

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
JUVENAL DIAS DA ROCHA

IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FILOSOFIA DE LIBERDADE
EM *O CONCEITO DE ANGÚSTIA*, DE SÖREN
KIERKEGAARD

Uberlândia

2013

JUVENAL DIAS DA ROCHA

**IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FILOSOFIA DA LIBERDADE EM
O CONCEITO DE ANGUSTIA, DE SÖREN KIERKEGAARD**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea;

Linha de Pesquisa: Ética e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass.

Uberlândia

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

R672i Rocha, Juvenal Dias da, 1956-

Implicações éticas da filosofia de liberdade em “O conceito de angústia”
de Søren Kierkegaard / Juvenal Dias da Rocha. - 2013.
111 f.

Orientador: Simeão Donizeti Sass.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa
de Pós-graduação em Filosofia.

Inclui bibliografia.

1. Kierkegaard, Søren, 1813-1855 - Crítica e interpretação - Teses. 2.
Filosofia - Teses. 3. Liberdade - Teses. 4. Angústia – Teses. 5. Ética - Teses.
I. Sass, Simeão Donizeti, 1966-. II. Universidade Federal de Uberlândia.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

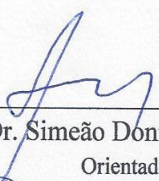
CDU: 1

JUVENAL DIAS DA ROCHA

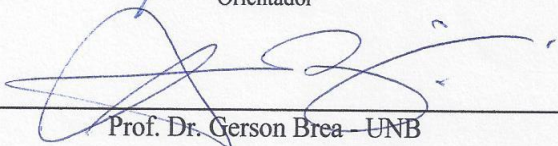
**IMPLICAÇÕES ÉTICAS DA FILOSOFIA DA LIBERDADE EM
“O CONCEITO DE ANGUSTIA” DE SOREN KIERKEGAARD**

Uberlândia, 19 de Fevereiro de 2013.

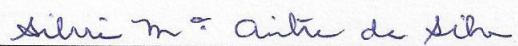
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass - UFU
Orientador



Prof. Dr. Gerson Brea - UNB



Prof.ª Dr. Silvia Maria Cintra da Silva - UFU

À minha saudosa e querida mãe, que obteve durante a sua vida, e reconhecida em sua morte, a reputação de quem viveu a liberdade em meio a um cristianismo autêntico: “ela foi fiel até a morte”, declararam os pastores que a acompanharam durante parte desse período e atestado por todos os seus oito filhos, que se inspiram nesse tipo de cristianismo vivido por ela, que pode ser identificado com o pensamento de Kierkegaard, acerca do que ele chamou de “cristianismo autêntico”.

“A angústia é a realidade da liberdade como
possibilidade antes da possibilidade”

KIERKEGAARD

AGRADECIMENTOS

Não há palavras nem espaço suficiente para descrever o quanto foi evidente a Providência de Deus antes, durante e, com firmeza confio, após a execução desse trabalho. A Ele, pois, tributo a glória de ter chegado até aqui e, de acordo com Sua providência, poder avançar, enquanto me guiar a Sua boa e poderosa mão.

Como atores dessa Providência Divina, destacam-se professores, familiares amigos e colegas da graduação em filosofia da UFU. Assim, agradeço:

Ao Professor Dr. Cícero José Alves S. Neto, que disponibilizou os primeiros incentivos, oferecendo-me apoio moral, logístico e técnico para que pudesse chegar até aqui.

Ao Professor Dr. Rubens Nunes, pelos seus conselhos salutareis, que me ajudaram na escolha do caminho a ser seguido, desde o pensador a ser pesquisado, as primeiras bibliografias, a indicação do orientador até tantos outros incentivos e encorajamentos.

Ao Professor Dr. Simeão Donizeti Sass, que aceitou o desafio de orientar alguém como eu, iniciante no saber filosófico, mas um constante aprendiz, que dele tem aprendido o suficiente para chegar até onde estou chegando.

A todos os colegas do curso de graduação em filosofia, especialmente Manoel Cipriano, os quais me incentivaram durante a elaboração do projeto e continuaram me incentivando durante a execução deste.

Aos técnicos administrativos, com destaque especial a Ciro Amaro Fernandes, Ericksen de Oliveira Dias, Marcos Henrique Macedo Vieira e Andréa Rodrigues, pelo atendimento gentil e pronto que sempre me prestaram durante esse percurso.

À minha esposa, Sônia Regina e à minha filha, Lórie, que oraram, apoiaram, encorajaram e, mais de perto, sofreram a labuta empreendida desde o começo.

Às minhas amigas e irmãs Marilda Bernardes, Amer e sua esposa Eli Mara, pelo apoio moral e técnico que me prestaram antes e durante esta jornada.

A todos esses grandes colaboradores, meus sinceros e constantes agradecimentos. Sem isso, não seria possível a realização de tão esperado sonho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 FILOSOFIA DA LIBERDADE A PARTIR DA OBRA.....	16
1.1 Fundamentação do pensamento de Kierkegaard.....	16
1.2 O conceito de estágio como fundamento da filosofia de Kierkegaard é estabelecido por suas relações com outros conceitos.....	22
1.2.1 A relação entre os estágios e a subjetividade.....	29
1.2.2 A relação de temporalidade e eternidade nos estágios.....	31
1.2.3 A relação entre amor e os estágios.....	32
1.3 As relações de trânsito entre os estágios.....	34
1.3.1 Relação de superioridade e inferioridade entre os estágios.....	34
1.3.2 A contingência de um quarto estágio.....	37
1.3.3 Relação do estágio religioso com o estágio ético.....	38
1.3.4 O caráter contingente dos três estágios.....	39
1.4 O desfecho da doutrina dos três estágios.....	41
2 DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA.....	47
2.1 Conceito de Liberdade de Consciência – não perseguir, nem ser perseguido.....	47
2.2 Contextualização e importância para a sociedade pós-moderna.....	54
2.2.1 O pecado original e suas implicações na liberdade.....	55
2.2.2 A angústia da possibilidade de liberdade.....	60
2.2.3 O retorno ao gozo da plena liberdade – tornar-se um cristão autêntico.....	65
3 IMPLICAÇÕES ÉTICAS INDICADAS PELO DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA KIERKEGAARDIANA DA LIBERDADE.....	74
3.1 A ética implicada na filosofia kierkegaardiana de liberdade tem seu principal enfoque no conceito de paradoxo.....	74

3.1.1 O paradoxo da fé referido no personagem bíblico Abraão.....	76
3.1.2 O paradoxo do amor em seu caráter verdadeiro.....	80
3.1.3 O paradoxo da liberdade como realidade e possibilidade do pecado.....	84
3.2 A liberdade em sua relação com ética desenvolvida por Kierkegaard.....	89
3.2.1 Formulação conceitual da ética de liberdade de consciência.....	91
3.2.2 A ética implicada no exercício da liberdade de consciência.....	96
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 104
 REFERÊNCIAS.....	 108

RESUMO

Esta é uma investigação na qual se descrevem as implicações éticas da filosofia da liberdade em Kierkegaard como liberdade de crer, pensar, agir e se expressar livremente de acordo com sua consciência, em sua cosmovisão ético-filosófica. Reflete sobre a condição humana e como a angústia do existir afeta ou explica o ser livre, que vive em comunidade, compartilhando espaços comuns, mas tendo que divergir em crenças, princípios, interesses, política, filosofia e objetivos de vida. A finalidade (*τελος*) desta inquietação é evitar o radicalismo expressado, principalmente, no atual mau uso do termo “discriminação” (*δοκιμαζω*) e contribuir para o estabelecimento de uma liberdade de expressão plena. Kierkegaard é considerado o pai do existencialismo e, em todas as suas obras, proferiu a angústia do ser humano face à conquista da liberdade. O trabalho tem como ponto de partida a obra *O Conceito de Angústia* e, como fundamento filosófico, o existencialismo cristão, em que se trabalha a queda do homem e a angústia gerada pela constante busca de reconciliação, que Kierkegaard chama de “salto da fé”. Sua filosofia de liberdade parte da ideia de que a existência de um homem se desenvolve ao longo de sua vida e baseia-se no conceito de desespero implicado pelo pecado mortal implícito nas Escrituras, já que vacilar no espírito significa abandonar a fé em Deus, ainda que por breves momentos. A pesquisa contemplou, em primeira instância, a Filosofia de Liberdade na obra *O Conceito de Angústia* – o *fundamento teórico* da filosofia de liberdade desenvolvida pelo autor. Em um segundo momento, verificou-se se há implicações éticas como *desdobramento* da filosofia de liberdade. E, por último, foi elaborada a definição de *Liberdade de Consciência* como esclarecimento da definição e descrição do conceito de liberdade de consciência, ancorada na base teórica utilizada, chegando, assim, à conclusão de que, realmente, há implicações éticas na filosofia de liberdade de Kierkegaard.

Palavras-chave: Kierkegaard. Liberdade. Ética. Angústia. Existência. Salto da fé.

ABSTRACT

This is an investigation, in which is described the ethical implications of the Kierkegaard's philosophy of freedom, as freedom of to believe, to think, to act, and to express freely an idea according to the conscience, in his philosophical-ethical view. Reflects on the human condition and how the anguish of existence affects or explains the be free, Even though he lives in the same community, sharing common spaces, but having that differ in beliefs, principles, interests, politics, philosophy, and life goals. The purpose of this concern (*τελος*) is to avoid radicalism expressed mainly in the misuse of the term "discrimination" (*δοκιμαζω*) and contribute to the establishment of a full freedom of expression. Kierkegaard is considered the father of Existentialism, and in all his works he speaks about the anguish of the human being in view of the conquest of freedom. The work has as its starting point the work *The Concept of anguish* and as philosophical basis, the Christian Existentialism, which to deal about the fall of man and the anguish produced by the constant pursuit of reconciliation, which Kierkegaard calls "leap of faith". His philosophy of freedom results from idea that the existence of a man develops throughout his life and is based on the concept of desperation implied by mortal sin, implicit in the Scripture; since to falter in the spirit means to abandon the faith in God, albeit briefly. The investigation contemplated in the first instance, the philosophy of freedom in *The Concept of Anguish* – theoretical basis of philosophy of freedom developed by the author. In a second moment, is established the definition of the concept of *Freedom of Conscience*, as unfolding of the philosophy of freedom up to ethical implications. And finally, was drafted a proposal for the consideration of freedom of conscience, including clarification of the definition and description of the concept of freedom of conscience, anchored in theoretical basis used, thus arriving at the conclusion that, indeed, there are ethical implications in the Kierkegaard's philosophy of freedom.

Keywords: Kierkegaard. Freedom. Ethics. Anguish. Existence. Leap of faith.

INTRODUÇÃO

A liberdade está no cerne da vida em sociedade, pois toda a vida social é subjacente ao relacionamento¹. Sobre esse fundamento se justifica a discussão da questão da liberdade. Este pode, muito bem (a quem queira considerar), ser um chamado à compreensão das relações interpessoais: os limites da liberdade de um são questionáveis em relação aos limites da liberdade de outro. Por isso, consideram-se os valores ditos necessários para que se tenha *liberdade de consciência*,² resultando na expressão do pensamento sem afetar negativamente a convivência. Uma questão importante é: até que ponto o modo de vida do outro impõe limites à minha liberdade?

Portanto, o objetivo deste trabalho é investigar quais são esses limites e descrever as implicações éticas da Filosofia da Liberdade, de Sören Kierkegaard, a partir de uma de suas obras, *O Conceito de Angústia*, focando os conceitos filosóficos Kierkegaardianos que nos remetem a outros conceitos, tais como a liberdade de crer, pensar, agir e se expressar livremente, de acordo com sua consciência. Trata-se da questão do indivíduo comprometido com o infinito. Por esse comprometimento, Abraão é o “cavaleiro da fé” e, talvez, até da liberdade, pois ousou decidir entre a ética posta e agradar a Deus. Pretende-se refletir sobre a condição humana e como a angústia do existir afeta ou explica o ser livre, que vive em comunidade, compartilhando espaços comuns, mas que diverge em crenças, princípios, interesses, política, filosofia e objetivos de vida.

Trata-se de uma investigação com vistas a elaborar uma advertência por meio da descrição das implicações éticas dos conceitos desenvolvidos por Kierkegaard sobre o risco de repetição da história, na qual se viu tolher a liberdade sob justificativas

¹ Devido ao escopo desse trabalho, o relacionamento ao qual a liberdade é subjacente encontra no campo do relacionamento do indivíduo enquanto ser social. É na sociedade que a liberdade encontra-se face à sua contingência. Entretanto, sabe-se que ela é necessária em todo e qualquer relacionamento.

² O termo “liberdade de consciência” não paira no senso comum. Muitas vezes se utilizam outros termos, tais como liberdade de pensamento, liberdade da alma, liberdade de expressão. Por outro lado, é usado por John Stuart Mill (1806-1873) e, até mesmo por inferência, por Kierkegaard, principalmente quando ele se refere à questão da possibilidade, tanto em relação ao pecado quanto à própria liberdade, no “Conceito de Angústia” (2010).

infundadas de déspotas, reis e governadores ao redor do mundo e em nosso país – no passado, as chamadas “minorias” (não pelo fator quantidade, mas pela cultura)³ eram escravizadas; agora, porém, querem inverter o quadro de forma radical usando como arma o mau uso do termo “discriminação”. Por isso, pretende-se verificar, especialmente, a importância do conceito de liberdade que se esclarece no conceito de *liberdade de consciência*, que se desdobra em expressão do pensamento e em desenvolvimento individual, da sociedade e do país, na busca de contribuir para impedir (embora seja humanamente impossível) que a campanha da “mordaza” se instale de uma vez por todas em nosso país, no mundo globalizado e na sociedade em geral. Com isso, procura-se uma posição em que não se perceba os formadores de opinião envolvidos em extremo caos de convivência, acarretando inúmeras dificuldades de se obter a tão antiga e desejada harmonia entre os povos.

E como o próprio Kierkegaard (1813-1855) define a angústia como "síncope da liberdade" (KIERKEGAARD, 2010, p. 66), a liberdade é realmente uma das causas da “angústia” e até do “desespero” humano, pois não se tem liberdade de dizer o que se pensa em dizer, de modo respeitável, respeitoso, coerente e sem imposições. Não se deve deixar dominar a alma do homem pelo homem. Esse conceito pode ser verificado na vida de Kierkegaard⁴ que, ao se expressar livremente⁵ acerca de seus pontos de vista filosóficos e religiosos, chega ao ponto de romper com três instituições ao mesmo tempo: a igreja dinamarquesa, o noivado e seu próprio ministério de pastor, além de se tornar um crítico ferrenho do racionalismo proposto por Hegel.

É uma tentativa de pensar a ética da liberdade como um bem precioso, discutido e afirmado pela maioria das correntes filosóficas antigas, modernas e contemporâneas; investigar a ideia de *liberdade de consciência* em um plano de fundo que torna visível o sentimento de liberdade, especialmente em relação ao outro, e , assim, buscar, se possível for, eliminar algumas disposições conflitantes, dispensando o uso da força e privilegiando o uso do argumento, pois essa é a principal característica do mecanismo filosófico, do qual também compartilha Kierkegaard. Um tema por demais controverso

³ O conceito de minoria na sociedade não remete à questão da comparação quantitativa, mas qualitativa, relacionada com cultura latente.

⁴ Kierkegaard agia sempre de acordo com sua consciência, que em muito divergia da cultura eclesiástica e filosófica de seu tempo.

⁵ Apesar de ter Kierkegaard utilizado pseudônimos na maioria de suas obras, especialmente no início. Essa atitude pode ser justificada pela intolerância da igreja, como veremos mais adiante, e pela sua polêmica com os líderes da igreja dinamarquesa.

no decorrer da história filosófica, com pesquisa a partir de um pensador reconhecidamente polêmico em sua época, tendo rompido com a religião oficial de seu país e de seus pais:

Kierkegaard é conhecido com um opositor de Hegel e um crítico de seu Sistema, mas o desdobramento dessa oposição é feito não a partir de uma perspectiva filosófica, mas religiosa, que também rege sua oposição à Igreja oficial e sua vontade de reformá-la. Toda sua obra está a serviço de uma única causa: “esclarecer a natureza do cristianismo” (LE BLANC, 2003, p. 23).

Kierkegaard é considerado o precursor do existencialismo, pois lançou as bases do movimento existencialista, embora o termo "existencialismo" não estivesse então em uso. Foi um filósofo cristão que ousou fundamentar sua teoria a partir dos relatos “existencialistas” de personagens bíblicos como Abraão, que se dispôs a sacrificar seu filho Isaac; e argumentar sobre o desespero de Lázaro ao ficar doente até a morte e, embora tenha sido ressuscitado por Jesus, não logrou vantagem alguma, uma vez que teve que enfrentar a morte mais uma vez. Proferiu a angústia do ser humano em todas as áreas da vida, a partir do pecado hereditário, porém considera Abraão um herói e um dos cristãos mais bem-aventurados na medida em que se ri da morte ao invés de enfrentar o desespero da doença até a morte, como ele enfatiza:

Visto que na linguagem humana a morte é o fim de tudo, e, como costuma dizer-se enquanto há vida há esperança. Mas para o cristão, a morte de modo algum é o fim de tudo, e nem sequer um simples episódio perdido na realidade única que é a vida eterna; e ela implica para nós infinitamente mais esperança do que a vida comporta; mesmo transbordante da saúde e de força (KIERKEGAARD, 1998, p. 314-315).

Além disso, ele foi o primeiro a investigar o modo de existência do indivíduo, ao passo que os filósofos anteriores investigaram a existência do mundo⁶. Assim, ele oferece ao indivíduo a oportunidade de entender ele próprio sobre o fundamento da existência, o que é a própria existência. É possível que Kierkegaard tenha desenvolvido uma Filosofia de Liberdade em que carrega algumas implicações éticas. Por isso se propõe, nesta pesquisa, a investigação do desenvolvimento de seu pensamento, para

⁶ Se considerarmos Kierkegaard com o fundador o existencialismo, no tocante à história da filosofia.

descobrir se, verdadeiramente, há implicações que incidem, diretamente, sobre a questão da ética da liberdade.

