada pode fazer sem lembrar o que foi feito, nada faz sem admirar o que foi feito; nada tira de si mesmo, mas é cioso do que lhe foi confiado. Segue o que lhe dita o coração, mas quando encontrou o que procurava, caminha então de porta e canta e declama, para que todos possam admirar o herói como ele, e do herói sintam orgulho. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 65/66)

O poeta e o Herói dependem um do outro, ambos devem realizar tarefas distintas, mas essas tarefas não estão separadas. O poeta é o gênio da recordação, só pode recordar do que foi feito. A recordação, como vimos antes, repete-se para trás. Mas recordar é diferente de repetir, de realizar o novo. Não cabe ao poeta realizar, como Abraão, o movimento da fé. O próprio Johannes de Silentio encarna na obra a figura do poeta, admirando e exaltando Abraão, enquanto ele mesmo diz não ser capaz de ter a fé que Abraão teve. Após fazer essa separação, podemos concluir que o poeta cumpre o papel da recordação da história universal, situado, ainda, na superficialidade geral. Esse ponto fica mais claro na *Expectoração preliminar*. Nesse capítulo, Johannes fala sobre um pastor que no domingo fala sobre a experiência de fé de Abraão, porém, na segunda-feira, um fiel aparece na igreja dizendo ao pastor que, para provar sua fé, realizará o mesmo movimento de Abraão. O que aconteceria com tal fiel? O que o pastor falaria para ele? É certo que o pastor o impediria. Caso o fiel ignorasse o conselho do pastor e, mesmo assim, quisesse levar a cabo suas intenções, o fiel seria considerado um louco e provavelmente seria preso. Mas, ao proceder desse modo, estaria o pastor tendo consciência do movimento da fé realizado por Abraão? Teria alcançado a profundidade dessa experiência, para falar dela como se fala de qualquer outra? E o fiel, se o consideramos como louco, por que dizemos que Abraão é o pai da fé? O que difere Abraão dos demais? Abraão não se justifica pela razão, pois pela razão poderíamos também atribuir à sua provação uma loucura. Mas ainda assim

Abraão é o pai da fé. Esta está além da racionalidade, o limiar dessa experiência é o paradoxo.

O paradoxo da fé consiste no facto de o singular ser superior ao universal, no facto de o singular, recordando uma distinção dogmática agora ainda mais rara, determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal. Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto. Quando a este propósito se afirma que é dever amar a Deus, afirma-se, portanto, uma coisa diferente do que foi dito anteriormente; pois que este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo. Não se conclua porém que o dever tem de ser suprimido, antes recebe a expressão inteiramente diferente, a expressão paradoxal, da mesma forma que o amor a Deus, por exemplo, pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor pelo próximo a expressão oposta àquela que eticamente falando constitui seu dever. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 130)

Podemos constatar nessa passagem, entre o universal e o absoluto, o problema e a necessidade da justificação, assim como a delimitação que a ética, indispensavelmente, recebe de uma relação ulterior e injustificável entre o singular e o universal. A relação entre o singular e o absoluto, sem a mediação ética, é o paradoxo da fé. Pela ética o singular se justifica de forma universal; pela fé, o singular se coloca acima do universal (da ética) e, então, ao realizar essa nova relação, ocorre o paradoxo. Toda ação ética se justificava pelo universal, nesse sentido, pela ética. Assim, se a fé fosse caracterizada pela relação ética com o absoluto, a relação seria ética e não propriamente religiosa, pois a universalidade repete as ações éticas e, assim, são justificáveis. Kierkegaard nos chama atenção para a diferença e a univocidade relacional do singular na sua relação com o absoluto, extraindo, dessa relação, o significado que a fé tem para o indivíduo. Segundo Roos: “O que está em jogo com relação a este conceito de fé é a totalidade do ser humano e das esferas que o constituem” (ROOS, 2019, p. 20). Isso significa que a fé não desconsidera o ético para ser religiosa. Caso o ético fosse desconsiderado, Abraão poderia, sem culpa, sacrificar seu filho. No entanto, o que Abraão sente é justamente a tensão entre o ético e religioso.

Assim, é pela justificação que o ético tem seu sentido, do mesmo modo que é pela sua regularidade que ela tem a pretensão teórica de resolver e eliminar a imprevisibilidade situacional e relacionais das contingências externas à existência, fornecendo ao indivíduo o parâmetro para se agir e se viver. Aqui

retornamos à categoria grega do idêntico – que por sua vez é problematizada pela repetição –, que busca identificar uma multiplicidade de fenômenos do mesmo gênero pela definição mais essencial que seja universal a toda multiplicidade. Sem o elemento ético a trajetória de Abraão não seria uma provação. “Na história de Abraão encontramos um paradoxo deste gênero. Expressa eticamente, a sua relação com Isaac é: o pai deve amar o filho. Esta relação ética reduz-se a uma relação relativa em contradição com a relação absoluta com Deus” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 131).

O problema da justificação decorre da relação absoluta com o absoluto que não se justifica universalmente, a necessidade dessa relação injustificável subjaz no caráter específico da religião enquanto fundamento da existência. O indivíduo diante de Deus, relacionando-se de forma totalmente única com o absoluto, faz uma relação própria com o universal; pois se essa relação fosse determinada pelo universal, jamais seria uma relação própria. A relação se estabeleceria de modo determinado e o caráter singular seria então diluído. A fé, enquanto paradoxo, é impreterivelmente injustificável, pois “a própria fé não pode estar sujeita à mediação no universal, pois seria anulada através dele. A fé é este paradoxo e o singular não pode fazer-se entender seja por quem for” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 131).

É dessa forma que se mantém a distinção entre a ética e a religião. É nessa tensão dialética que o ser humano tem a liberdade de decisão. Se há um dever absoluto para com Deus, e amar a Deus é um dever, então a própria ética justificaria absolutamente essa relação. Nesse sentido, toda ação seria justificável pela ética através do dever para com o absoluto e, através dessa mediação ética-absoluta em relação ao absoluto, o ético seria reduzido ao relativo, pois tudo encontraria sua razão na justificação ética. Porém, a ética não pode ser relativa, deve manter sua objetividade a fim de garantir a universalidade. O amor a Deus, nesse sentido, levará o cavaleiro da fé a dar outra expressão ao seu dever como pai, o pai que deve amar seu filho levará o cavaleiro da fé a dar ao seu amor a expressão de sacrífico, de assassinato; essa expressão é oposta ao próprio dever que constitui o amor ao próximo, mas, de certa forma, se realiza de um modo incompreensível e novo.

Johannes de Silentio, pseudônimo da obra, se interroga sobre a difícil capacidade de ter fé. Como observador, se coloca em um movimento contrário,

dizendo não ser capaz de ter a fé de Abraão. Kierkegaard demonstra que não é fácil ter fé quando o exterior entra em contradição com a singularidade. Abraão não pode revelar a ninguém de sua incumbência, o que caracteriza a solidão de sua experiência, pois sua ação não está ancorada em uma ética, pela qual ainda consegue responder e legitimar suas ações. Diferente do Herói trágico, como Agamêmnon que responde e justifica suas ações conforme as leis estabelecidas, Abraão não pode repetir as leis éticas. Então, está diante de um abismo, porque aquilo que deve fazer é o oposto dos preceitos morais vigentes que regem a relação entre pai e filho.

Na passagem bíblica do Evangelho de Lucas⁸⁵, Jesus, ao ser despertado pelos discípulos atormentados pela tempestade, os interpela sobre a fé. Até mesmo aqueles que caminhavam com Cristo foram questionados pelo Próprio quanto à fé: “Onde está a vossa fé? ”, também lemos em Mateus 8:26: “Por que tendes medo homens fracos na fé? ”, e em Marcos 4: 40: “Por que tendes medo? Ainda não tendes fé?”. Se os discípulos respondessem que possuíam fé, de nada adiantaria como prova, pois, a reação diante da tempestade fora a expressão taxativa que dispensava resposta; estava implícito na própria pergunta que algo faltou àqueles homens em meio à tempestade. Desde antes e ainda hoje, afirmar ter fé não implica em tê-la (GOUVÊA, 2000, p. 127), pois fé é mais do que dizer: é uma postura diante da realidade.