O ser humano (especialmente no Brasil) vive a angústia da liberdade⁷. A angústia provocada por rumores de possível aprovação de leis que podem cercear⁸, especialmente, a liberdade de consciência do ser humano, como ser dotado de livre agência, de livre pensamento e de livre expressão. O propósito é pensar uma estratégia que seja capaz de suplantar a inclinação natural de dominação do homem pelo homem, e a esse respeito alguns filósofos, como Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), referiram-se à degradação humana tornando-o cada vez mais afundado na maldade contra o seu semelhante. Ou como o “empirista” inglês, Tomas Hobbes (1588-1679), que pensou o homem em termos de “[...] o lobo do homem ou guerra de todos contra todos”. Nesse sentido, pode-se dizer que a liberdade em Kierkegaard ocorre a partir do sentimento de angústia que ele vivenciou no percurso (estádios) de sua vida.

O ideal de todo homem é ser livre; e isso se verifica em todos os períodos históricos, e no presente teme-se perder a liberdade. A maioria deseja ser livre: pensar e expressar os seus pensamentos como quiserem, onde quiserem, salvaguardada a liberdade de outros. Verificaremos se a cosmovisão kierkegaardiana esclarece este ponto no alcance desse ideal, em sua abrangência teórica.

Nosso estudo organiza-se a partir de três eixos temáticos: **Existência** (estética, ética e religiosa), **Liberdade de Consciência e Fundamentos da Liberdade Humana**, explicado por Kierkegaard pelo uso dos conceitos de paradoxo e conflitos de existência. Para abordar essa trilogia, sistematiza-se este texto em torno dos diversos comentadores, do resgate biográfico do pensador dinamarquês, do estudo e interpretação de suas obras e do desenvolvimento teórico do tema.

⁷ Um fato observado em todas as etapas da história humana em todos os campos do conhecimento e das ações humanas. Em termos atuais, é uma referência à ditadura militar (1964-1985) e aos rumores vindos do Congresso Nacional, relacionados com a aprovação de Lei PLC 122/2006, contra homofobia. Temem-se (de acordo com a opinião de pessoas que se colocaram na linha de frente política para defender a não aprovação desta lei) a instalação de outra ditadura no Brasil.

⁸ Um exemplo disso é a possível aprovação do projeto de lei, o PL 122, o qual, de acordo com alguns políticos, como o senador Magno Malta, poderá bloquear a liberdade de expressão, isto é, de discordar de certos comportamentos particulares: quando se utiliza de sua liberdade, alguém rejeita sua influência em determinados ambientes.

O existencialismo de Kierkegaard tem dado origem ao existencialismo cristão, em contraposição ao existencialismo ateu que Sartre e outros professaram. Sua filosofia parte da ideia de que a subjetividade é o ponto de partida para se entender a razão da existência humana. O homem é o resultado de tudo que se forma à sua volta e ao longo da sua vida – o princípio da ausência de um sentido da vida, ao mesmo tempo em que cria uma expectativa em torno de sua própria existência e direção divina:

O importante é entender-me a mim mesmo, é perceber o que Deus realmente quer que eu faça; o importante é achar uma verdade que é verdadeira para mim, achar a ideia em prol da qual posso viver ou morrer (REICHMANN, 1978, p. 39).

Baseia-se no conceito de desespero, implicado pelo pecado mortal e hereditário referido nas Escrituras, fonte principal da angústia, sem correr o risco de abandonar a fé em Deus, ainda que por breves momentos⁹.

Sören Aabye Kierkegaard nasceu em 5 de maio de 1813, em Copenhague, Dinamarca, filho de Michael Peterson Kierkegaard e Anne Kierkegaard. Desde cedo se dedicou ao estudo e à vida de reflexão. Por insistência do pai, teve intenso aprendizado de latim, grego e submeteu-se a uma rigorosa devoção pietista¹⁰, passando, assim, a pensar a vida como a angústia da devoção religiosa. Este sentimento o levou ao curso de Teologia na Universidade de Copenhague, período em que percebeu a influência da filosofia de Hegel sobre o ensino cristão então ministrado na Universidade; a partir desta constatação, passou a contestar energicamente o hegelianismo e viveu uma vida inteira em intensa polêmica com as personalidades dinamarquesas da época, especialmente os líderes da Igreja Luterana. Faleceu em 11 de novembro de 1855.

Recebeu influência de um amigo, “o falecido (em 1838) professor de Moral e de Filosofia grega Poul Martin Moller, mestre querido e destinatário da tão bela dedicatória

⁹ Experiência que ele mesmo viveu ao afastar-se da vida cristã por breve tempo. Durante esse período Kierkegaard vivenciou os prazeres mundanos, mas veio a arrepender-se e voltar para a fé e consequentemente para a faculdade de Teologia da Universidade de Copenhague, após a morte de seu pai.

¹⁰ Segundo Charles Le Blanc (2003, p. 20), “o pietismo é uma corrente religiosa proveniente do luteranismo que a princípio se arraigou na Alemanha do séc. XVII para irradiar-se em seguida para vários países, entre outros lugares a Dinamarca. Corrente esta que colocava em primeiro plano a experiência religiosa pessoal e a reforma interior”.

da obra”¹¹. Formulou a maioria de seus conceitos existencialistas a partir de relatos bíblicos, emprestando-lhes a visão filosófica para dar sentido à vida e justificar a busca pela existência, enfatizando constantemente a subjetividade e contrastando com os sistemas que, no seu entender, eram contraditórios a essa maneira de pensar. Um dos principais comentadores da filosofia kierkegaardiana, em uma obra escrita em parceria, ao falar de uma das obras de Kierkegaard, afirma:

Temor e tremor apresenta variações do relato bíblico, para questionar a moral kantiana e a ética hegeliana. O patriarca, Pai da fé, não pode falar a verdade, como exigia Kant, e se relaciona diretamente com um Absoluto, que transcende a ética, de modo a contrariar os sistemas idealistas e racionalistas (ALMEIDA E VALLS, 2007, p. 17).

Na obra *O Conceito de Angústia*, ele elabora uma narrativa do pecado de Adão, a partir do qual segue relatando a angústia do pecado, a angústia do bem, do mal, do demoníaco e da liberdade. Em *Temor e Tremor* Abraão é o exemplo vivo do herói absurdo. Abraão, sem saber por que (Deus exige, sem fornecer algum motivo), oferece a Deus o sacrifício de seu filho Isaac. Mas, este absurdo é revelador de Deus. Com efeito, no momento exato em que se daria o sacrifício, um anjo susta sua ação, substituindo o filho por um cordeiro. Deus reconheceu a fidelidade e o amor de Abraão para com Ele, pois, na sua prova, seria capaz de sacrificar o seu filho bem amado. Já na obra *Desespero Humano – da doença até a morte* ele trata da questão do desespero como o único mal para o qual não há cura. A morte, encarada pelo senso comum, como o pior dos males, não é um mal menor do que o desespero, pois a própria morte já foi vencida por Jesus Cristo ao ressuscitar Lázaro e também quando ele próprio ressuscitou. Por que o desespero é algo assim tão terrível? É o que Kierkegaard tenta demonstrar na sua obra. Além disso, em *As Obras do Amor* (2005) – obra que fora distribuída em duas séries¹²: os discursos da primeira analisam o mandamento do amor ao próximo; os da segunda caracterizam este amor, tendo como pano de fundo o chamado “hino ao amor”, da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, comparando o amor cristão com o amor apaixonado platônico e a amizade aristotélica.

¹¹ De acordo com o Artigo de Álvaro Valls: *O Conceito de Angústia entre a psicologia e a religião*. Disponível em: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/>. Acesso em: 01 out. 2010.

¹² Hoje a obra consiste de um só volume, editada pela Editora Vozes e São Francisco, na tradução de Álvaro Valls, de 2005.

Dentre todas as suas obras, foi escolhida a obra *O Conceito de Angústia*, como ponto de partida para a discussão do tema. Isso se prende ao fato desta obra ser não somente a porta de entrada, mas também o conceito principal, da qual partilha o filósofo dinamarquês e visivelmente permeia todas as outras obras de seu punho. Kierkegaard aprofundou os conceitos de angústia e desespero – “Do desespero consciente da sua existência; consciente, portanto de um eu de certa eternidade; e das duas formas desse desespero, uma na qual se deseja; outra na qual não se deseja ser si próprio” (KIERKEGAARD, 1998, p. 319). O desespero pode ser classificado como: o desespero provocado pela luta contra o pecado original, o desespero provocado pelas consequências do pecado original e o desespero de desesperadamente querer voltar-se para Deus, mediante arrependimento, o que para Kierkegaard é o ideal. Porém, o que deveria constituir o projeto de vida de cada um é a busca do real. Esses conceitos podem ser entendidos como relação do eu com o mundo. A angústia é o sentimento do possível, a condição existencial gerada pela “angústia da liberdade”, ou seja, das infinitas possibilidades da existência. Em seu propósito, ele aprofunda os estádios antropológicos (estético, ético e religioso), asseverando que o pecado hereditário é causa de angústia no contexto dos vários estádios existenciais. Discute a relação da ética com a dogmática, como ele próprio afirma:

Que a natureza humana tem de ser tal que ela torne o pecado possível é totalmente verdadeiro, do ponto de vista psicológico, mas querer fazer dessa possibilidade do pecado a sua realidade efetiva provoca indignação na Ética e soa como uma blasfêmia para a Dogmática; pois a liberdade nunca é possível; logo que ela o é, é real, no mesmo sentido como se disse numa filosofia mais antiga que, se a existência de Deus é possível, ela é necessária (KIERKEGAARD, 2010, p. 24).

Esta pesquisa contempla, em uma primeira instância, a filosofia kierkegaardiana da liberdade, procurando estabelecer a fundamentação teórica por meio da investigação da Filosofia de Liberdade desenvolvida a partir do *Conceito de Angústia*, seguindo o caminho das implicações indicadas pelo desenvolvimento do conceito de liberdade. Desse modo, pois, procurou-se chegar à questão da garantia de liberdade humana em relação ao outro, estudando as questões ligadas ao seu desenvolvimento; e o que é possível verificar acerca das verdadeiras implicações éticas da Filosofia de Liberdade e,

finalmente, a angústia de *liberdade de consciência* como uma questão conclusiva da ética desenvolvida por Kierkegaard.

Em um segundo momento, foi elaborada a definição do conceito de liberdade de consciência. Nesse ponto, é descrita e explicada a questão da liberdade humana em relação ao outro, a partir da ética da liberdade kierkegaardiana.

E, finalmente, realizou-se a busca no sentido de investigar as implicações éticas da Filosofia da Liberdade estabelecidas pelo desdobramento teórico do conceito de liberdade, esclarecendo o significado, sua contextualização e importância para a sociedade pós-moderna, na tentativa de entender o que Kierkegaard quis significar ao utilizar as fórmulas: “angústia”, “desespero” e “ironia”¹³ em conexão com a liberdade.

Esta investigação privilegia a pesquisa teórica a partir do livro *O Conceito de Angústia*, de Kierkegaard, como afirmado anteriormente, em que o autor admite como fundamento filosófico o existencialismo cristão, adotando a cosmovisão kierkegaardiana a partir de sua inquietação relacionada com o pecado original, com o qual ele trabalha a queda do homem e a angústia gerada pela constante busca de reconciliação, que ele chama de “salto da fé”¹⁴. Com esta visão, propõe-se sugerir possíveis soluções para o problema, utilizando-se, também, da contribuição dos comentadores de Kierkegaard, além de experiências contextualizada e outros pressupostos que, porventura, possam nortear os pensamentos do autor dessa dissertação ao discutir o assunto.

A pesquisa parte do princípio dedutivo em torno de embasamentos teóricos na concepção do conceito de liberdade em Kierkegaard e espera-se contribuir para o aprofundamento do tema, ao detectar o postulado histórico no qual a liberdade se realiza, procurando demonstrar que esse caminho e essa inquietação é o que gera a angústia e desemboca na plena realização da liberdade do ser humano em Deus; outorgando benefícios ao outro, como semelhante de fato e de direito, tendo em vista o desfecho do estudo.

¹³ Tema amplamente discutido em sua primeira obra, tese de doutorado em Teologia na Universidade de Copenhague, Kierkegaard (1841) trata da “ironia socrática” em que faz clara identificação com a relação do crente com Cristo; o cristianismo ideal ou autêntico, como ele costuma confrontar com o que ele chamou de “cristandade” ou cristianismo sem Cristo – sua constante crítica ao cristianismo praticado em sua época.

¹⁴ “Salto da fé” é uma expressão utilizada para explicar a ruptura do estágio ético para o estágio religioso da existência, na filosofia de Søren Kierkegaard.

A execução deste trabalho exigiu a análise textual, por meio da leitura investigativa e interpretativa a partir da obra *O Conceito de Angústia* (2010); além da leitura e análise de outras obras do autor e de outros que também se debruçaram sobre o assunto, rumo à fundamentação do tema objeto desta dissertação.

1 FILOSOFIA DA LIBERDADE A PARTIR DA OBRA “CONCEITO DE ANGÚSTIA”

1.1 Fundamentação do pensamento de Kierkegaard

O pensamento de Kierkegaard pode ser entendido a partir de sua própria existência, cuja vida exerceu profunda influência no desenvolvimento de seu pensamento. As inquietações e angústias que o acompanharam estão expressas em todo o seu pensamento e explicitadas em suas obras. Como sétimo filho de um casamento que já durava muitos anos – nasceu em 1813, quando o pai, rico comerciante de Copenhague, tinha 56 e a mãe 44 –, chamava a si mesmo de "filho da velhice" e teria seguido a carreira de pastor caso não houvesse se revelado um estudante indisciplinado e boêmio. Trocou a Universidade de Copenhague, onde entrara em 1830 para estudar Filosofia e Teologia, pelos cafés da cidade, os teatros, a vida social. Foi só em 1837, com a morte do pai e o relacionamento com Regina Oslen (de quem se tornaria noivo em 1840), que sua vida mudou. O noivado, em particular, exerceria uma influência decisiva em sua obra. A partir daí seus textos tornaram-se mais profundos e seu pensamento, mais religioso. Também em 1840 ele conclui o curso de Teologia, e um ano depois apresentava *Sobre o Conceito de Ironia*, sua tese de doutorado. Mas em vez de pastor e pai de família, Kierkegaard preferiu se encolher na solidão, pois, para ele, essa era a única maneira de vivenciar sua fé. Rompido o noivado, viajou, ainda em 1841, para a Alemanha, com o propósito de participar dos cursos de Schelling, de onde esboça alguns de seus textos mais importantes. A crise vivida por um homem que, ao optar pelo compromisso radical com a transcendência, descobre a necessidade da solidão e do distanciamento mundano, encontra-se em seus *Diários*.

Em vista disso, seu pensamento deve ser fundamentado por meio da apreensão do conteúdo de suas obras, que são vastíssimas. Embora seja razoavelmente prolixo em suas obras, Kierkegaard admite não ser exaustivo, nem “dono da verdade”, em qualquer

assunto, reconhecendo a *liberdade de consciência* de qualquer um que se propuser a escrever acerca do tema sobre o qual ele se debruçara para investigar, visando como produto um livro (um dos mais utilizados meios de expressão, como propõe Salomão ao afirmar que “não há limites para fazer livros”¹⁵). Com efeito, em Kierkegaard a liberdade diz respeito à liberdade que o indivíduo tem de formar sua própria consciência, mediante suas fontes e experiências, cujo conteúdo passa a fazer parte de seu modo de pensar, de seu estilo de vida, o que leva Kierkegaard propor, logo de início, que não se deve coibir a alguém o discutir um tema comum do seu próprio ponto de vista, ao tentar, por exemplo, escrever um livro. Nesse sentido, ele libera (embora não haja essa autoridade humana) a consciência alheia, ao considerar a opinião de outros:

Segundo o meu conceito, quem quiser escrever um livro fará bem em pensar de vários modos a respeito do tema sobre o qual quer escrever. Também não fará mal se, tanto quanto possível, tomar conhecimento do que já foi escrito sobre o mesmo tema. Se por acaso no caminho encontrar um indivíduo que já tratou exaustivamente e satisfatoriamente um ou outro aspecto, fará bem em se alegrar, assim como o amigo do noivo o faz quando está presente e ouve a voz do noivo. Se fizer isto no maior silêncio e com a euforia apaixonada do enamorado que busca sempre a solidão, nada mais lhe faltará. Que escreva, pois, o livro de uma penada, como o pássaro canta sua canção, e, se houver alguém que daí retira proveito ou alegria, quanto mais, tanto melhor; que o publique, então, sem cuidados e preocupações, em atribuir-se tanta importância, como se estivesse dando uma conclusão para todas as coisas ou como se todas as gerações da terra fossem abençoadas com esse livro (KIERKEGAARD, 2010, p. 9).

Dito isso, ele prossegue em declarada modéstia: “no que toca a minha humilde pessoa, confesso com toda a sinceridade que como autor sou um rei sem terra, mas também, em temor e muito tremor,¹⁶ um autor sem qualquer pretensão”, (KIERKEGAARD, 2010, p. 10).

Sua primeira obra é uma tese de Doutorado em Teologia, defendida em setembro de 1841, com o título de *Conceito de Ironia – profundamente relacionada a*

¹⁵ Eclesiastes 12.12 (Tradução do Hebraico e do Grego por João Ferreira de Almeida – Edição Revista e Atualizada, 1969).

¹⁶ Essa é uma terminologia constante nas Escrituras que expressa a reverência do crente diante do onipotência e santidade de Deus, na angústia do desejar agradá-lo, reconhecendo sua impotência, mas ao mesmo tempo confiando na graça, pela qual de modo muito positivo ele espera alcançar o alvo e conseguir, finalmente, realizar a vontade de Deus durante o tempo que lhe resta na Terra. Conceito verificado nas obras de Santo Agostinho, não nas mesmas palavras utilizadas por Paulo (Ep. Filipenses 2.12) e em Kierkegaard, mas em palavras com sentido semelhante como as da primeira página de sua obra, *Confissões*, ao citar o Salmo 95: “Sois grande, Senhor, e infinitamente digno de ser louvado” e suas últimas palavras no Livro I (1999).

Sócrates. Em 1843 escreve *Enten, Eller (A alternativa)*; nessa obra, encontra-se o *Diário de um sedutor*. O interessante, nessa obra, é a circunstância em que foi produzida. Em sua estada em Berlim, participou de um curso oferecido por Schelling; após o qual, voltou, segundo relata (em coautoria com Almeida) Almeida e Valls:

Com uma obra de mais de 600 páginas, em dois volumes, um sobre estética e outro sobre ética. O primeiro apresenta uma visão de vida hiper-romântica [...], *O diário do sedutor*. O segundo inaugura a carreira de um célebre ético, juiz de instrução, bem casado e bem instalado em suas convicções éticas, religiosas, cristãs: Guilherme, um de seus pseudônimos. O título da obra, no original *Enten/Eller*, que quer dizer “ou-ou”, pode ser traduzido como *A Alternativa* (ALMEIDA e VALLS, 2007, p. 15).

Neste mesmo ano de 1843 publica *Temor e Tremor*. Obra que é considerada por alguns a mais profunda¹⁷, na qual comenta a história de Abraão, disposto a sacrificar seu filho Isaac em obediência à ordem de Deus. Ao mesmo tempo aparece *Repetição*, que trata do tempo e da felicidade. Em 1844, escreve *As Migalhas Filosóficas*, que trabalha o paradoxo da fé. Em 1844, escreve *O Conceito de Angústia*, sobre o pecado, enquanto supõe a angústia da livre escolha dentre as possibilidades. Em 1845 – *Os estágios nos Caminhos da Vida* – na qual inclui *O Banquete* (diálogo platônico), e *Culpável e não Culpável*. Em 1846, *Post-Scriptum às Migalhas filosóficas*. Em 1849, *O Tratado de Desespero* (reflexão sobre o pecado), traduzido também como *A Doença Mortal*. Seu último livro, *A Escola do Cristianismo*, é uma crítica à igreja. Nessa obra, o autor se posiciona contra um teólogo chamado Hans Martensen, e contra o Bispo Mynster. Em maio de 1855, funda o Jornal *O Instante*.

Todas estas obras são publicadas com pseudônimos como Victor Eremita, Johannes de Silentio, Climacus e outros. Estes pseudônimos possivelmente foram utilizados como proteção em sua polêmica com o bispo da Igreja Luterana. Neste mesmo período, Kierkegaard também publica mais de 24 discursos com seu próprio nome. Apesar de seus pseudônimos, a obra de Kierkegaard se torna célebre à medida que se descobriu a importância de sua filosofia que, de acordo como a maioria dos comentadores, como Valls (2007) e Paulo (2009), deu-se muito tardiamente. Outra

¹⁷Dentre os quais eu, autor desta dissertação, me incluo, por ser a obra em que ele não somente esclarece a importância do “salto da fé” e do estágio religioso; além de ser uma mensagem a Regine, na esperança de reatar o noivado com ela.

característica marcante em sua obra é o fato de seu caráter ser juntamente impresso com suas obras.

O final de sua vida se tornou bastante conturbado em virtude das constantes polêmicas com os representantes da igreja oficial. Em 02 de outubro de 1855, se sente mal na rua e é levado ao hospital. Internado, rejeita tomar a Ceia do Senhor das mãos de um dos oficiantes da igreja estatal dinamarquesa, que à época de Kierkegaard era a Luterana, afirmando que os pastores são apenas funcionários de uma instituição e não são testemunhas do cristianismo. É certo, de acordo com Neto (2012)¹⁸, que Kierkegaard queria tomar a Ceia, mas esta não poderia vir das mãos de um clérigo, antes queria que fosse ministrada pelas mãos de um leigo. Kierkegaard mantinha uma boa relação com Deus, conforme escreve em *Pontos de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, apesar de tudo¹⁹:

Assim, ao longo de toda a minha carreira literária, tive constantemente necessidade do auxílio de Deus, a fim de desempenhar o meu trabalho [...] a o momento pressentia que, muito longe de seu próprio desempenhar o papel do Senhor, um outro era o meu mestre; compreendi-o com temor e tremor, quando me fez sentir a sua onipotência e o meu nada. [...] Nunca cortei com o cristianismo e nunca o reneguei; nunca pensei em atacá-lo; não, desde o tempo em pude pensar com o uso das minhas forças, resolvera firmemente tudo fazer para defender ou, em todo o caso, para apresentá-lo sob forma verdadeira; porque já muito cedo, graças à minha educação, fui capaz de me convencer da raridade de uma exposição fiel. [...] Amei assim o cristianismo de uma certa maneira [...] tornei-me poeta; mas, com os meus antecedentes religiosos, com o meu caráter expressamente religioso, [...] a ocasião de um despertar religioso, de tal modo que, no sentido mais categórico, acabei por conceber a minha vida na esfera do religioso (KIERKEGAARD, 1986, p. 68, 73, 77).

Emilio Boesem, um amigo que o assistia no hospital, escreve por Kierkegaard uma palavra de despedida dizendo como foi sua vida de solidão e seu destino e, de acordo com um comentador, um sobrinho fez a leitura de uma passagem bíblica, em Apocalipse 3.14-16 (BLANC, 2003, p. 46). Em 11 de novembro de 1855, morre aos 42 anos de idade. Depois de sua morte, a igreja Luterana tentou apropriar-se de seu corpo (apesar de em toda sua vida ter negado a religião oficial), porém os jovens dinamarqueses interpuseram, não o permitindo.

¹⁸ Ideia extraída do artigo de Antonio Garcia Neto no site <http://antonio-garcianeto.wordpress.com>, de 16/12/2012, intitulado “Quem foi Søren Aabye Kierkegaard. Acesso em 23 de março de 2013.

¹⁹ Sua relação era realmente extremamente tensa, mas com a igreja estatal, luterana e com os seus líderes, por razões, já bastante esclarecidas nas páginas desta dissertação.

No centro do pensamento de Kierkegaard encontra-se o conceito de estádios como possibilidade de existência e liberdade. Todo o pensamento de Kierkegaard é desenvolvido a partir do seu íntimo, de sua inquietação com o modo de vida do indivíduo em sua existência. Embora tenha experimentado os valores da tradição ou da “moda” filosófica de seu tempo é, sobretudo, em sua existência que Kierkegaard encontra elementos considerados importantes para lançar as bases de sua filosofia. Com uma vida conturbada desde a infância, como ele próprio afirma: “Comecei pela reflexão: não adquiri um pouco com a idade: sou reflexão do princípio ao fim” (KIERKEGAARD, 1986, p. 75); mas com grandes alternativas, tendo como resultado de seu pensamento uma filosofia peculiar, muito mais de acordo com suas próprias experiências e inquietações (“é preciso duvidar de tudo”), do que com os outros sistemas anteriores. Sua principal influência parte de um conceito amplamente utilizado por Sócrates: a *ironia*, uma vez Kierkegaard considera Sócrates, segundo Mesnard, o “precursor e patrono da filosofia da existência” (MESNARD, 2003, p.17).

Possuía, ao mesmo tempo, profundos conhecimentos de Filosofia e Teologia²⁰, por isso era sempre levado a aprofundar seus estudos teológicos. Assim, sua filosofia tem como pano de fundo a Teologia. Sempre se via às voltas com a Teologia. A linha divisória entre Filosofia e Teologia em Kierkegaard é muito tênue, como afirma Farago (2006, p. 18): “Também será fora de propósito separar aquilo que, na obra de Kierkegaard, pertence à área da teologia, da filosofia”. A Teologia é, por assim dizer, sua nave mãe, à qual sempre retorna para abastecer sua aeronave filosófica profundamente influenciada por Sócrates, a quem considerava, em certa medida, semelhante a Jesus Cristo. No campo intelectual, Kierkegaard era um profundo conhecedor de obras clássicas. Entre as fontes que o influenciava estavam as belas-artes, a Filosofia Clássica e a Moderna. Pode-se perceber na obra de Kierkegaard um pensamento reflexivo bastante abrangente, fruto desta sua diversidade de fontes, de tal maneira que Hannah Arendt o tem na conta de quem mais compreendeu a universalidade da dúvida cartesiana, ao afirmar que

²⁰ Sua teologia, embora se referindo constante a Sócrates em sua tese de doutorado, era marcada por uma constante busca para explicar as Escrituras na sua relação com a existência humana. Isto é facilmente verificado nas obras religiosas como *Temor e Tremor*; *Conceito de Angústia*, onde ele discute abertamente que o pecado não pode ser explicado por nenhuma ciência, mas pela dogmática e pela pregação (*Ponto de Vista Explicativo*).

Talvez ninguém tenha explorado suas verdadeiras dimensões com maior honestidade que Kierkegaard, quando este se lançou – não da razão, como ele julgava, mas da dúvida – a crença, levando assim a dúvida para o próprio cerne da religião moderna. Toda esta abrangência tem o objetivo de confrontar as ideias, os fatos, as experiências à luz do cristianismo que, para ele, é uma consciência moderna (ARENDT, 2009, p. 287).

Toda esta abrangência tem o objetivo de confrontar as ideias, os fatos, as experiências à do cristianismo que, para Kierkegaard, é uma consciência moderna. Por isso, seu pensamento gira em torno de três conceitos inerentes a ele mesmo – trata-se de uma projeção de seu íntimo, relacionada com suas próprias experiências, o que ele denomina de estádios da existência (Estádios no caminho da vida), dos quais derivam sua ética de liberdade. Este princípio busca entender o sentido da vida a partir das determinações existenciais elaboradas para explicar o caráter humano e os modos de vida do indivíduo, os quais constituem padrões e princípios antagônicos. Procurar entender os três estádios, e ao mesmo tempo procurar entender a base da filosofia kierkegaardiana que explica o sentido da vida, é, de fato, verificar se a vida, realmente, tem sentido para o indivíduo a partir do conceito de “estádios”.

A noção de estádios, elaborada por Kierkegaard, traz a lume os fundamentos de sua filosofia. Estudos biográficos (*stilus vitae*) do autor revelam que ele desenvolveu sua filosofia (com a finalidade de compreender o significado da existência) em meio à diversificada experiência a partir da criação paterna, da convivência com a igreja de seu tempo, em sua religiosidade, bem como de sua ânsia por liberdade e de sua posição diante do casamento e do ministério. Todas essas coisas juntas definem a importância do conceito de estádios, além de servir de campo por onde se começa a entender Kierkegaard.

Sua filosofia baseia-se em sua cultura incomum e nos complexos sentimentais profundos, ou seja, a partir de si e de seus problemas Kierkegaard quer encontrar uma explicação para a sua vida. Porém, não bastava, para ele, analisar o conteúdo da consciência para se encontrar ali uma filosofia da existência; tem-se, também, que ter ideias; e entre as ideias, estabelecer uma *dialética*. É por meio desta dialética que ele percebe os *estádios da existência*: estágio *estético*, estágio *ético* e estágio *religioso*.

O conceito de estádios deve ser visto, primeiramente, em termos de possibilidades existenciais. Também muitas vezes denominado “doutrina”, foi também chamado por outros títulos como “Estádios da vida”, “Esferas da existência”; todos com o sentido de “etapas”, “percurso”. De acordo com comentadores, nos primeiros escritos e nos diários, é revelado que, por muito tempo, Kierkegaard procurava os princípios condutores sob os quais pudesse organizar seus estudos literários, suas extensas observações sobre os caracteres humanos e as lições de sua própria vida:

Inicialmente ele usou os termos “estágios” e “esferas” indistintamente para qualquer campo da atividade humana, como os interesses políticos ou militares. Mas gradualmente, passou a reservar estes termos em seu sentido técnico e pleno de significado, para os compromissos fundamentais e os ideais organizadores que estão ao alcance do homem (COLLINS, 1986, p. 57).

1.2 O conceito de *estádio* como fundamento da filosofia de Kierkegaard é estabelecido por suas relações com outros conceitos

O primeiro estágio proposto por Kierkegaard é o *Estádio Estético*. Para Kierkegaard, este era o estágio pelo qual se assume a subjetividade. Na visão do filósofo dinamarquês, este estágio era composto de certos valores oriundos do *romantismo* e era a maneira principal de vida de muitos de seus contemporâneos. Este estágio pode parecer, inicialmente, de difícil distinção. Em sua análise mais próxima de alguns personagens das obras filosóficas e clássicas, Kierkegaard demonstra esta diversidade, pois seus heróis podem ser desde Alcebíades até muitos outros pretendentes que expressaram este valor na forma de várias possibilidades, passando pelas fábulas audaciosas e sedutores insaciáveis como a do lendário Dom Juan, que representa a força irresistível da paixão. Essa abordagem que Kierkegaard faz para definir o caráter dos estetas carrega um traço comum: *o desejo*. Um conceito que poderia passar pela satisfação sentimental, material, podendo, em determinadas circunstâncias, chegar ao desejo erótico que, segundo um comentador, torna-se “uma ambição totalitária [...]”

particularmente, bem compreendida pelos filósofos gregos e pelos poetas românticos” (MESNARD, 2003, p. 26).

Esse estágio é desenvolvido na filosofia de Kierkegaard sob a autoridade de sua própria experiência, pois no período que sucede à morte de seu pai ele se entregou a essa forma de vida estética, contrariando, de certo modo, seu estilo de vida original. Entretanto, a partir do momento em que sente em seu coração a carência (vazio natural subjacente à existência estética) de uma vida feliz, tornar-se-á um forte opositor de tal princípio e algumas de suas obras, como “O Banquete”, irão claramente fazer transparecer isso, como sustenta Mesnard (2003, p. 27):

Mas à medida que se afastam no coração de Kierkegaard a esperança de um donjuanismo pessoal e a possibilidade de uma vida erótica normal, a crítica do estágio estético não para de se manifestar. Ao nível de sua segunda grande obra, “As Etapas no Caminho da Vida”, esta crítica exprimir-se-á sob a forma de um diálogo, “O Banquete”, onde os diversos interlocutores se esforçam por depreciar as pretensões excessivas do erotismo estético. A crítica mais hábil incidirá sobre o objetivo real perseguido pelo erótico: a paixão amorosa coloca o todo do homem numa relação ridícula com esse ser fantasioso e desprovido de interesse real que chama mulher, e suprime ao mesmo tempo o que constituía o valor mesmo da atitude estética, a atividade do pensamento .

Kierkegaard, então, reconhece que esse tipo de existência não proporciona realização àquele que lhe dedica a vida. Também percebeu que neste estágio os objetivos não são claros e se perdem por não haver satisfação. É então, que se pode perguntar: “Quem é feliz realmente?” De modo que aqueles que buscam o prazer são os mais felizes? Ao que parece, serão aqueles que não experimentaram felicidade alguma. Assim, ele não via nenhuma vantagem na sedução²¹, nem para aquele que, investido desse desejo, se torna vítima de aborrecimentos, que se afunda no “mal do século”²², nem para as mulheres, vítimas da sedução, a qual não lhes traz senão a instabilidade e até a infelicidade. É por isso que, em uma de suas obras, ele se refere a três heroínas descritas como “noivas do sofrimento” (KIERKEGAARD, 1998, p. 37). Uma se chama Elvira, a qual devotou toda a sua vida à execração amorosa de Dom Juan, a outra,

²¹ Sedução é um conceito muito explorado por Kierkegaard na obra puramente estética que leva o mesmo nome, *Diário de um Sedutor*, no qual se refere a uma paixão que é projetada para a conquista de mulheres, o que Kierkegaard faz severa crítica, ao destacar o sofrimento de três mulheres fictícias, por serem usadas pelos sedutores, com destaque para Dom Juan como protótipo dessa categoria.

²² Característica primordial do Romantismo – cuja influência marca as obras de Kierkegaard, pela qual os estéticos desenvolvem seu estilo de vida (<http://www.brasilecola.com/literatura/caracteristicas-romantismo.htm>).

Margarida, cuja inocência enganada redundou em loucura; por fim, Marie Beaumarchais, a quem a partida de Clavigo aniquila.

Em segundo lugar, o *Estádio Ético*. Esse estádio se estabelece mais facilmente pelo sentido que carrega sua definição. É o estádio, essencialmente, caracterizado por uma vida marcada pela busca de tornar-se mais e mais coerente com as normas morais. Assim, em sua obra *Ou isso Ou aquilo (Enten Eller)* Kierkegaard apresenta o estádio ético, sucessor do primeiro, o estético, em que ele propõe o abandono dos prazeres e gostos pessoais por haver encontrado nas leis morais de condutas universais uma proposta melhor de existência subjetiva.

Conjugado com esse postulado encontra-se a ideia de que esse estádio serve como instrumento que restringe o comportamento humano e pode ser um guia para a racionalidade. A moral leva o indivíduo a aceitar suas limitações, de modo que a individualidade, embora seja real, interage com o universal, e propõe a liberdade.

É nesse estilo de vida que se instala a consciência de vida ética, na qual começa a aparecer, no pensamento de Kierkegaard, sua traumática experiência amorosa e sua dificuldade em entender e relacionar-se ao assumir um compromisso ético como o casamento. Pois ele vê na manutenção da vida conjugal a característica essencial da ética, a qual ele renunciou, pois acreditava que seria pessoalmente incapaz de, nesse estado, alcançar a plena realização, que somente será possível no estádio religioso. Por essa razão, Kierkegaard vê no casamento um risco necessário para a vida ética, por ser a única forma de se atingir tal estilo de vida cuja manutenção é carregada de moralidade. E assim, somente aliado à ajuda de Deus, o homem é capaz de sustentar a forma de vida moral pretendida pelo estádio ético. Isso se explica no fato de Kierkegaard ter plena consciência de que “a Ética nunca é simples observadora – antes acusa, julga”, por isso ele acreditava que o casamento seria um fardo muito pesado para ele, que era muito afeito à reflexão solitária.

O terceiro estádio é o *Estádio Religioso*. Para Kierkegaard, o estádio ético, representado especialmente pelo casamento, não consiste na única realidade subjetiva do homem, havendo a possibilidade de uma solução excepcional: renunciar à vida conjugal por uma vocação religiosa, a qual lhe possibilita atingir um estádio de existência superior à de um marido mais perfeito. Estabelece, então, o *estádio religioso*.

Kierkegaard foi, desde sua infância, conduzido pela família na prática religiosa; convívio que sempre esteve presente em sua vida como uma fonte de inspiração e um espaço de reflexão e existência. A religiosidade pessoal do filósofo é composta por duas realidades: por um lado, o cristianismo com seus dogmas e seus paradoxos; por outro lado, a tensão psicológica com que ele e sua família recebem estes dogmas e paradoxos do cristianismo em meio aos problemas existenciais profundos e traumáticos, os quais justificam os temas constantes em suas obras: angústia, doença, desespero, temor e tremor.