A fé de Abraão se caracteriza pela inefabilidade que se encontra no limite da compreensão humana, no *duplo movimento* de abdicar e retomar: “pois é grande renunciar ao desejo, mas é maior apegar-se a esse desejo depois de haver dele abdicado; grande é agarrar o eterno, mas o maior é segurar o temporal depois de haver dele abdicado” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 60). Nesse sentido, Abraão haveria de despir-se de significado, pois, pensando na promessa da geração de Abraão que teria seu início em Isaac, qual seria o significado de Isaac se tivesse sido sacrificado? Kierkegaard ressalta que a fé de Abraão era uma fé que acreditava para esta vida, e por isso acreditava no irrazoável: de recuperar o

85 “Certo dia, ele subiu a um barco com os discípulos e disse-lhes: ‘Passemos à outra margem do lago’. E fizeram-se ao largo. Enquanto navegavam, ele adormeceu. Desabou então uma tempestade de vento no lago; o barco se enchia de água e eles corriam perigo. Aproximando-se dele, despertaram-no, dizendo: ‘Mestre, Mestre, perecemos!’ Ele, porém, levantando-se, conjurou severamente o vento e o tumulto das ondas; apaziguaram-se e houve bonança. Disse-lhes então: ‘Onde está a vossa fé?’ ” (LUCAS 8: 22-25).

significado do qual haveria de abdicar-se. Johannes, ao contrário, diz não conseguir penetrar no paradoxo da fé: “Não consigo fazer o movimento da fé, não consigo fechar os olhos e precipitar-me cheio de confiança no absurdo, é para mim uma impossibilidade, mas não me orgulho disso (KIERKEGAARD, 2009b, p. 88). Abraão acreditava e acreditava por força do absurdo, pois acreditava que não seria bem-aventurado no além, mas, sim, que haveria de ser feliz neste mundo, pois Deus poderia dar-lhe um novo Isaac, chamá-lo à vida. Mas, objetivamente falando, para o raciocínio humano, era impossível. É nessa tensão entre a incerteza objetiva e a certeza subjetiva que há fé. O movimento de abandono da finitude corresponde ao movimento da resignação infinita. Na resignação infinita, Abraão se abdica do amor e se reconcilia com a dor, mas a resignação infinita não é a fé; a fé consiste em não perder a finitude, mas ganhá-la por inteira no restabelecimento da síntese. No movimento da fé “depois de fazer o movimento da infinitude, executa o da finitude” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 93).

Para compreendemos este movimento da infinitude, passemos para *O conceito de Angústia*, obra publicada em 1844, e, portanto, posterior à obra *Temor e tremor*, em que, no capítulo 5 com o título *Angústia como o que salva pela fé*, Kierkegaard diz:

A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões. [...]. Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude (KIERKEGAARD, 2014, p. 162)

Como já dissemos a angústia é inerente ao humano e é o que nos coloca diante da possibilidade, enquanto possibilidade somos formados de acordo com a infinitude, pois a finitude está na realidade, mas a possibilidade está na infinitude. Assim, pela fé, o indivíduo é colocado diante da infinitude da possibilidade, após descobrir todas as ilusões da finitude pela infinitude, o indivíduo retoma a finitude depois de a ela ter abdicado. A finitude retomada realiza a síntese com a infinitude, estabilizando a síntese. Kierkegaard afirma que a possibilidade é a mais pesada de todas as categorias (2014b, p. 162), é mais pesada que a própria realidade, pois na possibilidade estamos em uma instância na qual a realidade não está definida. A angústia “surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha

para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se” (KIERKEGAARD, 2014b, p. 66). Ao querer estabelecer a síntese o indivíduo pode instaurar o desespero; pela fé, formado de acordo com a infinitude e retomando a finitude, o indivíduo estabelece a relação com aquele que o criou, mas a relação só é possível porque o amor vem ao encontro do indivíduo. Portanto, assim como a fé, o amor é outro conceito importante para compreendermos o significado do cristianismo. Segundo Roos, “um conceito de religião em Kierkegaard deve ser entendido colocando-se o conceito de amor como conteúdo do movimento da fé para a superação da falta de sentido advinda do desespero” (ROOS, 2019, p. 22). A fé necessita de um conteúdo, este é o amor. O conteúdo da fé de Abraão era sua relação absoluta com o absoluto e o seu próprio filho, Isaac. Se a fé não tem conteúdo, então bastaria Abraão ter dito que tinha fé, mas o que dá sentido à fé de Abraão é o amor que estava disposto a sacrificar e, na finitude, esperar receber Isaac novamente. Portanto, a fé diz respeito à decisão, ao *duplo movimento* de abandono e retomada, de realizar a síntese entre finitude e infinitude, portanto, não significa de modo algum a anulação do sofrimento. Segundo Roos: “O ponto central do conceito kierkegaardiano de fé não está no despojar-se, na resignação, mas, tomando o caso de Abraão, na crença de que obteria Isaac de volta depois de tê-lo abandonado” (ROOS, 2019, p. 20). Nesse sentido, tomando Abraão como paradigma da fé, objetivamente falando, era, para Abraão, impossível receber Isaac de volta. É nesse limite que a fé realiza a síntese entre finitude e infinitude; o amor é o conteúdo desse movimento que dá unidade à existência. Essas reflexões ainda hoje são preciosas para o ser humano, pois revelam a compreensão da complexidade e a profundidade da existência.

Segundo Roos: “De qualquer modo, e enfatizando um argumento central para este texto, a fé não nega, mas ressignifica a existência humana como um todo (mesmo que não de forma total), incluídos aí, evidentemente, a finitude, a temporalidade e o corpo.” (ROOS, 2014b, p. 352). A fé, ao ressignificar a existência como todo, possibilita a repetição.

Kierkegaard termina *Temor e tremor*, de forma que sua leitura tem relação com o conceito de repetição. Nesse sentido, além da obra *A repetição*, de modo indireto, o conceito também está presente em *Temor e tremor*, onde fica mais evidente no epílogo da mesma obra:

Por muito que uma geração aprenda com outra, nenhuma geração aprende o que é especificamente humano com a anterior. Neste aspecto, cada geração começa de forma primitiva, a sua tarefa não é diferente da realizada pela geração anterior, também não chega mais longe a menos que a geração anterior atroçoasse a sua tarefa, enganando-se a si própria. Este especificamente humano é a paixão, na qual uma geração também entende inteiramente a seguinte e se entende a si mesma. Nenhuma geração aprendeu a amar com outra geração, nenhuma geração começa por outro ponto que não seja o princípio e nenhuma geração ulterior tem uma tarefa mais breve que a anterior, e se tal como aconteceu com as gerações anteriores não se quiser ficar aqui parado porque se ama, mas antes se avance, então esta conversa é meramente ociosa e sensaborona. (KIERKEGAARD, 2009b, p. 188)

Por mais que se possa aprender com uma geração anterior, aquilo que é especificamente humano, como o amor, a morte e a fé, jamais poderá se aprender com a geração passada e com a tradição. Não superamos o luto porque outros, antes de nós, passaram por essa experiência, não escapamos do sofrimento e do medo da morte e nem da alegria e do regozijo do amor porque todos aqueles que já existiram experimentaram esses sentimentos mais íntimos à existência. Cada qual, em sua época, haverá de atravessar por si mesmo seu próprio e único caminho. Nesse sentido, aquilo que é fundamental para a religião, a experiência de fé, jamais poderá ser, por força do conhecimento, aprendida com Abraão. No âmbito existencial é excluída a possibilidade do progresso. A única herança herdada do passado é a sua própria missão enquanto possibilidade que já uma vez se deu (BOLLNOW, 1946, p. 182).

3.3 Instante e Repetição

No dia 13 de junho de 1844, quatro dias antes da publicação de *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard publica *Migalhas Filosóficas*, assinada pelo heterônimo Johannes Climacus. Segundo Alvaro Valls, “A expressão ‘*Migalhas*’ contém uma ironia contra a moda da época de se escreverem tratados sistemáticos ou, como diria nosso autor, sistemas de sistemas” (VALLS, 2012, p. 25). Essa oposição ao sistema é a oposição à necessidade de explicar tudo. Nesse contexto, podemos lembrar da crítica à mediação, uma vez que em *Migalhas filosóficas* será pensado o conceito de *paradoxo absoluto*. Conceito que se opõe à mediação. Segundo Jon Stewart:

Migalhas filosóficas é um texto sobre a doutrina da encarnação e da revelação de Jesus Cristo. Mas Kierkegaard tem o cuidado de não mencionar Jesus pelo nome ou de fazer sua análise explicitamente nos termos do cristianismo. Ele fala simplesmente sobre 'o deus' de um modo que poderia se aplicar a qualquer religião revelada (STEWART, 2017, p. 182).

Lembrando que o tema da encarnação de Cristo, é o tema sobre o qual Martensen disse que não poderia ser compreendido sem a mediação. A mediação é o conceito que tenta superar a lógica do terceiro excluído. “A ideia de Kierkegaard aqui é uma resposta à ideia de mediação encontrada nas obras de hegelianos como Martensen” (STEWART, 2017, p. 183). Na lógica hegeliana não há contradições ou dicotomias absolutas, tudo pode ser mediado. Por exemplo, quando pensamos sobre o conceito de ser, podemos dizer que ele é pensado de forma independente ao conceito de nada. O mesmo acontece com o conceito de nada que pode ser pensado de forma isolada do conceito de ser. Ambos os conceitos podem ser lidos como uma contradição, opostos de tal modo que a coexistência entre eles torna-se impossível. No entanto, segundo a lógica de Hegel, o ser não pode ser pensado de forma isolada do conceito de nada e vice-versa. Só posso compreender o nada à Desse modo, a relação entre eles é mediada e superada pelo conceito de *devenir*, que é constitutivo do ser e do nada (STEWART, 2017, p. 58).

Nesse sentido, para Martensen, não há diferença absoluta entre o divino e humano, entre temporalidade e eternidade. Cada um desses termos está necessariamente relacionado com o outro e, desta forma, mediado por ele (STEWART, 2017, p. 183). A mediação, portanto, na perspectiva de Martensen, poderia explicar a encarnação de Cristo, uma vez que não há diferença absoluta entre o humano e o divino, a encarnação pode ser compreendida pela mediação.

Quando pensamos nesses termos em relação ao problema do desespero, podemos notar que, na perspectiva existencial, a mediação não soluciona o desespero. Se o desespero depende da relação da síntese, que para ser efetivada necessita de um terceiro, pela mediação o desespero não seria possível. A mediação dispensaria também o terceiro, aquele que estabelece a síntese. Ao proceder assim, se duplica o arrependimento ao invés de curá-lo. O esteta da primeira parte de *Ou-Ou* insiste na oposição:

Casa-te, e arrepender-te-ás; não te cases, e também te arrependerás; se te casares ou se não te casares; arrepender-te-ás de ambas as coisas [...]. Enforca-te, e arrepender-te-ás; não te enforques, e também te

arrependerás; se te enforcares ou se não te enforcares, arrepender-te-ás de ambas as coisas; ou te enforcas, ou não te enforcas, e arrepender-te-ás de ambas as coisas. Meus senhores, esta é a quinta-essência de toda a sabedoria de vida. Não é simplesmente em instantes específicos, como diz Espinosa, que considero tudo aeterno modo, estou antes continuamente aeterno modo. Depois de terem feito uma coisa ou a outra, muitos acreditam que também o são, quando unem ou medeiam esses contrários. Trata-se, no entanto, de um mal-entendido, pois que a verdadeira eternidade não se situa atrás do ou-ou, mas adiante. A eternidade deles será, também por isso, uma dolorosa sucessão de tempo, pois que terão de consumir nele o duplo arrependimento. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 73-74)

Na existência o indivíduo deve sempre escolher. O que determina o porquê ele escolhe isto ou aquilo, é inexplicável. Mas ele escolhe, deve decidir por um caminho. Se após escolher emergir a culpa e o arrependimento, a mediação não poderá livrá-lo dessa culpa, pois a mediação irá instalar a necessidade metafísica na historicidade do indivíduo. Nesse sentido, a escolha e a consequência da escolha, entram no campo da necessidade, onde o efeito é compreendido pela causa e, além disso, o efeito também se torna necessário, não somente a causa.

Tendo como exemplo o arrependimento sobre o casamento que o esteta expressa em *Ou-Ou*, o Jovem em *A Repetição*, por exemplo, casando ou não casando, se arrependeria porque não conseguiria unir finitude e infinitude na recordação. O Juiz William, como resposta ao amor romântico do esteta, na segunda parte de *Ou-Ou*, oferece uma outra forma de amor como alternativa:

O amor conjugal está armado, pois no propósito a atenção não se dirige simplesmente ao mundo circundante, a vontade direciona-se antes para si mesmo, para o interior. E agora inverte tudo dizendo isto: o estético não reside no imediato, mas no que é adquirido; mas o casamento é justamente a imediaticidade que tem em si a mediatez, a infinitude que tem em si a finitude, a eternidade que tem em si a temporalidade (KIERKEGAARD, 2017, p. 109).

Compreende-se o amor, como colocado pelo Juiz William, a partir da mediação; o casamento aqui seria a superação, no sentido dialético, do arrependimento. O amor conjugal como descrito pelo Juiz, também não resolveria o problema do desespero porque o seu fundamento é a mediação. O indivíduo pode vir a perder o casamento, por exemplo. E o passado então teria uma necessidade metafísica. Contudo, se o fundamento do amor é transcendente, então a finitude poderá ser recuperada. O indivíduo não mediou sua escolha, do mesmo modo não poderá mediar esse arrependimento. Conviverá com ele. Se não há contradição

entre os termos, se eles podem ser mediados, então eles podem se relacionar de forma independente, sem um terceiro. No entanto, o desespero não poderia existir; mas olhando para existência percebemos que existe o desespero, na linguagem de *Migalhas*, existe o pecado, o arrependimento, a perda de sentido. Segundo Stewart:

Em outras palavras, a verdade aparece não quando a dicotomia ou oposição é mediada ou resolvida (com o ou-ou, ou atrás dele), mas quando alguém é confrontado com a oposição. A resolução de tais charadas conceituais fica no reino do pensamento, mas não pode ser obtida na vida (STEWART, 2017, p. 161).

Portanto, na mediação não seria possível curar o desespero que não existiria em teoria, mas continuaria a existir na realidade. O desespero é inexplicável e a existência deve lidar com esse problema. A síntese só se relaciona porque alguém a estabeleceu. Finitude e infinitude são termos absolutamente diferentes, se esses termos se relacionam um com o outro, sendo uma contradição, só o podem porque relacionam com um terceiro, porque este terceiro estabelece a síntese. Pois, caso não fosse assim, dois termos contraditórios não poderiam se relacionar, então, novamente, não existiria desespero uma vez que os termos constitutivos do eu não seriam uma contradição, mas seriam mediados um pelo outro. Nesse sentido, não poderia existir um eu. E novamente a existência desconstruiria essa relação, pois haveria o desespero. Daí o motivo pelo qual o ser humano não pode estabelecer a síntese por ele mesmo, não pode ser si mesmo mediante os próprios esforços, porque não pode mediar o contraditório, não pode resolver esse problema da finitude e infinitude sozinho, necessita de algo que o transcenda. Deste modo, o amor, como descrito pelo Juiz William, continua a ser imanente. Portanto, o problema colocado Em *Migalhas filosóficas* é um problema teológico e também, de forma fundamental, um problema da existência. E a única solução para este problema é o amor do paradoxo.

Lemos logo na epígrafe a pergunta que orienta as discussões na obra: “Poderá haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna; como poderá ele ter mais do que um interesse histórico; poderá erigir-se uma felicidade eterna sobre um saber histórico?” (KIERKEGAARD, 2012, p. 31). Podemos perceber que a pergunta de Climacus dá continuidade às discussões já elaboradas na obra *É preciso duvidar de tudo*; se na obra anterior Climacus lança as bases para se pensar a relação entre idealidade e realidade, entendidas como eternidade

e temporalidade, agora Climacus se propõe a investigar a relação entre o histórico e eternidade. Em *É preciso duvidar de tudo*, vimos que a repetição é a contradição que une idealidade e realidade e que a forma dessa contradição é a consciência. Em *Migalhas* a pergunta se volta para a verdade histórica, sobre como uma verdade histórica pode ser absoluta. Segundo Roos:

A dificuldade, que já havia sido percebida por Lessing, é a de que o cristianismo fundamenta-se em relatos históricos, portanto relativos e contingentes, mas quer fundamentar uma verdade que esteja para além de toda contingência, aquilo que, em *Temor e tremor*, é chamado de relação absoluta com o absoluto ou paixão e interesse infinitos. Há que se definir, portanto, os termos da relação entre histórico e verdade. Desse modo, o desenvolvimento propriamente dito de *Migalhas* inicia com a pergunta por como se aprender a verdade (ROOS, 2014b, p. 355)

Portanto, há de se compreender aqui que uma verdade histórica é diferente de uma verdade metafísica. Uma verdade metafísica não pode ser diferente, por exemplo, quando dizemos que um quadrado tem quatro lados, é o fato de ter quatro lados que o torna um quadrado. Nesse sentido, o predicado está contido no sujeito. Se não pode ser de outra forma, é, portanto, uma verdade absoluta. Já uma verdade histórica é contingente, algo aconteceu, mas isso não significa que por ter acontecido não poderia ter sido de outra maneira. Portanto, uma verdade histórica resguarda a possibilidade de ter sido diferente, nesse sentido, ela não pode ser absoluta.

Por conseguinte, quando pensamos na encarnação de Cristo, pensamos enquanto um fato absoluto, pois na figura de Cristo há a união entre temporalidade e eternidade, de tal modo que esse fato histórico se torna absoluto; aqui há o paradoxo. A mediação não pode explicar esse fato (o paradoxo não se explica), só o explica à medida em que media os termos temporalidade e eternidade. Ao mediar temporalidade e eternidade, a mediação impede a transcendência, deixando tudo no plano da imanência, e no plano da imanência acaba transformando uma verdade histórica em uma verdade metafísica. Isso ocorre porque considera o plano histórico como uma verdade eterna, já que agora eternidade e temporalidade estão identificados. Segundo Roos: “O fato acontecido carrega em si a imutabilidade do histórico. Entretanto, a imutabilidade daquilo que aconteceu, do histórico, é diferente de uma necessidade metafísica” (ROOS, 2014a, p. 357).