A influência da religião em sua vida estará sempre presente em sua obra. Desde o início, ele deixa claro que se trata de um autor religioso²³. Neste sentido, a obra *Tremor e Temor* torna-se um bom exemplo para sua introdução ao mundo religioso. É uma obra escrita em momento de algum otimismo por parte do autor. Seu objetivo é mostrar, por meio do sacrifício de Abraão, que o estágio ético não é absoluto, pelo contrário, fica até ofuscado diante de exigências superiores do estágio religioso. O autor então argumenta que Abraão não hesitou em sacrificar Isaac e que este desprendimento foi exatamente motivado pela expectativa de que seu filho lhe seria restituído – crendo ele na ressurreição do filho da promessa. Pretendia Kierkegaard, com isso, emprestar alguma semelhança com suas renúncias, como a do casamento com Regina Olsen, por exemplo, e posterior recuperação de Isaac por Abraão? A resposta a este questionamento é a plausível elevação de Kierkegaard ao plano da fé como o fez Abraão, como se percebe ao longo de sua vida, embora admita que “se tivesse fé não teria deixado Regina”²⁴. Dessa forma, percebe-se que o estágio religioso parece muito mais marcado pela subjetividade²⁵ dos outros, dada a sua estreita relação com a crença de Kierkegaard, segundo a qual “a subjetividade é a verdade”²⁶.

A subjetividade mostra-se profunda no estágio religioso, em que a prática da devoção a Deus não é aparente, mas é comunicada por meio do silêncio (ideia implícita

²³ Ele é enfático em afirmar isso no capítulo II de *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Escritor* (1841), embora ele não negue que teve uma fase de sua vida que abarca diversas formas de existência.

²⁴ Diário t. I, p. 280 apud FARAGO, p. 50.

²⁵ Este é um conceito importante na Filosofia. A palavra tem origem no latim *sub-jectum* que, literalmente significa “o que está lançado em baixo”, isto é, escondido; refere-se à interioridade do indivíduo, na qual se fundamenta a visão de mundo, sobre a qual ele edifica a reflexão, no exercício de suas faculdades.

²⁶ *Post-scriptum* citado por Almeida e Valls, p. 20.

no título por meio do pseudônimo *Johanes de Silentio* que provém desta relação). É por esse meio que percebemos que os dois primeiros estádios são mais populares do que o terceiro, devido ao caráter humanista do estádio estético por ser agradável e do ético por ser um desafio do dever e demandar disciplina. Kierkegaard entendia que os estádios estéticos e éticos não podiam existir sem o estádio religioso. Em outras palavras, o religioso devia estar presente tanto no estético quanto no ético, de modo a equilibrá-los, ou melhor, dar sentido à existência, pois a subjetividade está na relação do indivíduo com o Absoluto e é n'Ele que o homem encontra forças para cumprir a ética ordenada pelo Absoluto. Todavia, o estádio religioso só ocorre em consequência e a partir da desordem dos estádios inferiores, criando a possibilidade de encontrar a realidade superior por meio da vida religiosa²⁷.

Entretanto, apesar de a vida religiosa ser consequência dos dois primeiros estádios, requer-se por ela uma decisão individual, subjetiva. Kierkegaard entende que teve que fazer uma escolha, muito clara, pela vida religiosa. Entre as várias vocações que estavam diante de si, ele escolheu a vida religiosa, que para o filósofo torna-se a forma de vida mais difícil, entre outras coisas, por ser marcada pela *solidão* e pelo olhar atento de Deus. Foi então que Kierkegaard foi conduzido a uma crise com os oficiais da Igreja Luterana (Igreja oficial da Dinamarca). O filósofo compreendeu que acontecia em seu tempo a *descristianização* do mundo. Sua luta solitária, contra pastores e bispos, oficiais preocupados com suas carreiras eclesiásticas, aumentará o seu sofrimento e o fará alvo das chacotas populares, aumentando, a cada dia, a sua solidão.

A solidão no sofrimento torna-se o centro da meditação de Kierkegaard. A partir da solidão e do sofrimento ele desenvolve o sentido da subjetividade e da existência que vem do seu interior. Na luta contra o luteranismo oficial, desenvolve um sistema religioso doloroso que se diferencia em muito da religião que se praticava. O hegelianismo, que outrora o influenciara, é agora alvo de duras críticas. Ele não aceitava a aproximação da Igreja com o racionalismo de Hegel. Kierkegaard aponta para o erro no âmbito religioso, pois segundo ele não havia qualquer compatibilidade entre o

²⁷ Uma melhor explicação dessa questão pode ser fornecida pelo próprio Kierkegaard quando escreve em o *Conceito de Angústia* que a “Ética nunca é uma simples observadora – antes acusa, julga e age” (2010, p. 24), ou seja, a ética, como uma lei, somente exige, mas não facilita o cumprimento moral previsto por ela; Entretanto, é importante como modo de vida, desde que potencializada pela graça latente no estádio religioso.

cristianismo como um momento histórico que se devia ultrapassar, conforme o pensamento característico do romantismo hegeliano. Não, o cristianismo não pode ser considerado apenas como um acontecimento histórico; o cristianismo é relativo ao sujeito, ao indivíduo na contemporaneidade, situado simultaneamente no tempo e na eternidade, pois “a relação com o Absoluto somente pode ocorrer em um tempo – o presente” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 57).

Nesse raciocínio, é importante destacar a universalidade e a individualidade (liberdade) da doutrina dos três estádios da existência. Do ponto de vista da universalidade e da individualidade da doutrina da existência, sabemos que há, segundo Kierkegaard, realmente três estádios no caminho da vida – o estético, o ético e o religioso – uma doutrina Kierkegaardiana de maior influência e a contribuição, agora²⁸, muito mais reconhecida entre os estudantes e pesquisadores de Filosofia. A doutrina é claramente expressa em sua última obra puramente estética, na primeira parte de sua obra *Estádios no caminho da vida*²⁹ (1845); mas realiza uma análise mais acurada no *Post-scriptum* (1846), o que veio lhe servir como tricotomia útil no fragor da batalha que travou em seus últimos anos. É sua maneira de enunciar a eleição básica com a qual se defronta o indivíduo concreto em sua busca por uma madura possessão própria. São os determinantes existenciais do caráter humano, os modos de vida gerais que servem como padrões e princípios antagônicos. Ao redor desta divisão tripartida (estético, ético e religioso), Kierkegaard organiza todos os argumentos. Seus estudos filosóficos e religiosos posteriores pressupõem que esta primeira análise dos motivos centrais do homem é sólida e pode aplicar-se para além de seu contexto estético.

O tema dos três estádios permeia toda a obra do autor, mas é principalmente em *Ou um, Ou outro, A Alternativa*, publicada em 1843, em que são apresentados o estágio estético e o estágio ético. No entanto, as obras nas quais o pensador dinamarquês expõe com maior ênfase o estágio religioso é *Temor e tremor* (1843) e *Os estádios no Caminho da Vida* (1845). Entretanto, em todas as suas obras ele se empenha na busca

²⁸ Diz-se “agora”, porque a filosofia de Kierkegaard era desconhecida até 1937. Somente a partir daí é que suas obras começaram a ser disseminadas no Brasil. Com a iniciativa de um professor de Curitiba, Ernani Reichmann, se realizaram traduções de várias de suas obras desde então.

²⁹ Na língua dinamarquesa: *Stadier Pa Livets Vej*. O livro foi escrito (de acordo com FARAGO, 2006, p. 24) como uma continuação da obra *Ou isso, ou aquilo*: um fragmento de Vida, (em que Kierkegaard trata apenas dos estádios estético e ético), como complemento à filosofia da existência, a consideração do estágio religioso.

por explicar a superioridade de um estágio sobre o outro; especialmente o estágio religioso, sempre levando em conta os termos do cristianismo, conforme ele é elaborado nas Escrituras, de modo que os personagens bíblicos se tornam exemplos dos valores exigidos na posição pessoal em relação ao cristianismo. Kierkegaard fica especialmente intrigado com o modo distorcido com o qual as pessoas de sua época entendiam o que é ser cristão – ele se preocupava intensamente com o conceito de ser um cristão autêntico: não como uma mera declaração de fé em certas doutrinas cristãs, mas em viver como Cristo viveu. Para ele, ser cristão é viver a vida de Cristo e isso inclui sofrimento, angústia, temor e tremor. Por isso mesmo ele fazia nítida distinção entre cristianismo e cristandade. Tinha zelo e amor por aqueles que estavam em profunda ilusão, por isso ele deseja que esses cristãos que se consideram religiosos (mas vivendo como estetas) efetuem também “o salto” para a verdadeira fé cristã, se desvencilhando da ilusão na qual incorrem. Como Kierkegaard (1986, p. 43) argumenta:

Supondo que a cristandade é uma imensa ilusão e que a massa dos que se dizem cristãos vivem nessa quimera, há então toda a aparência de que a ilusão de que falamos seja muito geral. Mas complica-se com a idéia imaginária de que se é cristão. A vida decorre nas categorias estéticas, e se porventura se pensa no cristianismo, adia-se a questão e fica-se absolutamente tranquilo porque, diz-se, no fundo, sou cristão. É indubitável que se encontram na cristandade pessoas que levam uma vida tão sensual com a do pagão mais sensual, e mais sensual ainda devido à sua maldita certeza de, no fundo serem cristãos. Mas adia-se o mais possível a decisão de se tornar cristão, e até se acrescenta ainda um obstáculo; porque se tem como ponto de honra continuar jovem, enquanto se puder, para se refugiar na religiosidade e no cristianismo apenas quando se fizer velho; e há tanta dificuldade em confessar que se envelheceu! (KIERKEGAARD, 1986, p. 43).

Apesar de haver lido Schleiermacher sobre as decisões vitais e seu estudo cuidadoso da dialética hegeliana sobre os diversos tipos de espíritos, Kierkegaard não extraiu sua tríplice divisão destas fontes, mas foi impulsionado por sua reflexão sobre sua própria existência. Esta origem nos alerta para não generalizar a doutrina das três esferas para além das circunstâncias históricas que caracterizaram a vida do pensador de Copenhague. Com efeito, inicialmente, ele usou os termos “estádio” e “esfera” para campos distintos da ação individual, como, por exemplo, atividades políticas ou militares; mas foi gradativamente, por meio de suas obras e em cada fase de sua vida, desenvolvendo significados mais complexos e abrangentes relacionados com os

compromissos fundamentais e ideais organizadores ao alcance do ser humano. Assim, estabeleceu definitivamente o que se tornou o título de sua obra *Estádios no Caminho da Vida* (1845). Essa obra é tida por muitos como a mais completa sobre o tema, por tratar em conjunto dos três estádios, colocando um em contraposição com o outro, para alcançar a definição do melhor estádio da vida, a qual deve ser intensamente buscada pelo indivíduo, de modo a justificar sua existência e a angústia inerente à presença do pecado.

1.2.1 A relação entre os estádios e a subjetividade

Kierkegaard é um dos raros filósofos que projetou sua própria vida no desenvolvimento de suas obras. Suas inquietações e angústias estão expressas em seus textos, incluindo a relação de angústia e sofrimento que ele manteve com o cristianismo – herança de um pai³⁰ extremamente religioso, que cultuava de maneira rígida os princípios do protestantismo dinamarquês, religião do Estado. Sua *praxis* existencial refletiu em sua teoria dos estádios no caminho da vida. Para Kierkegaard, a existência perpassa, inevitavelmente, pela escolha individual dos três estádios durante a vida. Ele próprio vivenciou cada um deles, embora ele mesmo discuta se começou sua carreira como escritor pelo estádio estético ou ético, insistindo em argumentar que isso é uma possibilidade, mas em seu caso apenas de caráter remota. Por isso ele afirma que seu início se deu exatamente na esfera religiosa (KIERKEGAARD, 1986, p. 22) de sua existência. Entretanto, é do conhecimento de seus leitores que ele pode ter transitado entre os estádios estético e ético antes do “salto” definitivo (qualitativo) para o religioso e até mesmo transitando entre eles em idas e vindas. Da infância até a morte quando, de forma coerente com o seu estilo polêmico, rejeitou a assistência religiosa oficial, por ocasião de sua enfermidade, que acabou por levá-lo à morte aos 42 anos (1813-1855), muito embora tivesse, nesse estágio de sua existência, desenvolvido profundo

³⁰ Um dos personagens mais marcantes na vida de Kierkegaard. É um relacionamento, de acordo com Valls (2007, p. 9), que “podemos comparar com a relação Abraão-Isaac com Michel-Soren, pois o pai vê no sacrifício do filho a expiação da culpa, contraída aos 12 anos, quando Michel, faminto nas planícies da Jutlândia, amaldiçoou Deus que permitia que uma criança passasse fome e frio”.

sentimento religioso³¹. Durante a sua vida, revelou intensa religiosidade, na estrita dependência de Deus. Nesse contexto, foi que ele compreendeu, pelos próprios sofrimentos, o sentido de “espinho na carne” do texto da Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios, sobre o qual ele elaborou um de seus “Discursos Edificantes” como ele afirma:

Assim, ao longo de toda a minha carreira literária, tive constantemente necessidade do auxílio de Deus, a fim de desempenhar o meu trabalho como um simples dever. [...] Desde o princípio, estava, por assim dizer, detido; a todo o momento pressentia que, muito longe de seu próprio desempenhar o papel do Senhor, um outro era o meu mestre; compreendi-o, com temor e tremor, quando me fez sentir a sua onipotência e o meu nada. [...] Tive a necessidade do auxílio de Deus durante toda a minha atividade literária e constantemente, dia após dia, ano após ano; porque foi Ele o meu único confidente; e só nesta confiança é que pude ousar o que ousei, suportar o que suportei, e encontrar aí a minha felicidade (KIERKEGAARD, 1986, p. 68).

Sua filosofia parte da ideia de que a individualidade de um homem é que define a sua existência diante das diversas situações a que ele é submetido e, sendo ele finito se vê na iminência de confrontar-se com o infinito – Deus. Coloca forte ênfase na angústia, desespero face à sua existência. E, por meio de uma atitude de temor e tremor, é levado pelo próprio Deus a dar o salto da fé, em que “salto” é o meio pelo qual o homem passa de um estágio para o outro até alcançar o estágio religioso, ao se defrontar com a necessidade de arrependimento implicado pelo pecado mortal, implícito nas Escrituras.

Os estádios apontam também para a liberdade individual, pois o indivíduo assume responsabilidade diante da existência em deslocar, se preciso for, para outro estágio, o estágio religioso. O indivíduo, tendo percebido a futilidade do estágio estético e a impossibilidade do estágio ético, vê a possibilidade de uma existência significativa no estágio religioso, podendo, assim, decidir livremente dar o salto da fé e migrar para lá, onde vencerá ou administrará a angústia implicada pelo pecado, encontrando forças no cristianismo genuíno para viver em temor e tremor, ao mesmo tempo em que conta com a segurança da esperança.

³¹ Sentimento que o levou, após curto período de afastamento, a ingressar em um curso de Teologia da Universidade de Copenhague e até cogitar o cargo de pastor, além de afirmar que (considerando a ação da Providência Divina) jamais deixou de ir à igreja enquanto escrevia.

1.2.2 A relação de temporalidade e eternidade nos estádios

Os três estádios, denominados também de “Os estádios no caminho da vida” remetem a mais dois conceitos constantemente delineado em Kierkegaard – os conceitos de temporalidade e de eternidade. Kierkegaard construiu sua filosofia ao redor da noção destemporalizada de sistema, o que pode ser representado por meio dos estádios da existência, que supõe uma dialética ascendente, do estágio estético ao ético e, em seguida, ao religioso. Essa representação consiste, então, de uma dialética na relação com as diversas concepções do tempo e faz da eternidade um percurso – um fio estreito sobre o qual transita o cavaleiro da fé e da qual a eternidade é certeza de atingir o fim (τέλος) e contemplar a esperança.

Nesse sentido, o estágio estético se caracteriza pelo evanescimento do tempo no instante. A temporalidade é evanescente, também o são a espontaneidade e a experiência; o que faz com que Kierkegaard pense que toda concepção estética da vida é desespero, e coloque em discussão em *O diário do sedutor*.

O estágio ético é marcado pela permanência no sentido de uma duração terrestre e temporal. É o tempo que Kierkegaard caracteriza pelo contrato e, particularmente, pelo casamento. O ético não se preocupa mais com a eternidade, pois se situa na temporalidade terrestre e na permanência. A ética é, inicialmente, aceitação da existência como alternativa. Assim como a dialética hegeliana pretende resumir e totalizar a história, a experiência, a consciência em movimento contínuo, o ético propõe a disjunção e a ruptura radical no interior do tempo. Isso não é a própria compreensão do Mal e do Bem, mas a compreensão da indiferença para com o estágio estético no reconhecimento de uma discrepância do modo de vida que marca a consciência da diferença qualitativa das escolhas existenciais. Apesar disso, a moralidade carrega certa consciência da eternidade, ainda que ela se inscreva na temporalidade.

Diferentemente, o estágio religioso, tende a se situar na eternidade. Assim, Abraão prova sua fé na execução da ordem absurda de Deus, que pede o sacrifício de seu filho único. A obediência é a suspensão da ética em que o indivíduo prorrompe na continuidade da vida temporal, obedece ao código de moral que liga os homens entre si. Mas o estágio religioso é precisamente a irrupção do eterno no temporal. É aí que o

cavaleiro da fé se dispõe a perder o finito para ganhar o infinito, aceitando se privar do finito, por meio do salto da fé, tendo em vista que, à parte da injunção de Deus, o sacrifício do filho único não passa de uma quebra da moral e, portanto, de um crime abominável. O salto se dá instantaneamente. Este é o instante da decisão de obedecer à ordem absurda de um Deus que transcende a racionalidade humana. Nesse sentido, podemos assim dizer que existem três versões do instante na filosofia de Kierkegaard: o instante-fútil marcado pela dispersão da vida terrestre que tem sua relação com o instante estético; o instante do relacionamento sistematizado que se relaciona com a procura pela prática moral e o instante superior, que se relaciona com a eternidade e que é aquele do salto da fé, o instante religioso.

1.2.3 A relação entre amor e os estádios

Outra área que logrou os benefícios da teoria dos estádios é a que podemos denominar de “filosofia do amor”, que pode ser entendida como o contraste entre fazer e falar. O amor é um conceito importante em Kierkegaard, cujo teor pode ser extraído de todas suas obras e que foi imortalizado nas *Obras do Amor* (1847). A principal premissa é que “a arte não está em dizê-lo, mas em fazê-lo” (KIERKEGAARD, 2005, p. 401), que toca de perto o diálogo platônico *O Banquete*, reportando-se à ética do Novo Testamento, especialmente o “poema do amor”, escrito pelo apóstolo Paulo aos membros da igreja em Corintos³².