O que acentua o problema entre o histórico e o eterno, é a condição do pecado, do desespero, em outras palavras, a condição do indivíduo vir a estar na não-verdade e necessitar encontrar a verdade. Em *Migalhas*, Climacus inicia pensando esse problema a partir de Platão (KIERKEGAARD, 2012, p. 44). Como vimos no primeiro capítulo, a pergunta feita é: como podemos procurar pela verdade? Se já tivéssemos de posse da verdade não precisaríamos procurá-la, por outro lado, se não soubéssemos o que é a verdade nem sequer a procuraríamos. Platão resolve esse problema a partir do conceito de reminiscência, ou seja, o indivíduo tem a verdade consigo, porém está esquecida e deve recordá-la. Contudo, levando-se em consideração o problema do desespero, o indivíduo não poderá recuar ao passado para encontrar com a verdade.

Existe algo decisivo à existência nessa reflexão de Kierkegaard. Em uma nota, Kierkegaard alude a uma criança que recebeu algum dinheiro e poderia comprar um bom livro ou um brinquedo, sendo que a criança escolhe o brinquedo. Ora, a criança não poderá comprar o livro com o mesmo dinheiro, pois o dinheiro já fora gasto, tampouco poderá trocar o brinquedo pelo livro, pois agora o brinquedo não tem o mesmo valor que o livro. Poderia ter no momento em que ela ainda tinha o dinheiro, mas depois de ter comprado já não tem mais (2012, p. 54). Imaginemos que o dinheiro é a possibilidade antes de uma escolha, depois de escolher não há como escolher o mesmo, uma vez que a escolha já foi feita. E aqui há uma imutabilidade do passado. Digamos que depois da escolha venha o arrependimento, mas estamos no tempo e não há como retornar e escolher diferente. Nesse sentido, se buscamos retroativamente a verdade, ela não poderá mais ser encontrada. Climacus diz: “A minha relação com Sócrates e Pródico não pode interessar-me tendo em vista a minha salvação eterna, pois que esta é dada retroactivamente na posse da verdade que eu tinha desde o princípio sem o saber” (KIERKEGAARD, 2012, p. 49). Aqui o instante não ganha uma significação decisiva, uma vez que o instante está no passado, o que se reafirma é o próprio arrependimento do menino em ter comprado o brinquedo ao invés do livro, por exemplo.

Nesse sentido, no pensamento platônico, o mestre é aquele que instiga o aprendiz a procurar a verdade. Portanto, ele é apenas a ocasião, porém, para descobrir a própria verdade, o aprendiz terá que fazer isso por ele mesmo. Todavia, ao descobrir que está na não-verdade, descobre também que ele é responsável

por isso (KIERKEGAARD, 2012, p. 51-52). “E contudo o aprendiz é certamente não livre e está prisioneiro e excluído; pois que estar livre da verdade significa decerto estar excluído, e estar excluído por intermédio de si mesmo significa estar preso” (KIERKEGAARD, 2012, p. 53). Aqui, na reminiscência o mestre nada poderá fazer por ele. Portanto, na perspectiva socrática, quando o indivíduo está na não verdade, ele fica preso. Uma vez que ficou preso por meio de sua própria liberdade, ele não pode livrar-se a si mesmo. Nesse sentido, ele não pode recuar na reminiscência para encontrar a verdade e se libertar. Climacus argumenta que aquele que é mera ocasião para verdade, mas não dá a condição para ela, não pode ser considerado mestre (KIERKEGAARD, 2012, p. 52). No entanto, aquele que devolve a condição da liberdade e, por conseguinte, a verdade ao aprendiz, é o salvador:

Entretanto, de acordo com a hipótese, o aprendiz não poderá libertar-se a si mesmo (E assim é também na verdade; porque ele usa a força da liberdade ao serviço da não- liberdade, uma vez que é de facto livre nela, e deste modo cresce a força concentrada da não-liberdade e faz dele um escravo do pecado.) – Como havemos então de chamar a um tal mestre, que lhe devolve a condição juntamente com verdade? Chamemos-lhe um *salvador* [...] (KIERKEGAARD, 2012, p. 55, grifo do autor).

Para sair da perspectiva socrática, o discípulo deve ser a não-verdade (KIERKEGAARD, 2012, p. 57). Desse modo, o indivíduo pode ter sua liberdade novamente.

O instante significa a irrupção da eternidade no tempo. Se no instante decisivo houver a má relação dos termos temporal e eterno, sendo que o indivíduo, segundo a reminiscência, está com a posse da verdade, instala-se o desespero e se torna escravo do pecado, ou seja, escravo do desespero:

Chamemos agora a inverdade do indivíduo de *pecado*. Visto eternamente, ele não pode ser pecado, nem se pode pressupor que tenha estado eternamente nele. Portanto, nascendo (pois o início era, como se disse, que a subjetividade é a inverdade), ele se torna um pecador. Ele não nasce como pecador no sentido de ser pressuposto como pecador antes mesmo de ter nascido, mas nasce no pecado e como pecador. A isso poderíamos chamar, aliás, de *pecado hereditário*. Mas se a existência apoderou-se desse modo dele, então ele está impedido de retomar a si mesmo na eternidade pela reminiscência (KIERKEGAARD, 2013c, p. 219)

Compreendendo o pecado enquanto desespero, o indivíduo não pode ser pressuposto como pecador, pois caso fosse, seria dizer que o desespero é

inerente ao humano. Se o desespero fosse inerente à natureza humana, então não haveria possibilidade de cura. O pecado surge por um salto. Portanto, devido ao pecado, o indivíduo não pode recuar para estar de posse da verdade. Nesse sentido, a verdade precisa ser encontrada em sua existência:

Se já Sócrates havia percebido como era complicado, especulando, abstrair-se da existência e remontar à eternidade, quando nenhuma complicação havia para o existente senão o fato de que ele existia, além de que o existir fosse o essencial: agora ficou impossível. Ele precisa andar para a frente; recuar é impossível (KIERKEGAARD, 2013c, p. 220)

Como vimos, Constantius diz que a repetição e a recordação têm o mesmo movimento. Se a recordação é o movimento retroativo, então a repetição é o movimento para a frente. Isso significa dizer que para sair da sua condição de pecado, ele necessita da repetição. A única forma da liberdade ser restaurada é restabelecer a síntese entre possibilidade-necessidade. Nesse sentido, somente um salvador pode libertar e devolver a verdade ao indivíduo. Essa verdade não pode ser retroativa, a verdade eterna precisa estar na existência.

A verdade eterna surgiu no tempo. É isso o paradoxo. Se o sujeito acima mencionado foi impedido pelo pecado de retomar-se a si mesmo na eternidade, agora não deve mais se preocupar por causa disso, pois agora a verdade eterna, essencial, já não se encontra lá atrás, mas veio para a frente dele, pelo fato de ela mesma existir, ou ter existido, de modo que se o indivíduo, existindo, na existência, não alcançar a verdade, jamais a alcançará (KIERKEGAARD, 2013c, p. 220)

. Mas como pode a verdade eterna ir ao encontro do indivíduo se ambos são absolutamente diferentes? Em *Migalhas filosóficas*, o amor é o que faz o mestre ir ao encontro do discípulo: “porque só no amor se transformará o diferente no igual, só na igualdade ou na unidade há entendimento...” (KIERKEGAARD, 2012, p. 66). E isso só é possível através do amor que transforma o diferente em igual, do eterno que se temporaliza. Dessa forma, o instante, o eterno no tempo, que possibilita a recuperação do si-mesmo, acontece pela fé que requalifica o passado na subjetividade. Desse modo, o instante possibilita a repetição, uma vez que faz renascer o indivíduo recuperando sua liberdade. *O Paradoxo absoluto*, acentua a existência e torna o indivíduo presente a ele mesmo novamente.

3.4 Amor e Repetição

Em dinamarquês há duas expressões para a palavra amor; *Elskov* significa a dimensão erótica, natural e apaixonada; *Kjerlighed*, expressa um amor mais elevado e abrangente. Publicado em 1847, *As obras do Amor* fala do amor cristão, do amor que se reconhece por seus frutos, cuja essência é impenetrável, mas que conhecemos, sabemos da sua existência, a partir de seus frutos. Analisa o amor ao próximo enquanto dever: “tu deves amar o próximo como a ti mesmo”. A fim de ressaltar a peculiaridade do significado do amor cristão, Kierkegaard o diferencia do amor imediato, do amor romântico: essas formas de amor podem mudar em si mesmas; o amor pode transformar-se em ódio, obsessão e ciúmes, mas o amor ao próximo torna-se eterno com o dever. Kierkegaard explica que dizer para o poeta “tu deves amar” seria sufocar o amor com a imposição, pois o amor deve ser livre para amar, mas Kierkegaard explica que tal compreensão é um equívoco, pois o amor que o poeta proclama é justamente este amor que sofre alteração, mas só quando amar é um dever, só então está eternamente assegurado contra qualquer mudança (KIERKEGAARD, 2013d, p. 45). Nesse sentido, a mudança não está somente relacionada a quem se ama, mas também na mudança de quem ama, pois este não tem continuidade, não tem um si-mesmo que faça o amor ser contínuo e o mesmo nas mudanças.

Kierkegaard irá dizer que o mandamento “Tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo”, também pode ser entendido como “Tu deves amar a ti mesmo da maneira certa” (2013d, p. 38). Nesse sentido, para amar o próximo deve-se aprender a amar a si mesmo da maneira correta. Se o eu sofre com o desespero, com a falta de sentido, e não tem um si-mesmo, como poderá amar o próximo como a ti mesmo? Kierkegaard diz: “A Lei é, portanto: Tu deves amar a ti mesmo da maneira como tu amas ao próximo, quando tu o amas como a ti mesmo” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 38). Esse “quando tu o amas como a ti mesmo”, é o momento em que o eu tem um si-mesmo, quando tem um si-mesmo, amarás ao próximo, então o eu deverá amar-se da maneira como ama o próximo.

Não é para ter um si-mesmo que amo o próximo, pois essa forma de amor é condicional, mas quando tenho um si-mesmo pela fé – e aqui significa que já recebi o amor e preciso acreditar nele –, então amo ao próximo. Ter um si-mesmo assegura o amor ao próximo e, ao amar o próximo dessa forma, estou amando a mim mesmo da maneira correta. O si-mesmo e o próximo não podem estar

separados. Kierkegaard argumenta que: “Quem tem algum conhecimento dos homens vai certamente confessar que muitas vezes, assim como desejou poder motivá-los a renunciar o amor de si, assim também muitas vezes precisou desejar se possível ensinar-lhes a se amarem a si mesmos” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 38). Nesse sentido, renunciar o amor de si significa renunciar ao amor egoísta, e o ensinar a amar a si mesmo, é ensinar o amor que se fundamenta no dever de amar o próximo.

O amor romântico como, por exemplo, o amor do Jovem e do esteta, não resolve o problema do desespero, pois esse amor, que se perdeu na recordação, não tem interesse temporal, e a temporalidade, assim como a eternidade, é igualmente importante para efetivação da síntese. Em *O Desespero humano*, Kierkegaard nos dá um exemplo: “Olhai uma rapariga desesperada de amor, isto é, da perda do seu amado, morto ou inconstante. Tal perda não é desespero declarado, mas é dela própria que ela desespera” (KIERKEGAARD, 1961, p. 46). Também na obra *A Repetição* (1843), o amor é pensado em sua forma poética. O jovem, personagem de *A Repetição*, perde o sentido da sua vida ao não ser mais correspondido por sua amada. Ao perder a amada, perdeu a si mesmo, mas perdeu a si mesmo porque não tinha um si-mesmo.

Portanto, o amor que liberta e vem de encontro ao indivíduo é o amor encarnado, o amor que se torna semelhante. Segundo Roos: “Aqui, contudo, é preciso dar um passo adiante e mostrar que o paradoxo cristológico do infinito no finito deve ser interpretado a partir do conceito de ágape, de modo que o paradoxo seja entendido, no limite, como a encarnação do amor” (ROOS, 2019, p. 23). Nesse sentido, o amor ao próximo tem seu fundamento no amor que recebemos do *salvador*, do amor que restaura a liberdade, assim faz com que sejamos livres para amar o próximo.

Para Kierkegaard é esta ação o que dá unidade ao indivíduo, pois o mantém na horizontalidade da finitude, ao amar o próximo, mas simultaneamente a partir de um fundamento infinito, ao fundamentar a relação para com o próximo no amor mesmo. Em outras palavras, o conceito de amor, partindo da tradição cristã como aquele que une em si finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, é justamente a chave para a compreensão da superação do desespero, da superação da cisão humana entre finitude e infinitude, da superação do si-mesmo consigo mesmo (ROOS, 2019, p. 26).

O amor ao próximo é a única forma de amor a realizar a síntese de finitude e infinitude, uma vez que não é um amor objeto de predileção, não é dependente de uma pessoa específica. Ele se mantém o mesmo na multiplicidade. O amor pela predileção não se diferencia, diz Kierkegaard, do amor pagão. Ademais, o amor ao próximo é o que dá unidade e continuidade na interioridade. Dessa forma, é o que dá sentido à existência. Nesse sentido, tornar-se si-mesmo compreende a relação que se estabelece com o próximo. Lutero, por quem Kierkegaard fora influenciado⁸⁶, em sua obra *Da Liberdade do cristão*, lança luz para compreendermos a argumentação sobre o *dever* do amor ao próximo. Nessa obra Lutero escreve sobre a liberdade que Cristo proporciona ao ser humano. Inicia com duas conclusões retiradas de São Paulo: “Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém. Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos” (LUTERO, 1998, p. 25).

As duas conclusões que parecem ser contraditórias são, na verdade, complementares. Para compreender as conclusões é necessário entender a distinção que Lutero faz entre o homem corporal e o homem espiritual; o homem possui essa natureza dupla. O homem corporal é chamado, segundo a carne e o sangue, de o homem velho e exterior, e o homem espiritual, segundo a alma, é o homem novo e interior. Segundo Lutero: “evidencia-se que nenhuma coisa exterior, seja qual for o seu nome, pode torná-lo justo ou livre, pois sua justiça e sua liberdade, inversamente sua maldade e sua prisão, não são corporais nem externas” (LUTERO, 1998, p. 25). Isso significa que, para uma alma aprisionada, não basta o corpo ser livre, pois não poderá libertar a alma, nem a tornar justa ou má (LUTERO, 1998, p 27). Nesse sentido, as obras não podem libertar a alma. No *Prefácio À Epístola de São Paulo aos Romanos*, Lutero irá dizer que ninguém cumpre a Lei de Deus porque todos encontram dentro de si mesmos a indisposição

⁸⁶ Segundo Roos, “Kierkegaard cresceu em um contexto luterano, estudou teologia numa faculdade luterana, e, ao longo de sua vida, por diversas vezes pensou em ser pastor em alguma comunidade no interior da Dinamarca. Para além disso, sua obra é rica em modos de pensamento remanescentes ao reformador” (2017, p. 148). No texto, Roos também argumenta sobre a relação polêmica de Kierkegaard com Lutero e, principalmente, com o luteranismo dinamarquês. Um ponto que pode nos orientar sobre essa questão é: “A questão central é que Lutero experimentou em sua vida uma grande angústia religiosa e uma profunda consciência do pecado. Como resposta a esta situação, encontrou a mensagem da justiça de Deus como algo que se oferece, ou seja, a centralidade e unicidade da graça operada por Cristo. Kierkegaard está de acordo com tudo isso. O problema surge quando este modo de entender o cristianismo, que parte de uma experiência pessoal e contextualizada, se torna um paradigma a pessoas que estão fora do contexto daquela experiência determinada” (ROOS, 2017, p. 150).

para o bem (1998, p. 85). Lutero, na obra *Da Liberdade do cristão*, destaca que na Sagrada Escritura as palavras estão divididas de dois modos: os mandamentos ou leis de Deus e a promessa ou compromisso.

Segundo Lutero, o Antigo Testamento é a Lei, sendo que leis orientam, mas elas mesmas não ajudam na prática, nelas reconhecemos nossa insuficiência e nossa incapacidade de cumpri-las. Já o Novo Testamento é a palavra da promessa (1998, p. 31-33). A Lei diz respeito ao espírito e é pelo espírito que deve se cumpri-la. As obras, que estão relacionadas ao corpo, não podem libertar o espírito. Então, se as obras não podem libertar a alma do pecado e, ao mesmo tempo, não conseguimos cumprir a Lei, como ficamos livres do pecado? Segundo Lutero, pela graça somos justificados por Cristo. A graça é a pregação de Cristo tal como contida no Evangelho, que é a palavra da promessa (LUTERO, 1998, p. 29). Mas para sair da perdição, deve entregar-se com fé inquebrantável na Palavra viva e consoladora de Cristo: “Desse modo, pela fé, todos os teus pecados serão perdoados, toda a tua perdição será sobrepujada e tu serás justo, verdadeiro, repleto de paz, íntegro, cumpridor de todos mandamentos e livre de todas as coisas [...]” (LUTERO, 1998, p. 29). Se estamos justificados pela fé, então nada precisamos fazer para nos justificar, “de modo que mandamento e cumprimento pertencem unicamente a Deus, só Ele ordena e só Ele cumpre” (LUTERO, 1998, p. 33).