Kierkegaard oferece mais um interessante argumento em prol da importância universal dos estádios de existência individual: em cada um deles se pode verificar a presença do amor em suas diversas faces e “estas considerações cristãs [...] são considerações cristãs, por isso não sobre ‘o amor’, mas sim sobre ‘as obras do amor’ [...]”; pois é nos frutos que se reconhece o amor” (KIERKEGAARD, 2005, p. 17).

³² 1ª epístola aos Coríntios, cap. 13, onde o apóstolo revela três proposições: 1. O que se pode fazer sem amor – nada; 2. O que o amor faz; e 3. O que o amor não faz. É nesse contexto que o filósofo trabalha o paradoxo entre o fazer e o falar, uma vez que ele tinha o propósito não de escrever um livro sobre o amor, mas sobre as obras do amor (As Obras do Amor, p. 17).

No estágio estético, podemos inferir que o indivíduo ama a si mesmo, na desenfreada busca por ocultar o eu próprio na entrega desenfreada aos prazeres; no estágio ético, o indivíduo desenvolve o desejo de amar o próximo pela importância atribuída à moralidade, mesmo quando decepcionado com os seus limites humanos; e, finalmente, no estágio religioso, em que pode ser percebido quão intenso é o amor, devido ao fato de este ser um amor transcendente, cuja capacidade procede de Deus, recebido por ocasião do salto da fé; aí é posta a possibilidade de amar. E o indivíduo se vê diante da possibilidade de aprender a amar e demonstrar as obras do amor, pela prática e não pela teoria. Mesmo porque, para Kierkegaard, não existe uma teoria do amor, por isso o amor não pode ser ensinado.

1.3 As relações de trânsito entre os estádios

Kierkegaard coloca forte ênfase em outro aspecto do conceito de estágio. Refere-se às relações de trânsito e permanência nos estádios da existência realizada por meio do que o filósofo dinamarquês chama de “salto”, que na passagem do estágio ético para o religioso pode ser chamado de “salto da fé”. Verifica-se que, na teoria dos estádios, há uma relação de trânsito entre eles que é tratado na obra *Ou um ou Outro – Enten Eller* (1843), na qual Kierkegaard apresenta a alternativa entre a ordem estética e ética, sem, contudo, chegar a qualquer decisão palpável. Mas em sua obra mais madura, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor* (1844), ele consegue delinear o grau de valor entre eles, uma vez que a essa altura já havia posto o terceiro estágio – religioso. Mais tarde, em sua obra *Repetição*, ele elabora uma crítica à vida estética. Em *Temor e Tremor*, insiste no fato de que o ponto de vista ético não é suficiente para compreender a realidade da fé e abre o caminho para o tratamento separado da esfera religiosa nas *Etapas* e nos *Post-scriptum*, bem como nas obras propriamente religiosas.

Kierkegaard não mede esforço para estabelecer três postulados dialéticos. O primeiro é a interrelação entre os estádios; depois, a possibilidade de “navegar” (para usar uma palavra em voga no mundo hodierno) entre os estádios. E o mais interessante é que os dois primeiros estádios (estético e ético) são, para Kierkegaard, insuficientes

para estabelecer uma relação adequada com o Infinito (Deus de Abraão), deixando, assim, a porta aberta para a entrada do estágio religioso. Isso se verifica na crítica demonstrando que o ponto de vista ético não é suficiente para compreender a realidade da fé religiosa³³. Mas isso não se dá de forma involuntária como se fosse um desenvolvimento contínuo. Este é um esquema que Kierkegaard considera como um instrumento útil para compreender o sentido da vida na sua individualidade.

Durante o ano 1845, Kierkegaard empenhou-se em escrever acerca da insuficiência do estágio ético. Estabeleceu que, realmente, há uma linha divisória na vida ética que leva o indivíduo a se defrontar com a decisão (para Kierkegaard, uma escolha existencial) de mover-se plenamente e inclinar-se para o estágio religioso. Mas ele não se contenta em saltar para o estágio religioso, pois entende pelas evidências observadas nos religiosos de sua época que essa passagem não é simples. Tal constatação surge da observação dos exemplos negativos dos próprios líderes aos quais Kierkegaard parece acusar de que se venderam à religião estatal, em troca de uma vida regalada neste mundo. A partir daí, Kierkegaard parece colocar a abertura para um quarto estágio, dividindo a religiosidade em duas: estabelece o conceito de cristão e cristandade. Nesse sentido, o dinamarquês tem sido comparado com o Sócrates ateniense. “Não é fortuito, portanto, que Kierkegaard tenha sido chamado de Sócrates da cristandade. Afinal, também ele foi um irônico, crítico da especulação e das instituições estabelecidas do seu tempo” (PAULA, 2009, p. 72).

1.3.1 Relação de superioridade e inferioridade entre os estádios

De acordo com um comentador³⁴, após ter escrito a sua última obra, que trata do assunto, nos próximos livros o filósofo dinamarquês volta a analisar tanto um (a estética) quanto o outro (a ética). Ainda segundo Collins (1953), na obra *A Repetição* (1843), ele tece crítica à vida estética; em *Temor e Tremor*, reafirma que o estágio ético,

³³ Essa crítica é encontrada principalmente na obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor* (1986), onde defende que sua vida inteira esteve sempre pautada no estágio religioso.

³⁴ James Collins em *El Pensamiento de Kierkegaard* (1986).

em si mesmo, não é suficiente para compreender o sentido da vida, por isso é preciso a admissão de um terceiro, o estágio religioso. Então, ele começa a desenvolver a teoria das três esferas da existência, com ênfase na necessidade do terceiro – religioso. O tema é colocado como uma dedução que serve de instrumento para interpretar a existência. Por isso, é inevitável o trânsito entre os estádios, pois exige no final uma fixação no estágio religioso como base para que o trânsito efetivo seja somente entre os primeiros dois estádios. Assim, o estágio religioso torna-se suporte ou alicerce para que o indivíduo se equilibre sobre a existência, de modo que supere a angústia da relação com Deus estabelecida pela transgressão de Adão. Desde Adão³⁵, o sentido teleológico do homem é voltar-se para Deus. Mas como fazê-lo? Nem o estágio estético nem o ético conseguem realizar a façanha. Primeiro porque o estágio estético somente cuida de satisfazer as aparentes necessidades do “eu”; enquanto o estágio ético busca agradar, ou melhor, restaurar o “eu” do outro, isto é, na relação com o próximo ao mesmo tempo em que procura voltar-se para Deus. Mesmo com a boa intenção, o estágio ético falha, porque não tem em si mesmo o suporte adequado para chegar-se de novo a Deus, pois o pecado minou as energias espirituais e o indivíduo não obtém força suficiente e o pecado prevalece separando-o não somente do outro, o semelhante, mas principalmente, e o que é pior, faz prevalecer a separação entre ele o Criador. Aí Kierkegaard introduz o estágio religioso. Chegando ao estágio religioso, o indivíduo se depara com a possibilidade de “reatar” com Deus o relacionamento perdido, fonte da angústia de precisar reconciliar-se com Deus. Mas não se chega a esse ponto por meio de um processo gradativo, em que de modo suave o indivíduo passa do estético ao religioso, mas essa passagem é realizada pelo que Kierkegaard chama de “o salto”. Uma decisão livremente adotada pelo indivíduo, promovida pelo sentimento de limite, levado por certos estados de ânimo no indivíduo que caiu no fundo de um dos estádios inferiores³⁶ e, chegado ao limite extremo, sentiu-se atraído pelo estágio ético; aí ele consegue dar “o salto” da fé para alcançar o estágio superior. É por isso que Abraão é elogiado pelo filósofo que o chama de “o cavaleiro da fé”. E, ao elogiar Abraão pelo seu ato heróico, Kierkegaard faz a seguinte gradação, pertinente à valoração dos estádios. Ele escreve:

³⁵ Referido na obra *O Conceito de Angústia* e remete aos primórdios da história humana no tocante às consequências do pecado.

³⁶ Inferiores em comparação com o estágio religioso, colocado pelo filósofo de Copenhague como sendo necessário e definitivo, pois coloca o indivíduo em relação efetiva com o Eterno.

Nada é perdido dos que foram grandes; cada um a seu modo e segundo a grandeza do objeto que amou. Porque aquele que amou a si próprio foi grande pela sua pessoa; quem amou a outrem foi grande dando-se; mas o que amou a Deus foi o maior de todos. A história celebrará os grandes homens, mas cada um foi grande pelo objeto da sua esperança: um engrandeceu-se na esperança de atingir o possível; outro na esperança das coisas eternas – mas aquele que quis alcançar o impossível foi, de todos, o maior (KIERKEGAARD, 1979, p. 202).

Kierkegaard propõe uma relação de superioridade e inferioridade entre os estádios, culminando no estádio religioso, de modo a alcançar a máxima realização do indivíduo, ao declarar e comprovar seu amor supremo, o amor a Deus. Nesse ponto, vale realçar as diferenças entre os estádios; o que remete a um caráter elucidativo. Estas diferenças consistem basicamente no fato de que o estádio estético é conduzido sem a presença de resignação – não tem qualquer ato de resignação da parte do esteta; por outro lado, o estádio ético requer certa resignação, mas uma resignação puramente humana e, portanto, limitada à natureza humana manchada pelo pecado. Embora o ético lute para alcançar o infinito, dificilmente conseguirá, pois seus recursos são escassos e se esgotarão antes que se pise o último degrau da escada, terminando em angústia, frustração e desespero. Aqui temos a explicação que advém do que se nos oferece Kierkegaard em sua obra de 1843, *O Desespero Humano – doença até a morte* – em que de acordo com o capítulo I da obra, é “doença de espírito, do eu, o desespero pode como tal tomar três figuras: o desespero inconsciente de ter um eu (o que é verdadeiro desespero); o desespero que não quer, e ‘o desespero que quer ser ele próprio’” (KIERKEGAARD, 1998, p. 318), pois é somente encarando o próprio eu que ocorre “o salto” para o estádio superior. O estádio religioso, tal como o estádio ético, exige resignação. Porém, não uma resignação puramente humanista, mas estritamente dependente de Deus. Por isso, essa resignação é chamada de “resignação infinita”; e o dinamarquês deixa isso bem claro ao afirmar: “A fé não constitui, portanto, um impulso de ordem estética; é de ordem muito mais elevada, justamente porque pressupõe a resignação” (KIERKEGAARD, 1998, p. 23).

1.3.2 A contingência de um quarto estágio

Nas considerações cristãs de Kierkegaard não é bastante situar-se no estágio religioso; aí ele parece sinalizar a contingência de um quarto estágio. A partir daí é que ele traz à lume sua inquietação por causa do sistema religioso estabelecido em seu país. Segundo Collins, em sua obra posterior³⁷, Kierkegaard abandona a posição pela qual se referia ao estágio religioso como uma esfera indeterminada e passou a distinguir entre formas naturais de religiosidade e a religião do espírito do cristianismo único. Esta é a crítica que faz da religiosidade, chegando até a postular dois tipos: a “religiosidade A” e a “religiosidade B”, que é a distinção entre cristianismo e cristandade – uma referência ao tipo de cristianismo praticado pelos cidadãos dinamarqueses, e fomentado pelos líderes de sua época, em que ser pastor era apenas um status de servidor do estado e a busca de comodidades de uma vida regalada, sem qualquer compromisso com a verdadeira vida cristã. Isso indica que a “cristandade se extraviou na reflexão e sabedoria humanas” (KIERKEGAARD, 2010, p. 80), então o filósofo reitera:

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

É no contexto da religião formal e burocrática tão criticada por Kierkegaard que ele acaba por elaborar uma comparação com outros que também (supostamente) sacrificaram seus filhos. Kierkegaard analisa os motivos que os levaram a consentir com

³⁷ A obra a que Collins (1986) se refere como posterior é *Post-scriptum*.

essa suspensão ética. Faz menção a Agamenon, a Jefté³⁸, a Brutus (todos esses aparentemente sacrificaram os filhos) e faz a distinção entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. Abraão é o cavaleiro da fé, não o trágico, porque, precisamente, o que falta ao herói trágico é a fé. Além disso, “[...] o herói trágico não conhece a terrível responsabilidade da solidão”; ou seja, a relação íntima com Deus. No silêncio que causa angústia, “Abraão cala-se [...] “porque não pode falar, e nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia” (KIERKEGAARD, 1986, p. 60). A angústia em Kierkegaard é libertadora pela fé precedida pela resignação absoluta, ou seja, “o salto” para o estágio religioso: “A diferença que distancia o herói trágico de Abraão é evidente: O primeiro ainda prossegue na esfera moral. [...] Muito outro é o caso de Abraão [...] foi além de todo estágio moral” (KIERKEGAARD, 1964, p. 52).

1.3.3 Relação do estágio religioso com o estágio ético

O estágio religioso não descarta o valor do estágio ético, embora não enfatize o estágio estético, como transparece o filósofo. Daí a importância do paradoxo da fé com destaque à excelência deste estágio na comparação com os outros estágios:

O paradoxo da fé consiste, portanto em que o indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática hoje já raramente usada, o indivíduo determina a sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral. Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque nesse dever, o indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto. Nestas condições, quando se diz que é um dever amar Deus, exprime-se algo que difere do anteriormente dito; porque se esse dever é absoluto, a moral encontra-se rebaixada ao relativo. De qualquer modo não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito

³⁸ Há controvérsia se, realmente, Jefté ofereceu sua filha em holocausto, porque uma vez que Deus não tinha o mesmo propósito de agir com ele à semelhança de Abraão, i.e., Deus não tinha a intenção de ressuscitar sua filha tal como lemos da Epístola aos Hebreus, “[...] porque considerou que Deus era poderoso até para ressuscitá-lo dentre os mortos, de onde também, figuradamente o recobrou”. Além disso, tem-se doutrina da consagração do primogênito de homens e animais (Bíblia, Livro de Moisés chamado Números, 18:15); os animais seriam sacrificados em holocausto ao Senhor, mas os homens deveriam ser resgatados (substituídos) pelo valor de um ciclo do santuário. Tudo leva-nos a crer ser o sacrifício a que a filha de Jefté teve de ser submetida foi o de não se casar e permanecer virgem até à morte, o que era considerado grande sacrifício para as mulheres da época (sob o Velho Testamento), uma vez que criar filhos era considerado um privilégio entre os judeus.

diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com o próximo é expressão contrária do que, do ponto de vista moral é o dever. Se assim não é, a fé não tem lugar na vida, é uma crise, e Abraão está perdido, visto que cedeu (KIERKEGAARD, 1986, p. 255).

Entretanto, algumas vezes é preciso abandonar provisoriamente o estádio ético. E isso é o que constitui o paradoxo, pois levando em consideração a ética, a liberdade envolvida no sacrifício de Isaac seria impossível. Mas, estando Abraão no estádio superior, religioso, a que leis ele deve se submeter? Sob o ponto de vista ético, Abraão é imoral; sob o ponto de vista religioso, ele deve obedecer a Deus – deve proceder de acordo com a vontade de Deus, ainda que incorra, por assim dizer, em outra espécie de angústia – a suspensão da ética ao correr o risco de ser visto não a oferecer um sacrifício, mas a praticar um assassinato, além da angústia do fato de ser Isaac seu próprio filho e o filho da promessa. O conflito ético inicia-se no momento em que Deus pede que se cometa algo considerado imoral, por isso que Kierkegaard (contra Hegel) destaca que de nada adianta a racionalidade nessas horas; de nada adiantam as regras universais e gerais da ética. Abraão recebe forças no estádio religioso para obedecer a Deus – ele é “[...] aquele que se renega a si próprio e se sacrifica ao dever. Renuncia ao finito para alcançar o infinito”, muito embora se admita que “o pai está ligado ao filho pelo mais nobre e mais sagrado vínculo” (KIERKEGAARD, 1986, p. 67).

1.3.4 O caráter contingente dos três estádios

Duas parecem ser as razões que fazem a importância dos três estádios – alvo desta investigação: o primeiro é a percepção de que (e isso pareceu claro nas leituras iniciais da obra do autor) todo aquele que desejar compreender o pensamento do autor terá que iniciar por compreender a teoria dos estádios da existência. Essa conclusão se prende também à percepção de que esta é o fundamento de sua filosofia; por perceber, também, que é aí que começa sua ênfase na subjetividade do indivíduo em sua relação com Deus e com o outro, como no caso do “Tu deves” descrito em *As Obras do Amor* (2005, p. 82). O segundo motivo se prende à insistência do autor em definir o que vem a

ser um cristão autêntico. Aquele que, pelas suas múltiplas possibilidades, vê-se obrigado a experimentar um percurso em sua vida que é extremamente concentrado em sua individualidade em busca do sentido existencial, mas que chega a um ponto em que ele se reconhece nadando desesperadamente, mas se vê prestes a morrer afogado na areia. Então, ele pede socorro, e o encontra no terceiro estágio, o religioso; mas, e tão somente, se este estiver na categoria da autenticidade, como contraponto (oposto) da cristandade observada no seio da igreja dinamarquesa.

Portanto, nos deparamos em Kierkegaard com uma filosofia na qual a liberdade básica do indivíduo se refere à condição de escolha entre três modos de vida. E nessa escolha ele se responsabiliza pela condição em que deseja defrontar-se com o outro nesta vida, na categoria de temporalidade e com Deus na categoria de eternidade. Então, o indivíduo se vê na iminência de escolher viver entre três modos, como estádios em sua vida. Ele pode escolher entre o fútil e o necessário; ou entre viver no necessário amparado pelo verdadeiro, o infinito. Assim parece significar a teoria dos estádios elaborada por Kierkegaard para explicar sua proposição existencial, na qual o indivíduo é a síntese.