Lutero enfatiza que as obras não podem justificar porque a intenção nas obras faz com que elas se tornem egoístas. Se faço algo ao próximo tendo em vista ganhar minha salvação, então eu não o amo, pois minhas ações estão condicionadas. Este ponto é fundamental para compreender que sem a fé, o amor é egoísta. Portanto, somente a fé pode tornar o ser humano livre de suas ambições e, ao mesmo tempo, fundamentar o amor ao próximo, pois já recebemos, pela graça, o amor que nos liberta. Sem a fé, o amor ao próximo é a Lei que não conseguimos cumprir por nós mesmos, que mostra nossa insuficiência. Mas, pela fé – além das explicações – o amor ao próximo se torna possível. No entanto, o fato de já estarmos livres do pecado e justificados por Cristo através da fé, não significa que as obras não serão realizadas, pelo contrário: livre do egoísmo, “um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém” (LUTERO, 1998, p.25). Agora podemos realizar as boas obras: “um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos” (LUTERO, 1998, p. 25).

É nesse sentido que o amor ao próximo é um dever para o cristão. Segundo Roos: “No dever de amar o próximo, a regra de ação passa a encontrar-se na interioridade do indivíduo, de modo que ele vem a ser independente em relação ao objeto do amor e, precisamente por isso, pode amar ao próximo” (ROOS, 2017, p. 24).

Kierkegaard apropria-se dessa dialética da Lei e da promessa⁸⁷ e está presente em suas *Obras do amor*. A independência do amor está assegurada pela eternidade e, por isso, é contínua na mudança. O *dever* no amor cristão diferencia-se de uma ética imanente, pois é um dever transcendente que passa pela alteração da eternidade. E aqui para compreender o dever na alteração da eternidade, recorreremos à fé que, ao passar pela angústia, na infinitude da possibilidade, descobre todas as ilusões do amor finito – que sofre alteração – e retorna para a finitude como dever e continuidade eterna. Edna e Howard Hong, escrevem no prefácio das *Obras do amor* que:

A característica fundamental do amor cristão diferencia-se de um sentimento ético qualquer. Além disso, a implícita diferença entre o imperativo ético, como está no discurso do coração puro na segunda parte da obra *Ou-Ou* e em partes de *Temor e Tremor*, demonstra a distinção do amor cristão de uma ética filosófica imanente [...] (HONG, 1995, p. 10-11, tradução própria)

A distinção do amor cristão em relação ao amor ético imanente é que não se pode reconhecer o fruto pelas normas que regem determinado comportamento, pois, em um certo sentido, ajudar alguém pode ser movido somente pela vaidade, por interesse egoísta e, dessa forma, o dever não sofreu a alteração da eternidade, mas permanece preso na finitude. Por isso, aqui faz-se necessário a fé para transcender a finitude e retomá-la na sua integridade. Neste ponto, cabe lembrar que a ética diz a Abraão que não se deve matar, mas amar seu filho; do ponto de vista ético, Abraão está prestes a se tornar assassino, mas, pela fé, sua ação torna-se um ato de amor, de continuidade na mudança.

Abraão se coloca na relação absoluta com o absoluto, transcendendo a ética imanente. Nesse sentido, seu amor ao próximo é incompreendido pelo dever da ética imanente, no entanto, não deixou de amar ao próximo. A ação em si nada significa, mas é significada na interioridade por quem ela é realizada. O

⁸⁷ Segundo Roos, “a dependência de Kierkegaard com relação a Lutero se dá em torno da dialética de lei e evangelho, que herda do reformador” (ROOS, 2017, p. 148).

mandamento “tu deves amar o próximo como a ti mesmo”, significa a transfiguração de si-mesmo no próximo. Segundo Kierkegaard: “para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser próximo como o Samaritano o provou em sua misericórdia” (2013d, p. 38). A transfiguração de si-mesmo no próximo ocorre pela fé. O indivíduo já tendo recebido o amor e a sua liberdade, não está determinado em sua subjetividade, nem preso ao passado, pois a eternidade se faz presente no tempo; pela via da fé, une no amor a finitude e infinitude, a temporalidade e a eternidade, a necessidade e a possibilidade, podendo ser si-mesmo, relacionando os termos que o constituem. Assim, pode amar incondicionalmente e coloca-se como igual diante daquele que, como no caso do samaritano, necessita de misericórdia. Nesse sentido, Kierkegaard afirma: “Tu deves amar. *Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada na independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero*” (KIERKEGAARD, 2013d, p. 45, grifo do autor). Desse modo, as mudanças exteriores não alteram a continuidade do amor, este é independente das condições, pois está relacionado com a fé que transcende as ilusões finitas; a fé, por sua vez, só é possível pelo amor que recebemos e nos faz renascer como um si-mesmo, somente quando há um si-mesmo é que o dever de amar o próximo é interiorizado. E é somente na interioridade que podemos produzir sentido na existência, pois agora há continuidade, há repetição no amor ao próximo.

O amor é imutável na temporalidade, na qual há movimento e multiplicidade. Nesse sentido, diante de todas as adversidades que podemos ter no decorrer da vida, de todas as perdas e sofrimentos, o amor que se mantém o mesmo nessas circunstâncias, sem se alterar, o amor enquanto dever, poderá proporcionar sentido. E isso só é possível porque a repetição desse amor está relacionada com a transcendência. Esse amor transcende todas aquelas circunstâncias de sofrimento que mencionamos anteriormente. A repetição, portanto, por estar relacionada com a transcendência, refere-se à religião. A repetição enquanto categoria religiosa é o que possibilita a realidade da transcendência, Kierkegaard, em uma anotação, responde à resenha feita por Heiberg sobre a obra *A Repetição*:

Quando o movimento é permitido em relação à repetição na esfera da liberdade, o desenvolvimento torna-se diferente do desenvolvimento lógico em que a transição se torna [vorder]. Na lógica, a transição é o silêncio do movimento, enquanto na esfera da liberdade ela se torna. Assim, na lógica, quando a possibilidade, por meio da imanência do pensamento, se determinou como atualidade, só se perturba o auto-fechamento silencioso do processo lógico falando em movimento e transição. Na esfera da liberdade, entretanto, a possibilidade permanece e a realidade emerge como uma transcendência⁸⁸ (KIERKEGAARD, 1983, p. 309-310, tradução própria).

No movimento lógico a transição silencia o movimento porque transforma a possibilidade em atualidade. Portanto, no movimento lógico, o real perde sua possibilidade; ao perder a possibilidade, também perde a liberdade. Aqui não poderá haver repetição, uma vez que a transição corresponde à transformação do possível no atual. Nesse sentido, a possibilidade através da imanência do pensamento lógico se determina em atualidade. Já na esfera da liberdade, o movimento é diferente, pois na transição não se elimina a possibilidade. É nesse sentido que a realidade emerge como uma transcendência. A realidade não está determinada pela transição da possibilidade à atualidade. Pelo contrário, a atualidade ainda resguarda o possível. Aqui a realidade ganha um significado totalmente diferente da realidade do movimento lógico. A realidade que, em sua atualidade tem o possível, emerge como transcendência, pois o possível transcende o atual. Isso só é possível na esfera da liberdade, ou seja, na esfera da existência. Deleuze compreendeu que a repetição se refere à liberdade, segundo o filósofo, ao comentar sobre a repetição em Kierkegaard, comenta que:

Fazer da própria repetição algo novo; ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva; colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade. Kierkegaard precisa: não tirar da repetição algo novo, não lhe transvasar algo novo, pois só a contemplação, o espírito que contempla de fora, "transvasa". Trata-se, ao contrário, de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade (DELEUZE, 2018, p. 23).

⁸⁸ Na tradução consultada: "When movement is allowed in relation to repetition in the sphere of freedom, then the development becomes different from the logical development in that the transition becomes [vorder]. In logic, transition is movement's silence, whereas in the sphere of freedom it becomes. Thus, in logic, when possibility, by means of the immanence of thought, has determined itself as actuality, one only disturbs the silent selfinclosure of the logical process by talking about movement and transition. In the sphere of freedom, however, possibility remains and actuality emerges as a transcendence."

É na liberdade da existência que a repetição é possível. Neste ponto cabe uma pergunta: o que é essa liberdade na existência, uma vez que nela fazemos escolhas e essas escolhas tem consequências? Por isso todo o esforço de Kierkegaard em distinguir o movimento lógico do pensamento e a existência. Quando pensamos em nossa própria transição e transformação a partir das escolhas que fazemos, o pensamento lógico transforma nossa existência em atualidade sem possibilidade. Pensar na atualidade de nossa existência que ainda tem a possibilidade é pensar no paradoxo constitutivo da própria existência. As reflexões que fizemos sobre *Migalhas Filosóficas* nos ajudam a pensar sobre esse problema. Uma necessidade lógica, como vimos, é diferente de uma necessidade histórica. Na primeira, a transição do possível ao atual, o atual não tem mais a possibilidade. Já na segunda possibilidade, a necessidade histórica, ainda contém em si o possível. O que acontece é que muitas vezes misturamos esses dois âmbitos: pensamento e existência, ao aplicar a lógica do pensamento à existência, determina-se a existência em atualidade, uma vez que se retira a possibilidade. A existência tem um movimento diferente e, se não podemos explicá-la com a lógica do pensamento, precisamos assumir o paradoxo. No paradoxo da existência há a possibilidade e a necessidade, então a repetição é possível se assumirmos a transcendência da realidade, ou seja, sua possibilidade.

Imagina-se que alguém escolhe algo em sua existência e essa escolha culmina em culpa. Ele, no movimento lógico, não pode escolher de novo, ou seja, não pode repetir, não pode ser ele mesmo novamente, aquele antes da escolha em sua possibilidade. Na sua transição entre aquele que escolhe e aquele que se tornou depois da escolha, é o movimento do possível em atual. Em seu pensamento, esse atual é determinante, no sentido de ter determinado o possível. Sua consciência o torna culpado de sua escolha, e em seu pensamento não pode novamente escolher, pois dissipou a possibilidade. Neste ponto retornamos à situação de Migalhas, onde o indivíduo está na condição de não liberdade, não pode livrar-se a si-mesmo. Portanto, necessita de um *salvador* que o retire da condição da não liberdade e lhe devolva a liberdade. Na existência há a possibilidade quando assumimos o seu paradoxo. A realidade tem a possibilidade quando temos à disposição categorias que possibilitem a transcendência. Essas categorias são religiosas. O indivíduo que recebe novamente sua liberdade, renasce, pois recebe sua própria salvação daquilo que o aprisionava em sua

existência. Desse modo ele tem a repetição. Mas isso só é possível através do amor do salvador que vem de encontro ao indivíduo.

O amor é o que nos liberta e também é o nosso dever em relação ao próximo (com remissão à dialética sobre a liberdade e a servidão em Lutero). Na epígrafe de *A Repetição*, lemos: “Nas árvores selvagens, são bem cheirosas as flores, nas domesticadas, os frutos (crf. As Histórias de Heróis de Favius Philostratus)” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 29). Kierkegaard excluiu da publicação original parte dessa epígrafe. Podemos ler em suas anotações sua ideia inicial: “Nas árvores selvagens, são bem cheirosas as flores, nas domesticadas, os frutos (crf. As Histórias de Heróis de Favius Philostratus) [deletado: mas os frutos do espírito são o amor. (ver Gálatas 5:22)⁸⁹” (KIERKEGAARD, 1983, p. 276). Nesse sentido, os frutos do amor correspondem às relações que estabelecemos com nós mesmos e com os outros através do amor. O amor que recebemos e que nos retira do desespero, da condição de não verdade e da culpa que sentimos, é o pressuposto fundamental de nossa existência. A verdadeira repetição parte desse pressuposto e, portanto, proporciona sentido em nossa existência a partir dos frutos das relações que estabelecemos no amor.

⁸⁹ On wild trees the flowers are fragrant, on cultivated trees, the fruit (see Flavius Philostratus the Elder's Hero-tales) [deleted: but the fruits of the spirit are love. (See Galatians 5:22.)]—Pap. IV B 97:2 n.d., 1843

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos pensar a categoria *repetição*, assim como elaborada pelo dinamarquês Søren Kierkegaard, tendo em vista refletir sobre a construção de sentido na existência. Ao mesmo tempo pretendíamos compreender como a repetição nos ajuda a entender o conceito de religião em Kierkegaard. Percebemos que a compreensão sobre a categoria *repetição* é complexa, uma vez que se relaciona com outros conceitos do autor. Embora o próprio Kierkegaard tenha escrito uma obra com o título *A Repetição*, esta apenas direciona um caminho no labirinto de sua autoria, pois, o que percebemos na obra é a negatividade do conceito, ou seja, Kierkegaard não define a categoria repetição de uma forma direta. O heterônimo da obra, ao tentar experimentar a repetição, chega à conclusão de que a repetição não existe. Isso, como vimos no primeiro capítulo, faz parte da intenção de sua autoria: a comunicação indireta. Ainda no primeiro capítulo, relacionamos a repetição com a recordação. A recordação é o conceito que se movimenta em direção oposta ao da repetição. A recordação foi a causa do sofrimento do Jovem.

No decorrer da dissertação foi esclarecido o porquê a recordação faz o homem infeliz. A recordação acentua a culpa, o pecado, o desespero, retirando a possibilidade e o sentido. O sentido não pode ser encontrado retroativamente, mas deve ser buscado na existência. Nesse sentido, percebemos que o *Paradoxo absoluto*, entendido como a eternidade no tempo, retira o indivíduo da sua condição de não-verdade, reestabelece a síntese constitutiva do seu eu, devolvendo-lhe a liberdade. A fé retoma a temporalidade em seu duplo movimento, recuperando o que havia sido abdicado. Compreendendo conjuntamente esses conceitos, temos a repetição, que encontra sua maior expressão no amor ao próximo.

A religião no pensamento de Kierkegaard não pode ser vista como uma função ou aspecto da existência, mas podemos pensá-la como o próprio fundamento da existência. Essa argumentação acompanha, ao mesmo tempo, as considerações feitas sobre Jó. O sofrimento de Jó, no limite, corresponde ao sofrimento humano. Na existência, somos acometidos por perdas irreparáveis, a grande questão é como ter continuidade na existência, como produzir sentido na vida diante da contingência, da perda e do sofrimento. A religião no pensamento de

Kierkegaard lida com essas questões cruciais da existência, preocupações que são de ordem religiosa. Nenhuma ciência positiva pode responder a essas questões da existência, uma vez que não podem controlar seu objeto. Nenhuma ciência pode controlar a vida na sua aleatoriedade. A possibilidade em Kierkegaard nos educa na existência no seguinte sentido: ela revela que qualquer coisa pode nos acontecer. Podemos perder um ente querido, podemos sentir culpa por determinadas escolhas que tomamos; no mundo em que vivemos, doenças e acidentes fatais não cessam de acontecer. Tudo isso é possível. Também a construção de sentido na existência, nessas circunstâncias, é uma possibilidade. É importante ressaltar que a perda é, no limite, a perda de algo fundamental de nossas vidas, assim como Isaac era para Abraão. Uma perda de tamanha magnitude é irreparável em termos objetivos. E todos nós, uma hora ou outra na vida, temos que lidar com essa perda. Então, dependemos da religião para podermos lidar com essas questões essenciais de nossas vidas. Somente assim poderemos lidar com esses problemas, com coragem para continuar vivendo com sentido.

A repetição, em sua concepção religiosa, transcende o movimento imanente do pensamento. A realidade, então, não se determina pela perda. A perda acontece em nossas vidas, torna-se nossa realidade, ao mesmo tempo, essa realidade não está determinada em nosso espírito, pois na esfera da liberdade, podemos construir sentido, porque nessa perda tornada realidade tem a possibilidade de sentido. O verdadeiro sentido, aquele que tem continuidade e é imutável, surge nesses momentos mais difíceis. É na fraqueza e no abandono que podemos construir sentido quando o amor vem ao nosso encontro, lá onde nos encontramos, em nossos sofrimentos, em nossas ruínas, descontinuidades e imperfeições. Só o amor imutável, verdadeiro e transcendente, vem ao encontro do sofredor para, no amor, trazer-lhe sentido. Somente quando experimentamos a perda é que o sentido aparece no amor.

Na existência precisamos lidar com a finitude e infinitude. A religião, por sua vez, articula essas categorias. Uma vez que Kierkegaard concebe o ser humano como constituído de temporalidade-eternidade, necessidade-possibilidade, finitude e infinitude, somente uma relação transcendente poderá realizar a síntese na existência. Esses termos, como pensados por Kierkegaard, não estão aquém de nossas experiências cotidianas, mas são constitutivos delas.

Para o ser humano ser si-mesmo, ter continuidade na contigência, ele precisará realizar a síntese que o constitui. Nesse sentido, somente conseguirá realizar tal tarefa a partir de categorias religiosas, como apresentadas neste trabalho. Essas categorias são, ao mesmo tempo, existenciais. O amor, como aqui conceituado no pensamento de Kierkegaard, não é somente aquele que vem ao nosso encontro nos momentos críticos da vida, mas é também nosso dever em relação ao próximo. Quando interiorizamos esse dever, transformando as ações de amor em obras desinteressadas, em obras de amor, a repetição surge como o cultivo desse amor em nossas relações. Assim, quando realizamos as boas obras no amor ao próximo, a existência não se deixa abater pela perda, na perda o amor aparece como sentido e a ressignifica em ações de amor, que não se alteram pelas circunstâncias. O amor proporciona sentido porque continua a existir, seus frutos não desaparecem no tempo porque carrega em si a finitude e a infinitude.

Por fim, não podemos controlar os eventos mais fundamentais de nossas vidas, diante das circunstâncias imprevistas e aleatórias, de sofrimento e perda, caberá ao indivíduo decidir, transformar-se, renascer, repetir-se. O amor eterno é a possibilidade para sua salvação.