Em sua obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor* (1848) há o que, talvez, possa ser também chamado de paradoxo – a discussão colocada pelo próprio autor, na qual ele questiona seus leitores se ele (como escritor) iniciou sua carreira como um estético, um ético ou um religioso. Discutindo de si para si mesmo, tira sua própria conclusão; utilizando-se de exaustiva argumentação, ele sempre se posicionou e continua na posição de que se considera um escritor religioso, reafirmando que, quanto à sua passagem pelos estádios estético e ético, ele apenas transitou rapidamente, mas sem muita delonga, porque os considera demasiadamente ilusórios e incapazes de atingir a busca dos fundamentos das coisas a que se propõe a filosofia, que segundo ele tem seu início na dúvida (KIERKEGAARD, 2003, p. 49). Para dirimir essa dúvida, ele escreve *Ponto de Vista de Minha Obra com Autor*, no qual, de acordo com o comentário de Paula (2009, p. 127), ele tinha em mente poder “desmentir a ideia de que sua obra tenha sido primeiramente estética e posteriormente religiosa”. Portanto, Kierkegaard mesmo esclarece:

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 polêmicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos (KIERKEGAARD, 1986, 22).

Esta asserção deixa claro o relacionamento de Kierkegaard, eliminando qualquer dúvida quanto à sua perseverança como cristão, não católico, mas evangélico reformado, a partir dos fundamentos luteranos da Reforma Protestante. Portanto, ele conservou os princípios cristãos adquiridos sob a influência marcante de Michel Peter Kierkegaard, pai zeloso pela a educação cristã de seus próprios filhos, com especial dedicação ao filho da velhice. Kierkegaard morreu professando sua fé cristã, conforme atesta os que o assistiram no momento de sua morte, de acordo com os comentários de Leblanc, lendo uma passagem do livro de Apocalipse 3.14-16³⁹ e ainda:

A 11 de novembro de 1855, Sören Kierkegaard morre aos 42 anos lutando pela verdade e pelo cristianismo paradoxal: que não constitui comunidade, que se afasta dos homens para aproximar da Transcendência... (LE BLAKC, 2003, p. 46).

1.4 O desfecho da doutrina dos três estádios

De acordo com essas considerações, qual deve ser o desfecho do pensamento de Kierkegaard tendo em vista a liberdade? A resposta parece estar exatamente na angústia que ele manteve durante toda a sua vida – buscar e manter o relacionamento com Deus. Seu pensamento acerca de Deus é sua própria busca por um relacionamento real com Deus e se prende ao seu conceito de Deus, como referência ao próprio Deus da Bíblia, diferentemente de outros filósofos como Aristóteles e Platão e os demais gregos antigos, embora Aristóteles tenha reconhecido “Aquele que sem mover-se move tudo (ἀκίνητὸ πᾶντα κινεῖ). Porém, se ele se move, não é uma necessidade que o faz

³⁹ Estas coisas diz o Amém, a testemunha fiel e verdadeira, o princípio da criação de Deus: Conheço as tuas obras, que nem és frio nem quente. Que dera fosses frio, ou quente! Assim, porque és morno, nem és quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca (Almeida Atualizada).

mover-se, [...]. Mas o que é que o move, o que será, senão o amor?” (KIERKEGAARD, 2008, p. 46).

Nesse ponto, é preciso destacar a ideia de Deus em Kierkegaard, por meio de uma comparação, visando corroborar a inquirição mencionada acima, se ao se referir a Deus, Kierkegaard está falando de um deus racional, meramente filosófico (como em Spinoza, Descartes e outros) ou é, de fato, uma referência constante ao Deus da Bíblia, ao Deus de Abraão como descreve na obra *Temor e Tremor*? Para essa comparação faço a seguinte digressão (necessariamente longa) sobre o argumento de Étienne Gilson,⁴⁰ em que este critica a questão do politeísmo e da ausência da infinitude de Deus em Platão e Aristóteles; com o que Kierkegaard parece concordar⁴¹.

A primeira questão colocada por Gilson é: a razão principal pela qual os gregos não atingiram a noção de Ser Supremo é que nenhum dos filósofos e poetas, embora tenham sido bem sucedidos na luta contra o antropomorfismo, não pensaram em eliminar o politeísmo. Ao contrário, todos os pré-socráticos indicaram uma pluralidade de deuses.

Assim, Étienne Gilson (1884–1978) explica essa proposição a partir de Aristóteles e Platão. Não se pergunta se Platão influenciou a noção filosófica do Deus cristão, por exemplo, por meio da ideia do Bem, na República. Nesse caso, Platão concebeu Deus como um Ser Supremo ou admitiu uma pluralidade de deuses? A noção de Deus em Platão não corresponde ao Ser Supremo, mas a uma classe de seres múltiplos. No *Timeu* ele tenta apresentar uma noção de um deus que é a causa do universo, mas termina por identificá-lo com o panteão platônico. Ou seja, não elimina os deuses siderais (do *Timeu*), nem o caráter divino do mundo que molda, (o Demiurgo), o qual se diz que é quase análogo ao Deus cristão, tem apenas a primazia entre os outros deuses; mas não o é, pois ou há um só Deus, ou há vários. O Demiurgo cria a partir das ideias, portanto não é supremo.

Gilson faz a mesma crítica ao pensamento de Aristóteles. Segundo ele, alguns detalhes da vida de Aristóteles corroboram a questão. Por exemplo, Aristóteles dispôs

⁴⁰ Um estudo acadêmico a partir do livro *A Filosofia na Idade Média* (2001) de autoria de Étienne Gilson.

⁴¹ Quando Kierkegaard trata do “Paradoxo Absoluto” – reafirmando não somente a existência de Deus, mas também o perigo de se intervir ou querer explicar o absoluto, conceito semelhante ao de “infinitude” colocado por Gilson.

por testamento consagrar a imagem de sua mãe a Deméter, determinando que deveriam ser erigidas em Estagira duas estátuas de mármore de quatro côvados de altura dedicadas a Zeus Sóter e Atena Sotéria, revelando, assim, que nunca abandonou o politeísmo. Além disso, o primeiro motor imóvel, conforme ele escreveu na *Física* (VII, 6), não corresponde ao Deus da Bíblia. Na *Metafísica*, Aristóteles (384 - 322 a.C.) retoma o assunto da *Física*, só que com o nome de Substância (eterna, imóvel e separada). Isso parece muito com o Deus cristão; mas, no mesmo texto, Aristóteles admite a existência de muitos outros (que pode chegar a 45, segundo Gilson) também eternos, imóveis e separados. Dessa forma, o primeiro motor imóvel pode ser o único a ser primeiro, mas não o único ser imóvel, uma divindade.

Portanto, parece se confirmar o politeísmo também em Aristóteles e que o pensamento grego não alcançou essa verdade de um Ser Supremo, como declara a Bíblia sem rodeios e sem sombra de dúvidas, com um enfático *shema* (hebraico, um componente da liturgia judaica: “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor”⁴² Dt. 6.4). E quando Moisés quis saber o Seu nome, perguntou a Deus, e Ele lhe respondeu como o Ser: “Eu Sou o que Sou. Assim dirás aos filhos de Israel: Eu Sou me enviou a vós outros”. Por isso, desde aquele dia nenhum judeu pronuncia a primeira pessoa do verbo ser no presente do indicativo. Somente quando Jesus Cristo veio, ele mesmo disse: “Eu sou”, sete vezes no Evangelho de João⁴³. Filosoficamente, tem-se que a resposta de Deus é que Ele é um Ser, o supremo Ser, infinito.

Gilson coloca ainda uma segunda crítica: a noção de infinito retoma a comparação com ideia do Bem na concepção de Platão e o Ser como pensamento cristão. A característica principal do Ser é sua perfeição (contrário dos gregos que atribui à ideia de perfeição o limite), que é a ausência total de limites. A noção de infinito, conforme o autor está ligado à eternidade e à imutabilidade. O Ser supremo é, ao mesmo tempo, eterno e imutável. Por imutável, entende-se que nada pode ser acrescentado a ele, nem nada pode ser tirado dele sem destruir sua essência e sua perfeição. Além disso, o autor emprega, à noção de infinitude, a ideia de expansão de si mesmo – nada pode faltar ao Ser supremo. A perfeição do ser não pressupõe só a ideia

⁴² Quinto Livro de Moisés chamado Deuteronômio, 6:4. O *shema* é recitado pelos judeus piedosos duas vezes por dia, juntamente com Deuteronômio. 11:13-21 e Números 15:37-41 (Novo Comentário da Bíblia, 1979, p. 235).

⁴³ Evangelho de João 4.26; 6.35; 10.7; 10.11; 11.25; 14.6; 15.1.

de acabamento, completude, mas também exclui todos os limites. Portanto, a existência de Deus confunde-se com a existência de um ser infinito.

Diferentemente do infinito de Aristóteles, para quem a ideia de infinito é “aquilo fora de quem sempre haverá alguma coisa”; ao contrário do infinito judaico-cristão. É por isso que o nome de Deus é Ser, porque não significa nenhuma forma determinada. A plenitude de sua atualidade de ser lhe confere o pleno direito de ser infinito, como aquele, fora de quem não há nada. Enquanto forma pura, ser infinito é da própria essência de Deus.

A questão da existência de Deus é tratada por Kierkegaard como um paradoxo; aliás, diz que é o maior paradoxo, pois se trata de tentar descobrir algo sobre o qual não pode ser pensado. Aí, ele procura explicar que é inútil tentar provar a existência de Deus:

Se, com efeito, Deus não existe, é claro que seria impossível prová-lo, e se ele de fato existe, é claro que seria uma tolice querer provar isso; pois eu já o pressupus, justamente no instante em que a prova começa, não como algo duvidoso [...] mas como algo já resolvido, pois de outro modo eu não iria começar, entendendo facilmente que o todo seria uma impossibilidade se ele não existisse. Mas se, ao contrário, com a expressão provar a existência de Deus, tenho em mente querer provar que o desconhecido, existe, é Deus, então me expresso de maneira mais feliz. Pois nesse caso não provo nada, e menos ainda uma existência; apenas desenvolvo uma definição conceitual (KIERKEGAARD, 2008, p. 64-65).

Para Kierkegaard, crer em Deus exige um salto de fé, um comprometimento com o absurdo. A pessoa faz uma escolha de um fato histórico por significar tanto para ela que até arrisca a vida por este. Então vive. Vive inteiramente e pleno da ideia, é a pessoa que crê e vive esta fé. A fé é impossível se houver provas e certezas. Sem riscos não há fé, é uma impossibilidade.

A conclusão de Kierkegaard é que essa é uma questão não apenas difícil, mas também impossível e corajoso é todo aquele se atreve a empreender tal prova. Um dos argumentos é que, além de impossível, nada adiciona aquele que diz em seu coração: “não há Deus”⁴⁴ e menos ainda àqueles que dizem não somente no coração, mas publicamente, em alto e bom som que Deus não existe. Por isso, Kierkegaard mantinha

⁴⁴ Salmo 14.1. Também comentado por Agostinho, em sua digressão sobre o tempo, em sua obra *Confissões* (1999).

a seguinte ideia acerca de seu relacionamento com Deus e de como ele deveria existir diante Dele. Ao compreender o seu dever, como indivíduo, estaria apto a exercer suas responsabilidades na existência, de modo que, só ele, ele mesmo e não outro, prestaria contas de seus atos existenciais.

Para Kierkegaard, a subjetividade isolada é má, assim como a objetividade de Hegel por si só, também é má. Para ele, o que justifica a existência na subjetividade é conduzir o indivíduo a um relacionamento com Deus, de modo que resultasse em salvação por meio de uma fé subjetiva. Por se tratar o cristianismo de uma religião histórica e em decorrência das críticas desta realidade, Kierkegaard escreveu que os resultados dos fatos históricos para ele eram incertos, o importante era a escolha subjetiva, pois é exatamente na subjetividade da relação com Deus que se encontra a realidade da salvação, ou melhor, em Kierkegaard significa o indivíduo encontrar sua relação com o Absoluto na temporalidade e eternidade.

Não obstante ser essa posição atraente, em sua obra *Filosofia e Fé Cristã*, Colin Brown (1989) faz uma crítica⁴⁵ à teologia de Kierkegaard que merece ser considerada. Ele se refere ao aspecto em que Kierkegaard valoriza a escolha subjetiva e o salto da fé, afirmando que essa ideia segue o mesmo padrão da crença de Sócrates na imortalidade. Destaca (citando os *Journals*) que em Kierkegaard “o que conta não é o que você sabe, mas como você reage”. Ele não considera muito sério o conceito de Deus em Kierkegaard e o compara à estória do Mágico de Oz:

Às vezes, seu conceito de Deus parece ter muita coisa em comum com o Mágico de Oz. Não é tanto Sua existência que conta, mas, sim, o pensamento da Sua existência. No conto de fadas norte-americano, Dorothy, o homem de palha, o homem de latão e o leão covarde adotam certo curso de ação porque acreditam no Mágico de Oz. Suas vidas são transformadas por causa da sua crença nele. Mas, no fim, o Mágico acaba sendo revelado como fraude. Não é um Mágico de modo algum, mas homem comum. Assim também frequentemente parece no caso de Kierkegaard que é mais o pensamento acerca de Deus que o impulsiona para reagir de certa forma, do que um encontro com o próprio Deus (BROWN, 1989, p. 89).

Kierkegaard, talvez pelas suas múltiplas decepções com o que chamou de “cristandade”, que ele observava no cristianismo dinamarquês, afastou-se, por breve

⁴⁵ Aliás, essa relação kierkegaardiana entre objetividade e subjetividade já recebeu algumas críticas, dentre as quais, Colin Brown, que afirma ter ele cometido um equívoco, pois o conhecimento de Deus é objetivo, *Filosofia e Fé Cristã* (1989, p. 90).

tempo da fé (embora ele afirme o contrário, que ele nunca se afastou)⁴⁶. Em 1848, ele experimenta a verdadeira conversão e, segundo um comentador, efetuou um registro em um de seus *Journals*, segundo o qual ele presta o seguinte testemunho: “A totalidade do meu ser está transformada [...] Mas a crença no perdão dos pecados significa crer que aqui no tempo em que o pecado é esquecido por Deus, que é realmente verdade que Deus o esquece”⁴⁷.

Nessa discussão surge o conceito de amor de Deus. É por amor que Deus deve decidir-se eternamente a agir, mas como seu amor é a causa, seu amor deve também ser o fim. Deus quer restabelecer a igualdade entre Si e o homem (discípulo), assim como um rei que se apaixona por uma plebeia: “Tal idéia *per si* é incongruente, mas o rei tem a alegria em vestir ao lírio com mais esplendor que Salomão”⁴⁸. O amor de Deus não somente ensina, mas também leva a um novo nascimento do discípulo, passando do não ser ao ser, pois o fazer nascer pertence a Deus, cujo amor é regenerador.

No paradoxo absoluto, Kierkegaard desenvolve a ideia de que Deus busca a unidade de Si com o não ser do homem. Assim, “para obter a unidade, Deus deve fazer-se igual ao seu discípulo”, e para isto toma a forma de servo por meio da encarnação de Seu Verbo. Deus sofre a fome, limita-se ao nível humano, tudo experimenta por amor ao discípulo. Kierkegaard afirma que só Deus pode salvar o indivíduo do desespero e lhe proporcionar paz e liberdade em meio à angústia. Talvez seja a razão para surgir outro conceito importante em Kierkegaard: “temor e tremor”, no qual ele afirma que se deve “tremar” diante de Deus, pois “Ele é o único que tem uma verdadeira concepção do infinito que Ele é” (KIERKEGAARD, 1964, 38).

⁴⁶ No *Ponto de Vista Explicativo...* ele não somente argumenta que sua obra como autor tem início no estágio religioso, mas também defende-se dizendo que nunca abandonou a fé.

⁴⁷ Uma citação dos *Journals*, de acordo o artigo: Kierkegaard Filósofo ou Religioso em <http://souarauto.blogspot.com.br>, acesso em 03 de Agosto de 2012.

⁴⁸ Segundo referido no site <http://existencialismo.sites.uol.com.br/kierkegaard.htm>, essa é uma citação da obra “Fragmentos Filosóficos”, p. 59, acesso em 31 de Julho de 2012.

2 DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA

2.1 Conceito de Liberdade de Consciência – não perseguir, nem ser perseguido...

O conceito de liberdade em Kierkegaard é estabelecido e fundamentado não como o contraponto normalmente discutido, até mesmo entre os filósofos, os quais discutem a liberdade relacionada com a história humana em sua relação com a vontade de Deus – em torno dos contrastes entre livre arbítrio e predestinação, como encontramos em Stuart Mill, que embora tenha dito que o tema do seu Ensaio não trata da “suposta Liberdade da Vontade”, além do que, em tom de crítica ao Calvinismo, menciona a questão da vontade humana *versus* a vontade de Deus (MILL, 2006). Kierkegaard pensa a liberdade a partir de determinações do espírito humano sem, contudo, discutir questões que envolvem a soberania de Deus⁴⁹. O próprio Kierkegaard não deseja discutir o conceito nesses termos: “fazer principiar a liberdade como um *liberum arbitrium*”⁵⁰ (KIERKEGAARD, 2010, p. 120). Por isso, ele se recusa a crer que o pecado bloqueia a liberdade, sendo posto como uma necessidade e eliminando a possibilidade do salto. É dessa maneira que se trabalha o assunto da liberdade em Kierkegaard, de si para si, na relação com o pecado e para com os outros, considerando, a partir de Adão, como o pecado chegou ao gênero humano, tendo como princípio o indivíduo e a subjetividade.

A liberdade de consciência não está no campo da liberdade da vontade, onde se discute se o ser humano é livre ou determinado; mas sim no campo da discussão sobre liberdade civil ou liberdade social. A questão é: como conviver em sociedade sem contrariar a sua consciência ou, como dizem alguns teólogos, sem pecar contra a própria consciência. Onde “pecar contra a consciência” se relaciona com o fazer, o que não

⁴⁹ Embora ele discuta a doutrina da Providência Divina em *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Quando se refere à maneira como Deus o guiou em suas tarefas diárias ao se ocupar em escrever tão prolixamente.

⁵⁰ A discussão da ética de liberdade em termos de livre arbítrio será sempre em torno de sua relação com a soberania divina, e esse assunto não é encontrado na filosofia kierkegaardiana.

gostaria de fazer; ou falar o que não gostaria de falar, porque não faz parte de sua maneira de pensar, ou não é exatamente a sua crença ou assentimento sobre algum tema. Além disso, essa terminologia diz respeito a expressar-se ou agir de modo contrário ao próprio pensamento, à própria fé, à própria consciência. Segundo esse princípio, o indivíduo goza da livre agência, ou seja, ele tem liberdade de expressar sua opinião, discordar da opinião alheia, e propor sua maneira de ver as coisas, ainda que esta seja radicalmente diferente da opinião de milhares. A liberdade de consciência nunca admite que a multidão esteja sempre certa, pelo contrário, uma multidão assentida sobre qualquer assunto poderá laborar em erro. Por isso é que uma sociedade saudável⁵¹ é aquela organizada com base no respeito à liberdade individual, dentro daquelas áreas consideradas não interferíveis; no interior do indivíduo, que se centra em sua consciência, em sua alma; onde ninguém, a não ser Deus, pode penetrar, com vistas a consideráveis mudanças ou transformações.

O indivíduo tem sua consciência somente para com Deus, ou seja, em sua interioridade⁵², ele é julgado apenas por Deus. Essa atitude é que define sua *liberdade de consciência*. Sua liberdade está sob julgamento somente seguindo certos princípios os quais passo a definir no sentido de colocar o conceito de *liberdade de consciência*, de acordo com alguns referenciais teóricos pesquisados, em conexão com o pensamento de Sören Kierkegaard.

O conceito de liberdade segue princípios gerais que podem descrever tanto a liberdade humana em relação aos planos de Deus (que não é o foco desta pesquisa), quanto à liberdade humana em relação ao outro. Assim se compreende a relação entre vários conceitos de liberdade:

Liberdade de consciência, liberdade natural, liberdade de vida privada, liberdade de associação, liberdade de contratar, liberdade de culto, liberdade de ensino, liberdade de expressão (liberdade de manifestação do pensamento), liberdade de reunião, liberdade de uso do corpo, liberdade do ar, liberdade dos mares, liberdade do trabalho, liberdade econômica, liberdade de ir e vir, liberdade pública, liberdade sindical, liberdade vigiada (LARROUSE, 1998, p. 3582).

⁵¹ Nesse caso, o termo “saudável” não nos remete, diretamente, ao conceito de saúde, como o referido pela Organização Mundial de Saúde; mas ao conceito filosófico do viver social do indivíduo, embora carregue certo sentido do conceito, pois a OMS define a saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades”.

⁵² Um tema constante em Kierkegaard, sobretudo em o Temor e Tremor (1964).

Deparando-se com todos esses conceitos, achou-se por bem continuar com o intento de defender apenas um deles, não porque não se considerou os outros de igual importância, mas porque se percebe em Kierkegaard uma forte ênfase na interioridade do indivíduo e em sua angústia; além de ser esta uma inquietação antiga com a questão da *liberdade de consciência*, implicada na alma do autor (desta dissertação), sobre qual se deve a si mesmo uma explicação que, após ter entendido bem o assunto, após ter escrito e reescrito (sem a pretensão de esgotar o assunto) poder, possivelmente, beneficiar outros porventura interessados também pelo tema. É possível aqui que se equivoque, mas é perceptível que, em relação à questão em discussão, o termo “democracia” sempre aparece, mas não expressa seu verdadeiro significado. Isso se deve, como diz Tomas Hobbes (1588-1679), às características da natureza humana latente em cada indivíduo que já pisou essa terra; por isso, desse ponto de vista, a liberdade, e mui especialmente a liberdade de consciência, não é um conceito totalmente admitido. Com efeito, isso nos remete também a Platão, que criticara a república ateniense, exatamente porque foi a democracia vigente em Atenas que condenou à morte um de seus melhores cidadãos. Sócrates foi privado de sua liberdade de consciência ao ser acusado de impiedade em negar os deuses do Estado e de “desencaminhar” os jovens, trazendo sobre a maioria dos presentes no plenário a responsabilidade por sua condenação.

Portanto, a despeito dessa dilatação do conceito de “liberdade”, prioriza-se a delimitação do tema para tratar apenas da liberdade de consciência sob uma perspectiva ético-filosófica para nortear o conceito e proporcionar mais clareza em virtude das limitações humanas. A liberdade dá ao homem o poder de escolha, mas está sujeita às limitações do próprio homem. Esta escolha é limitada pelas capacidades físicas, intelectuais e espirituais do ser, além de lhe conferir responsabilidade.

Liberdade de consciência tem em seus conceitos correlatos claros como “liberdade de opinião”, “liberdade de alma”, “liberdade de expressão”. A liberdade de opinião diz respeito à liberdade que o indivíduo tem de formar sua própria consciência, mediante suas fontes e experiências, cujo conteúdo passa a fazer parte de seu modo de

pensar, seu estilo de vida. O indivíduo é naturalmente dotado de consciência⁵³; nela, o indivíduo se relaciona na sua interioridade para com Deus, e esta se encarrega de julgá-lo, pelo discernimento do que é verdadeiro ou falso. É na consciência que o indivíduo desenvolve suas crenças, seus valores. É por meio da consciência que o indivíduo faz suas escolhas. É no recôndito da consciência que o caráter individual é trabalhado e desenvolvido. A liberdade de consciência em sua abrangência compreende todas as instâncias da alma, a partir do domínio interno da consciência, como liberdade de pensamento e de sentimento; absoluta liberdade de opinião sobre todo e qualquer assunto, práticos ou teóricos, éticos ou religiosos; liberdade de expressão por quaisquer meios e para quaisquer fins; em qualquer lugar, seja público ou privado, ou onde as circunstâncias lhe permitirem, observando a liberdade individual de ir de vir, garantida pela Lei maior do Estado. Note-se que a liberdade de expressão é coadjuvante com a liberdade de pensamento, senão, de que serve uma sem a outra? Pensar quase sempre resulta em expressar. O indivíduo em suas ações é um produto de seus pensamentos⁵⁴. Como se tem dito muitas vezes: “como imagina em sua alma assim ele é” e é do coração que procede todos os desígnios humanos⁵⁵. Com efeito, encontramos em Kierkegaard uma certa valorização da consciência humana, bem como da responsabilidade pela sua manutenção, como ele próprio afirma:

Quanto mais concreto for o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão, e quando esta faltar na relação com a consciência teremos a não liberdade. O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si, do próprio indivíduo [...]. Esta autoconsciência não é contemplação, pois que acredita nisso ainda não compreendeu a si mesmo, já que vê que ele próprio está em devir, e, portanto não pode se algo de conclusivo para a contemplação. Esta autoconsciência é, portanto ato, e este ato é de novo interioridade e cada vez que a interioridade não corresponde a essa consciência, ocorre uma forma de demoníaco, loque que a ausência da

⁵³ Esse tema carrega do óbvio. Kierkegaard não trata de um conceito de Consciência, mas refere-se a ela quando fala do conceito de inocência, afirmando-a como ignorância. Sabe-se que ignorância é, também, a ausência de consciência. Kierkegaard estabelece a inocência a partir da queda e isso, de acordo o livro de Gênesis, é o início da consciência (2010, p. 40).

⁵⁴ Provérbios 23:7; Mateus 15:19 – O coração a que se refere é a fonte principal dos pensamentos – está misteriosamente situado no centro da alma – não se trata, nesse caso, do órgão que bombeia o sangue, distribuindo-o a todo o corpo, de acordo com as necessidade de preservar a vida. Mas a palavra “coração” recebe destaque nas Escrituras, sendo mencionado cerca de mil vezes, de uma ou outra maneira. As palavras hebraicas (*lev*, *leváy*) e a grega (*kardía*) para “coração” são usadas pelos escritores bíblicos tanto de modo literal como figurativo (www.estudos.casadosenhor.com.br. Acesso em: 16/03/2013).

⁵⁵ Respectivamente, Salomão e Jesus (Provérbios 23.7 e Mateus 15:19).

interioridade se expresse como angústia ante a sua aquisição (KIERKEGAARD, 2010, p. 150).

E então, ele é livre para pensar, expressar e agir, de acordo com sua consciência. Todo ser humano com o mínimo de sinceridade se expressa e age segundo a sua consciência; por isso, Cristo afirmou certa vez que “o homem fala do que está cheio o coração”⁵⁶. Isso tem sido a praxe humana; com raras exceções, essa praxe refere-se aos hipócritas profissionais, aos que representam, e a alguns poucos de índole propensa à falsidade. Salvo as exceções de simulação, quase todas as proposições humanas tem algum fundamento de verdade, para o bem ou para o mal. As proposições, de acordo com as atribuições de valor de verdade, podem ser certas ou erradas, benéficas ou maléficas, verdadeiras ou falsas (o coração de um indivíduo pode estar pleno de coisas falsas ou verdadeiras, e a expressão daquilo que está em seu coração será sempre falsas ou verdadeiras).

O ponto principal dessa inquietação encontra sua resposta, e aqui se situam nas implicações éticas da filosofia de liberdade. Kierkegaard diz estar a liberdade humana na ética. Ele não deixa muito claro que tipo de liberdade, mas, de acordo com uma interpretação (que me parece a mais apropriada), ainda que Kierkegaard discuta haver implicação ética só no caso em que o pecado tivesse entrado no mundo necessariamente. Desde que a liberdade não se encontra no campo da escolha do bem e do mal, a categoria será outra, a faculdade de pensar e expressar a liberdade, conforme ele mesmo escreve, ao tratar da relação entre pecaminosidade e sensualidade:

Esta realidade é a realidade que é precedida pela possibilidade de liberdade. Mas a possibilidade da liberdade não consiste em poder escolher o bem ou o mal. Um tal disparate não prossegue nem das Escrituras nem do pensamento. A possibilidade consiste em ser capaz de. Em um sistema lógico é bem fácil dizer que a possibilidade passa para a realidade. Na realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação intermediária. Tal determinação intermediária é a angústia, que tão explica o salto qualitativo. Quanto o justifica eticamente. Angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

⁵⁶ Evangelho Segundo Mateus 12.34.

Essa constatação, embora um tanto ambígua, em que ora a liberdade é uma possibilidade, ora não o é, visto que Kierkegaard a situa na parte difícil da realidade – o *poder de escolha* – visa a (pelo menos) clarear (mesmo que eu não possa dizer: aclarar) a questão da liberdade de consciência, uma vez que a liberdade é uma possibilidade que “consiste em ser capaz de” – uma recorrência à individualidade. E a individualidade exige a liberdade de pensar e de expressar seus pensamentos por quaisquer meios de sua preferência ou que tenha acesso, de acordo com a liberdade vigente, que se lhe ofereça ocasião; quer de modo oral, quer escrito, ou ainda, por meio da ação.

Desse modo, o indivíduo pode livremente requerer, com base em sua própria consciência, a validade para sua opinião, desde que não seja, claramente, ofensiva à liberdade de outros e até que sua consciência seja convencida de estar laborando em erro; ou até mesmo quando lhe é sugerida uma ideia melhor e ele, de livre e espontânea vontade, a acata, em substituição à sua antiga opinião. Mas isso (como já foi dito: livre e espontaneamente) não deve ser conseguido pelo uso de qualquer tipo de força ou violência ou por coerção. Aí, exatamente, entra o respeito à liberdade individual de consciência.

O que é *Liberdade de Consciência*? Como a própria denominação o diz, *liberdade* é o caráter de ser livre, de exercer seus direitos voluntariamente, como quer e como se lhe favorece as circunstâncias; *consciência* é o exercício da alma, a faculdade de pensar, compreender as coisas. Portanto, liberdade de consciência é a liberdade que o indivíduo possui de pensar livremente e externar seus pensamentos também livremente e sempre de acordo com sua consciência. É um conceito normalmente relacionado com a liberdade de escolha da religião, filosofia ou ideologia, que norteará a vida do indivíduo como um ser existencial, responsável diante de Deus, primeiramente e, em segundo lugar, diante dos homens. Enfatizo “*diante de Deus*”, na realidade do dever inalterado da relação entre prestar contas e receber recompensas. Apresento destaque também para “*diante dos homens*” porque também há o preceito, segundo o qual se estabelece o princípio da recíproca. Assim, o indivíduo, de acordo com Kierkegaard, uma vez que ele, como um livre pensador, tem o dever para com o seu semelhante, de acordo com um comentador, ele se torna responsável pela liberdade que conquistou e pode tanto escolher, como deixar de escolher. Pode permanecer no conceito como pode abandoná-lo. Pode propagar os termos de sua religião, ou filosofia ou ideologia, como

pode silenciar a respeito, desde que este esteja autenticamente na relação de reciprocidade. Esse modelo é perfeitamente estabelecido em *Johanes de Silentio* (1964).

Esse foi o alicerce de toda a movimentação de Kierkegaard na busca de valorizar a interioridade e da subjetividade para resgatar a autenticidade, a qual tanto reivindica para estabelecer o cristianismo de acordo com evangelhos, ou seja, a relação direta e coerente entre o que se crê e o que se vive. Viver diferente do que se crê, quer voluntariamente, quer seja coagido, é ser inautêntico de acordo com a filosofia kierkegaardiana; a menos que o indivíduo não se porte tacitamente quanto a ter abandonado a antiga crença, mas que o tenha declarado em alto e bom som que não mais defende aquela maneira de pensar e que ostenta, de certa data por diante, outra doutrina ou filosofia, ou ideologia. Nesse caso, não se caracteriza ausência de autenticidade e sim, apostasia. Utilizando aqui um “jogo de palavras”, diria que na liberdade de consciência o indivíduo não tem liberdade (de contrariar a sua própria consciência). Ou seja, uma liberdade sem liberdade para alcançar a autenticidade.

Essa falta de autenticidade se verificou constantemente por parte da liderança eclesiástica dinamarquesa, e quando um de seus líderes vem a falecer e no culto fúnebre é enaltecido como tendo sido uma “verdadeira testemunha da verdade”. Kierkegaard estava ciente de que essa afirmação era contraditória, uma vez que ele era tido como o principal representante do que Kierkegaard chamada de “cristandade”; aflora tal indignação que, de acordo o que relata um comentador:

Segundo o pensador dinamarquês, um cristianismo seguro e sem risco não é mais digno do nome cristão. Mynster era um bom retórico, mas não uma testemunha da verdade, cabendo a Martensen responder a tais indagações. Em 28 de dezembro de 1854, Kierkegaard reage à resposta que havia sido dada por Martensen. [...] tenta, segundo a concepção kierkegaardiana, conciliar o impossível. O que Martensen entende por testemunha da verdade é imperial e antissocial, ou seja, anda na contramão daquilo que é pregado nos Evangelhos. Em tal concepção, não há renúncia nem sofrimento. [...] Há uma contradição entre o que se prega aos domingos e aquilo que se vive cotidianamente (PAULA, 2009, p. 113).

Esse era o campo de batalha onde Kierkegaard militou pela autenticidade da consciência. De acordo com essa premissa, não havia autenticidade no tipo de cristianismo praticado na Dinamarca, de acordo com suas críticas, nas quais detecta um

modo de vida puramente esteta dos líderes da igreja que, para Kierkegaard, era uma negação dos padrões dos evangelhos para o cristão autêntico.

2.2 Contextualização e importância para a sociedade pós-moderna

Em primeiro lugar, a liberdade está no contexto das relações de conflitos na filosofia de Kierkegaard e suas implicações na questão da liberdade de expressão, isto é, *liberdade de consciência*. Importa refletir sobre como Kierkegaard trata essa questão da angústia do ser humano em conflito pela busca pela liberdade, ao mesmo tempo em que precisa viver em sociedade. Isso nos leva a um fato evidente, o de que o Kierkegaard tem demonstrado interesse no indivíduo como um todo, pela sua constante relação entre o particular e o universal, ou seja, o indivíduo em sociedade.

A existência de conflito reflete diretamente na questão da liberdade, pois se trata de uma característica marcante da cultura do conflito desde os primórdios da história da humanidade. É na dominação do homem pelo homem que a liberdade é praticamente eliminada, com sérios prejuízos para a *liberdade de consciência*. No entanto, Kierkegaard acredita, admitindo a necessidade de certos esforços e até prejuízos pessoais diante da possibilidade de liberdade: “a liberdade é infinita e aparece do nada” (KIERKEGAARD, 2010, p. 120). No caso específico de Kierkegaard, o conflito iniciou-se com o temporário rompimento com seu pai, ao afastar-se da fé cristã para experimentar os prazeres e satisfazer suas paixões estéticas. Mas o maior de todos os conflitos se instalou em sua vida até a sua morte, quando empreendeu suas críticas ao sistema religioso de seu país, e o consequente rompimento com a igreja dinamarquesa.

A Ontologia do conflito em Kierkegaard inicia-se pela investigação da origem do conflito. Segue-se verificando suas consequências; e, em um terceiro momento, analisa a solução proposta por Kierkegaard. Os textos onde se pode cavar para que o embasamento desse tema seja elucidado estão no *O Conceito de Angústia* (2010), *Post-*

*scriptum*⁵⁷ (de acordo com alguns comentadores), *Migalhas Filosóficas* (2008) e *Temor e Tremor* (1964); sempre levando em conta o contexto histórico em que se situa o autor, pois, de acordo com Paula, isso “é de fundamental importância para que se compreenda” [...] (PAULA, 2009, p. 111) o conflito kierkegaardiano.

2.2.1 O pecado original e suas implicações na liberdade

Em sua obra *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard tem como propósito discutir, “de maneira que se conserve em mente e diante dos olhos” (KIERKEGAARD, 2010, p. 16), o dogma do pecado hereditário, como aponta o próprio título do primeiro capítulo: “Angústia como pressuposto do pecado hereditário e como explicado de modo retroativo, na volta à sua origem, o pecado hereditário”. Neste trecho do texto é tratado o conceito de pecado na queda de Adão, não como normalmente é tratado por aqueles que tentam explicar o conceito de pecado, ligando-o a uma ciência, citando como exemplo a lógica. Para Kierkegaard, o pecado não pode ser explicado por uma ciência, a não ser pela ética (ainda assim, com certa limitação, como veremos), pois cada vez que se considerar o problema do pecado sendo tratado, logo se poderá perceber uma atmosfera incorreta para o conceito, diz ele. Logo, verifica-se o pecado sendo tido na categoria de uma doença, de uma anomalia, de um veneno, de uma falta de harmonia, mas isso não explica de fato a questão, e para Kierkegaard é uma maneira de falsear o conceito.

Ciência alguma será capaz de explicar o pecado. [...] Se alguma ciência conseguisse explicar, então tudo estaria confundido. Que o homem de ciência deva esquecer-se de si mesmo está certo; mas por isso também é uma sorte que pecado não constitua um problema científico, e por isso nenhum homem de ciência, tampouco como os idealizadores de projetos, está obrigado a esquecer de como entrou o pecado no mundo (KIERKEGAARD, 2010, p. 54, 55).