REFERÊNCIAS

Escritos de Kierkegaard

KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano (Doença até à morte)**. 5. ed. São Paulo: Editora Livraria Tavares Martins, 1961.

_____. **Ponto de vista explicativo de minha obra como autor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **A repetição**. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.

_____. **Temor e Tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'água, 2009b.

_____. **Migalhas Filosóficas**. Lisboa: Relógio d'Água, 2012.

_____. **Ou-Ou: um fragmento de vida**. (Primeira Parte). Lisboa: Relógio d'Água, 2013a.

_____. **O conceito de angústia**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013b.

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas. Vol. I**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013c.

_____. **As obras do amor**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013d.

_____. **Pós-escrito às migalhas filosóficas. Vol. II**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

_____. **Ou-Ou: um fragmento de vida**. (Segunda Parte). Lisboa: Relógio d'Água, 2017.

_____. **Discursos edificantes em diversos espíritos - 1847**. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

_____. **O Instante**. São Paulo: Editora LiberArs, 2020.

_____. **Works of love**. Ed. e trad. Introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1995. (Versão eletrônica).

_____. **The Sickness unto Death**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b. (KW XIX). (Versão eletrônica).

_____. **Fear and Trembling – Repetition**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983. (KW VI). (Versão eletrônica).

_____. **Eighteen Upbuilding Discourses**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1992. (KW V). (Versão eletrônica).

Escritos sobre Kierkegaard

ALMEIDA; REDYSON; Jorge Miranda; Mediação ou Paradoxo: Kierkegaard Leitor de Hegel. **Revista Pandora Brasil**, n. 23 (2001), p. 102-113.

ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz M. **Kierkegaard** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2007

ALMEIDA, Jorge Miranda de. O amor crístico como fundamento da ética da alteridade em Kierkegaard. **Religare (UFPB)**, v. 7, p. 49-58, 2010

BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard: uma vida extraordinária**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019

DIP, Patrícia Carina. **Filosofia de Kierkegaard: defesa pela alteridade**. São Leopoldo: Revista IHU, edição 314, p. 8-9

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2013

KIRMMSE, Bruce (ed.). **Encounters with Kierkegaard**. Princeton University Press. 1996.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003

GARFF, Joakim. **Søren Kierkegaard a Biography** [livro eletrônico]. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

GARFF, Joakim. **Kierkegaard's Muse: the mystery of Regine Olsen** [livro eletrônico]. Oxford: Princeton University Press, 2017

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard**. 1. ed. São Paulo: Novo Século, 2000.

MARTESEN. In: KIRMMSE, Bruce (ed.). **Encounters with Kierkegaard**. Princeton University Press. 1996.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Lisboa: Edições 70, 1953

MONTEIRO, Adolfo Casais. Introdução. In: KIERKEGAARD, Soren. **O desespero humano (Doença até à morte)**. 5. ed. São Paulo: Editora Livraria Tavares Martins, 1961.

MOONEY, Edward F. **Repetition and philosophical crumbs**. Oxford: Oxford University Press, 2009. (Versão eletrônica).

MOONEY, Edward F. Repetition: Getting the World Back. IN: MARINO, Gordon D. (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. New York: Cambridge University Press, 2006. (Cambridge Companions Series).

MORAIS, Regis. O terrível e o sublime. In: KIERKEGAARD, Søren. **Das profundezas: preces**. São Paulo, SP: Paulinas, 1990.

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

_____. O amor em Kierkegaard: do amor erótico ao amor ao próximo. **Rapsódia (USP)**, v. 4, p. 155-171, 2008.

_____. Kierkegaard e Hannah Arendt: entre o amor e a bondade. **Revista Pandora**, v. 23, p. 78-89, 2010.

_____. Kierkegaard e Kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. **Philósophos (UFG)** (Cessou em 2000. Cont. ISSN 1982-2928 Revista Philósophos), v. 17, p. 131-157, 2012.

QUAGLIO, Humberto Araújo. **Fenomenologia da experiência religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto**. São Paulo: Editora LiberArs, 2014.

REICHMANN, Ernani. **Soeren Kierkegaard: Textos selecionados por Ernani Reichmann**. Curitiba: UFPR, 1971.

ROOS, Jonas. Sobre a relação entre juízo e graça em Migalhas Filosóficas. São Leopoldo: **Filosofia Unisinos**, v. 6, n.3, p. 330-336, 2005.

_____. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La Mirada Kierkegaardiana**, v. 1, p. 68-78, 2009a.

_____. Kierkegaard e a análise do desespero entre o indivíduo e a sociedade. São Leopoldo: **Controvérsia (Unisinos)**, v. 5, p. 08-18, 2009b.

_____. Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus. Brasília: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 2, p. 1, 2014a.

_____. Religião, Temporalidade e Corporeidade em Kierkegaard. Juiz de Fora: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 17, p. 1-308, 2014b.

_____. Entre Sísifo e Job: Repetição e Existência em Kierkegaard. Rio de Janeiro: **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, v. 4, p. 47-59, 2015.

_____. Kierkegaard, Lutero e o Luteranismo: Polêmica e Dependência. Brasília: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, v. 5, p. 147-170, 2018.

_____. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. Brasília: **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 6, p. 10-29, 2019.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations To Hegel Reconsidered**. New York: Cambridge University Press, 2003b. (Versão eletrônica).

_____. **Soren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. (Org.). **A Companion to Kierkegaard**. West Sussex: Blackwell Publishing Ltd, 2015. (Versão eletrônica).

STEWART, Jon. Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark. IN: STEWART, Jon (Eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. New York: The Foundation for the Søren Kierkegaard Research Centre, 2003a.

SOUZA, Elisabete. Introdução. In: KIERKEGAARD, Søren . **Ou-Ou: um fragmento de vida**. (Primeira parte). Lisboa: Relógio d'Água, 2013, p. 9-15

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Kierkegaard: cá entre nós**. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

_____. **O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Kierkegaard, leitor da Fenomenologia da religião**. Nat. Hum., São Paulo, v. 14, n. 1, p. 1-20, 2012.

Demais fontes

BELLO, Angela Ales. **O sentido do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2018.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo, SP: Edições Paulus, 2002.

BOLLNOW, Otto F. **Filosofia Existencial**. Porto: Imprensa Portuguesa, 1946.

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia**. 4 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2008

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 2014

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2020

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento da Área 44: Ciências da Religião e Teologia**. Brasília, DF, 2019. Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/Documento_de_%C3%A1rea_2019/ciencia_religiao_teologia.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2019.

DELEUZE, Gilles. **O que é a filosofia?** 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DIERKEN, J. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 54, n. 1, 30 abr. 2009.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: Editora Unesp, 2006

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Editora Mercúryo, 1991

ENGLER, Steven. Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes. **Rever – Revista de Estudos da Religião**, n. 4 (2004), pp. 27-42.

FOLSCHEID; WUNENBURGER. **Metodologia filosófica**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOSTER, Michael. O método dialético de Hegel. In: BEISER, Frederick C. (org.). **Hegel**. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2014

GROSS, Eduardo. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. São Paulo: **Revista Correlatio**, v. 12, p. 59-76, 2013.

HAMMES, Erico João. A epistemologia teológica em questão: da dor do mundo gerar futuro. **Perspectiva Teológica** (Belo Horizonte), v. 39, p. 165-185, 2007

HARRISON, Peter. "Ciência" e "religião": construindo os limites. São Paulo: **Revista de Estudos da Religião**, 2007, p. 1-33

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre filosofia da religião?** Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2012

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003

- HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Bragança Paulista : Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis : Vozes, 2014
- HERÁCLITO. Fragmentos. In: BORNHEIM, Gerd A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998, p. 35-46
- LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão** (1520). São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.
- _____. **As 95 teses e a essência da Igreja**. São Paulo: Editora Vida, 2016.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. 4 ed. São Leopoldo: Editora Sinodal/ Petrópolis: Vozes, 2017.
- PARMÊNIDES. Fragmentos. In: BORNHEIM, Gerd A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998, p. 52-59
- PLATÃO. Mênon. In PLATÃO. **Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Críticas**. Tradução Edson Bini. Bauru, 2014
- PLATÃO. **A república**. Brasília: Editora Kiron, 2012
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4534659/mod_resource/content/1/REFER%C3%80NCIAS%20CITA%C3%87OES.pdf Acesso em: 20/05/20
- REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014
- RIES, Julien. **Ciências das religiões: história, historiografia, problemas e método**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015
- SCHOPENHAUER, Arthur. Dores do mundo. Disponível em:
<https://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2015/01/Dores-do-Mundo.pdf>. Acesso em 02/12/19.
- SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHELEIERMACHER, Friedrich. **Sobre a religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

TILLICH, Paul. **Amor, poder & justiça**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

_____. **Dinâmica da fé**. 3 ed. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1985.

_____. **História do pensamento cristão**. 2 ed. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

_____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VIKTOR, Frankl. **Em busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1987