⁵⁷ De acordo com entrevista com o professor Álvaro L. M. Valls, esta obra está no prelo e estará a disposição dos leitores a partir de Janeiro de 2013, pela Editora Vozes.

Então, qual é a origem do conflito? A resposta nos leva a analisar e verificar, segundo o ponto de vista do nosso autor, o que ele tenta afirmar em suas obras, especialmente na obra que escreve com o propósito de explicar a origem do pecado⁵⁸. Convém indicar, a essa altura, ser a origem do pecado coincidente com a origem do conflito. Importa à definição desse conceito o fato de que Kierkegaard combatia o pelagianismo (KIERKEGAARD 2010, p. 30)⁵⁹, doutrina advinda do mesmo Pelágio que polemizou com Agostinho, visto que, para Kierkegaard, o pecado teve início com a queda de Adão⁶⁰ e se estendeu a toda a raça humana, o que ele chama de “pecaminosidade”:

Como quer que se apresente o problema, logo que Adão fica excluído da maneira fantástica, tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é essencial da existência humana; que o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano. Se não sustentarmos isso, terminaremos por cair ou no singularismo dos pelagianos. [...] Adão é o primeiro, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano. [...] Por isso, aquilo que explica Adão, explica o gênero humano, e vice-versa (KIERKEGAARD, 2010, p. 30).

Conservemos em mente, para um melhor entendimento acerca da Ontologia do conflito, o fato de que Kierkegaard tem em alta consideração os relatos das Escrituras. Sobre essa proposição, observa-se bem um comentador ao evocar o que ele chamou de

⁵⁸ *O Conceito de Angústia* (2010).

⁵⁹ Kierkegaard faz menção ao pelagianos, sem tecer qualquer comentário a respeito; mas para o tema proposto nesta dissertação é interessante fazer um digressão maior sobre o assunto. O *pelagianismo* é uma teoria teológica, atribuída a Pelágio da Bretanha, que sustenta basicamente que todo homem é totalmente responsável pela sua própria salvação e, portanto, não necessita da graça divina. Segundo os pelagianos, todo homem nasce “moralmente neutro”, sendo capaz, por si mesmo, sem qualquer influência divina, de salvar-se quando assim o desejar. Uma das grandes disputas durante a Reforma protestante versou sobre a natureza e a extensão do pecado original. No século V, Pelágio havia debatido ferozmente com Santo Agostinho sobre este assunto. Agostinho mantinha que o pecado original de Adão foi herdado por toda a humanidade e que, mesmo que o homem caído retenha a habilidade para escolher, ele está escravizado ao pecado e não pode não pecar. Por outro lado, Pelágio insistia que a queda de Adão afetara apenas a Adão, e que se Deus exige das pessoas que vivam vidas perfeitas, ele também dá a habilidade moral para que elas possam fazê-lo e embora considerasse Adão como “um mau exemplo” para a sua descendência, suas ações não teriam consequências para a mesma, sendo o papel de Jesus definido pelos pelagianos como “um bom exemplo fixo” para o resto da humanidade (contrariando assim o mau exemplo de Adão), bem como proporciona uma expiação pelos seus pecados, tendo a humanidade em suma, total controle pelas suas ações, posteriormente Pelágio reivindicou que a graça divina era desnecessária para a salvação, embora facilitasse a obediência.

⁶⁰ Embora alguns comentadores, como o professor Álvaro Valls, acreditem ser o nome Adão apenas uma representação metafórica, de modo que poderia ser utilizado qualquer outro nome.

“sopro da Reforma” que afirma ter cessado à época de Kierkegaard, no qual ele mesmo viu a necessidade de exortar os proponentes da cristandade a retonarem aos ditames dos evangelhos:

O próprio sopro da Reforma havia cessado, deixando instalar-se a rotina em seu lugar. Por isso, do abismo da solidão que abraçara, refez o caminho interior do retorno à fonte viva do sentido confiado em depósito a esses antiquíssimos textos comentados e às vezes fastidiosamente repetidos em todos os santuários da velha Europa: a Bíblia. [...] A obra de Kierkegaard constitui um esforço para relacionar em termos de modernidade a dialética da fé, como “certeza interior que antecipa o infinito”, com o depósito da tradição. Não é possível compreender a intensidade do tom polêmico que o caracteriza, sem reenquadrar o seu discurso mostrando a situação dos lugares onde se levanta a sua voz, e não se conhece o estado da pesquisa e suas representações sobre a teologia luterana dessa época. O protestantismo alemão se achava nessa época em plena efervescência. Seus trabalhos se difundiam evidentemente para além das fronteiras. Os teólogos rivalizavam entre si na obra de hegelianização (FARAGO, 2006, p. 13).

Evidência clara desse retorno à “fonte” são os relatos históricos da vida de Abraão, presentes em sua obra *Temor e Tremor* (1964); obra que ele escreveu exatamente para destacar o conflito interno do ser humano, especialmente aqueles que escolheram viver sob o temor de Deus, sofrer a angústia e viver em constante temor e tremor, ao empreender uma “viagem” de retorno a Deus. Esta busca pela reconciliação provoca no homem a angústia e o conflito em meio ao temor e tremor. Esse conflito é percebido por Kierkegaard e descrito de forma semelhante em *Da doença até a Morte – o desespero humano* (1979). Este é gerado pelo medo de não ser aceito ao aproximar-se de Deus à procura de uma possível reconciliação. Todo homem, ao tomar conhecimento do seu estado de separado (separado, mas não abandonado) de Deus; separação que poderá ser eterna, entra em um colapso de ansiedade, medo, temor e tremor. A dúvida lhe permeia o coração, o que o leva ao desespero.

Mas Kierkegaard considera não apenas os relatos bíblicos generalizados, mas, especificamente, presta sua crença ao relato da queda e suas consequências imediatas, como o desespero, a angústia e o temor. Nesse sentido, ele concede o relato de um conflito real, retrato fiel do problema da culpa destacado no conceito de angústia – o relato do primeiro conflito, quando o homem (Caim) se levanta contra o próprio irmão (Abel) para matá-lo. Portanto, a origem do conflito coincide com a origem do pecado – o pecado na queda de Adão. A partir da queda, suprimiu-se a liberdade, pois a partir daí

o ser humano passou a ser, primeiramente, escravo de seus desejos (em que paira o conceito kierkegaardiano de individualidade, subjetividade e interioridade), gerador do conflito. Entretanto, no primeiro conflito em que ocorre o primeiro homicídio (resultado normal esperado nas zonas de conflito – a guerra), o Criador procurou advertir o autor de que seus desejos eram perigosos para ele próprio e que a ele caberia dominá-lo; mas ele já não podia; era tarde demais. O conflito e a opressão (característica da falta de liberdade entre seres humanos) se instalaram. Desde o começo, a liberdade estava tolhida, por isso Abel não tinha liberdade diante de seu próprio irmão para se expressar (oferecer o sacrifício que Deus lhe ordenou) como ele bem quisesse. Teria de ser do jeito de Caim⁶¹? Isso ocorre, de acordo com Kierkegaard, porque o indivíduo, preso em seu eu não consegue enxergar o outro; aí, tal como Adão, o indivíduo não entende a proibição e a proibição lhe soa como permissão ao despertar-lhe o desejo: “o seu desejo será contra ti” e, certamente, o privará da liberdade promovida por um saber espúrio acerca da liberdade, como afirma Kierkegaard:

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. [...] A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade de liberdade [...] a angustiante possibilidade de ser-capaz-de. [...] Às palavras de proibição seguem-se as palavras de sentença: “Certamente morrerás”. [...] O horror aqui apenas se converte em angústia, pois Adão não compreendeu o enunciado e tem, portanto novamente a ambiguidade da angústia (KIERKEGAARD, 2010, p. 48).

Nessa angústia, como afirma Hobbes (1588-1679), o homem passou a ser inimigo do próprio homem – por isso a vida em sociedade é marcada pela desconfiança: a qualquer momento alguém poderá ser atacado e privado de seus bens pela ação do mais forte sobre o mais fraco. E esse temor abrange tanto o sistema micro quanto o macro da sociedade humana, ou seja, o pecado afetou primeiramente o indivíduo em sua relação com Deus, depois se estendeu para as relações humanas, estabelecendo o constante clima de guerra, a partir da primeira investida do homem contra o homem, que resultou no homicídio de Abel por seu irmão Caim.

⁶¹ Esse relato se encontra no Primeiro livro de Moisés chamado Gênesis 4:7. Embora tenha tratado de muitos personagens bíblicos, Kierkegaard não trata diretamente de Abel, mas ao elaborar os conceitos de angústia, temor e desespero humano, parece que o relato acerca do conflito entre esses dois primeiros homens após a queda, elucida bem a questão da liberdade em sua relação com o conflito observado em suas obras.

O próprio Kierkegaard viveu esses conflitos – uns dos quais ele chamou de “o terremoto” (1838)⁶². Primeiramente no seio de sua família, devido à seriedade com que seu pai procurava vivenciar o cristianismo, no qual tentava demonstrar austeridade, esforçando-se por viver sob a rigidez do que o genitor entendia ser o modo de vida de um cristão. Dessa forma viveu (seu pai) intensa angústia ao se culpar por erros morais e espirituais cometidos no passado, para os quais encontrava dificuldade em obter remissão. Esse conflito interno passou como uma herança ao filósofo da Dinamarca, pois experimentou os mesmos sentimentos refletidos na maioria de seus escritos, tão intensos que o levaram a renunciar ao ministério pastoral e ao casamento, posições que amava e desejava como desejava a eternidade. Essa vida de conflitos internos, de sua alma, o levou também ao afastamento da fé cristã professada desde a infância, embora por breve tempo, pois, segundo ele próprio narra em sua obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Autor*, afastou-se e viveu no caminho da perdição até os 25 anos (KIERKEGAARD, 1986, p. 73, 75); ao mesmo tempo, afastou-se de seu pai a quem tanto honrava, pela sua seriedade para com a vida cristã; e, finalmente, afasta-se da própria vida, tendo em vista a constante melancolia e angústia em sua ansiedade para viver o que ele chamava de “cristianismo autêntico”⁶³. Neste sentido, Kierkegaard correlaciona a liberdade com a culpa em posições conflitantes, na expectativa de uma vir a ceder (na linguagem de conflito: depor as armas), ao dizer que a relação da liberdade para com a culpa é angústia. Então, ele conclui que o conflito estabelecido pela culpa é um conflito com o próprio Deus, cuja dignidade do homem consiste no relacionamento com Deus. De acordo com ele:

Se então a liberdade teme a culpa, o que ela teme não é reconhecer-se culpada caso o seja, mas o que ela teme é tornar-se culpada, e é por isso que a liberdade reaparece, como arrependimento, tão logo a culpa é posta. Mas a relação da liberdade com a culpa é, até aí, uma possibilidade. [...] Só por si mesma a liberdade pode vir, a saber, se é liberdade ou se a culpa foi posta. A

⁶² Uma importante anotação que Kierkegaard fez em seu diário, quando tinha 25 anos, a respeito do que ele chamou “Grande terremoto”, revela o quanto a influência de seu pai foi perturbadora, em sua vida. Refere-se ao abalo que sofreu ao compreender o que acontecera ao pai e as consequências do acontecido para toda a família. Quando jovem, seu pai fora ajudante de administrador de uma fazenda na Jutlândia. Revoltado com as privações de sua vida de camponês, subiu ao alto de uma colina e amaldiçoou solenemente a Deus.

⁶³ Assim ele nomeava o estilo de vida semelhante ao de Cristo, dos apóstolos, sem as regalias usufruídas pelos lides da igreja patrocinada pelo Estado. Além disso, cristianismo autêntico e uma nomenclatura utilizada para significar aqueles que não apenas se subscreve a um corpo de doutrinas cristãs, mas também as integram em seu modo de vida.

relação da liberdade para com a culpa é angústia, porque a liberdade e a culpa são possibilidade. Mas, à medida que a liberdade fixa seu olhar sobre si mesma com toda a sua paixão, e quer manter a culpa afastada de si, de modo que não reste dela nem uma penugem na liberdade, não consegue evitar o olhar da culpa, e essa fixação é fixação ambígua da angústia, tal como até mesmo a renúncia no interior da possibilidade é um desejo. A culpa é uma representação mais concreta que se torna, na relação da possibilidade para com a liberdade, cada vez mais possível. [...] Na possibilidade da liberdade, a regra é que quanto mais profunda a descoberta da culpa tanto maior é o gênio; pois a grandeza do homem depende total e absolutamente de sua relação com Deus, mesmo que esta relação com Deus se expresse de forma totalmente errônea como destino (KIERKEGAARD, 2010, p. 116).

Acrescente-se a isso a angústia sentida ao observar a leviandade com que o cristianismo era tratado em seu país e como tudo isso contribuiu para sua morte prematura, aos 42 anos de idade (11 de Novembro de 1855). Esse conflito, de maneira muito bem clara, tem origem no pecado denunciado por Kierkegaard quando ele acusa a liderança da igreja dinamarquesa de se afastar do Novo Testamento fazendo aliança com o Estado para usufruir privilégios e status sociais não previstos para cristãos nos Evangelhos. Na denúncia, Kierkegaard denomina a religião estatal de “cristandade” para fazer distinção com “cristianismo”. Para ele, segundo o Novo Testamento, a principal característica do verdadeiro cristão é sofrimento, temor e tremor, além da rejeição pela sociedade, mas os chamados cristãos de sua época queriam uma vida de prazer temporário, de bem-estar para os dias de hoje. Ao contrário, os Evangelhos preveem as beatitudes cristãs a partir de seu relacionamento restaurado com o Absoluto (Deus) que lhe garante a felicidade eterna.

2.2.2 A angústia da possibilidade de liberdade

O verdadeiro conflito jaz dentro do homem: “A angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45). Agora este conflito consiste da angústia experimentada constantemente no homem onde o pecado hereditário se abrigou. Perdeu-se a paz e a liberdade foi inicialmente perdida na face da terra. No conflito, o homem passou a querer dominar o outro; passou a temer e a desconfiar do outro. Daí em diante, permeia apenas a angústia, a luta para se

desvencilhar do pecado hereditário; mas ele não é vencido. O conflito agora consiste na conquista da liberdade perdida e, então, entra em cena outro conflito: o conflito entre a estética, a ética e a dogmática; são conceitos buscando a mesma coisa – a solução para a liberdade perdida no conflito com o pecado e com o outro, gerando hereditariedade. Aí a discussão do filósofo é: qual dessas categorias é a mais *eficiente*? Ou qual delas é a única em cuja *eficácia*⁶⁴ se pode confiar?

É neste sentido que Kierkegaard afirma que “a liberdade nunca é possível” tanto quanto é “necessária”. Essa é, basicamente, a discussão elaborada pela Filosofia dos Estádios no caminho da vida (uma obra, como já foi dito acima, direcionadora do pensamento do filósofo dinamarquês). Ele então conclui, em seus escritos sobre o assunto⁶⁵, que a Dogmática tem supremacia sobre a Estética e a Ética. Da estética ele fala apenas em termos descartáveis, pois deixa claro que ela não soluciona o problema, pois é determinado o seu modo de existência leviano e humorístico. Da Ética, Kierkegaard se limita em argumentar apenas que não é suficiente, pois como pode haver liberdade na Ética, se ela existe para acusar, julgar e agir? “Pois a Ética nunca é simples observadora – antes acusa, julga, age” (KIERKEGAARD, 2010, p. 24). Dessa forma, o indivíduo apenas se depara com o dever, com a obrigação de fazer. Mas onde estão os instrumentos para promover a *eficácia*?

Do conflito interno surge o externo e, pela conquista da liberdade, lançam-se mão da guerra, do conflito. Esse conflito sem paz, sem liberdade e sem indivíduo foi verificado pelo próprio Kierkegaard nas situações vividas pelos seus contemporâneos, que na época tinham acabado de sair (com sérios prejuízos nacionais) de um período de sucessivas guerras que transcorriam desde 1671⁶⁶.

⁶⁴ Eficiência e eficácia, são jargões normalmente utilizados na área da Administração de Empresas, que significa, respectivamente, desempenho e alcance dos resultados propostos.

⁶⁵ Principalmente em: *Os Estádios no Caminho da Vida* (1845), *Ou...ou.. – A Alternativa* (1840) e *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra como Autor* (1948).

⁶⁶ Nas últimas décadas do século XVIII, a Dinamarca passou por um período de grande prosperidade, devido a seu status de neutralidade. Mas fracassou na tentativa de conseguir o mesmo feito durante as Guerras Napoleônicas, ao unir-se à Liga da Neutralidade Armada, com a Rússia, a Suécia e a Prússia. Os britânicos consideraram o fato um ato hostil e atacaram Copenhague em 1801 e em 1807, apoderando-se da marinha dinamarquesa, no primeiro ataque e, no segundo, incendiando boa parte da cidade. A ação britânica marcou o fim daquela era de prosperidade para o país. O controle britânico das vias marítimas entre a Dinamarca e a Noruega revelou-se desastroso para a economia da união e levou-a à bancarrota, em 1813. As esperanças da Dinamarca-Noruega no sentido de restaurar a união escandinava esgotaram-se em 1809, quando os estados da Suécia rejeitaram uma proposta de permitir a

Mas o verdadeiro conflito (externo) vivido por Kierkegaard teve lugar quando ele começou a observar as discrepâncias religiosas de seu país e então se envolve em intensa polêmica contra a igreja:

A religião na Dinamarca era oficial, isto é, ligada ao Estado. “Os pastores eram funcionários do Estado e pagos com proventos estatais. Eles eram uma espécie de representantes do Estado e transmitiam ao povo a ideia de religião como obrigação legal”; onde “a figura do pastor ocupa um lugar proeminente [...] muitos contratos civis eram firmados nas igrejas” (PAULA, 2009, p.11).

Ao iniciar a polêmica com a igreja, Kierkegaard praticamente compromete sua própria liberdade, pois se vê obrigado a responder, por escrito, às críticas que fez ao falecido Mynster, bispo de Copenhague, em fevereiro de 1854. A crítica ao bispo foi motivada pelo elogio feito pelo seu sucessor, o pastor Martensen quando, no sermão fúnebre, proclama o bispo com uma testemunha da verdade. Kierkegaard reagiu à declaração, pois o bispo era tido como representante da cristandade. Como poderia ser ele um representante da cristandade e, ao mesmo tempo, uma testemunha da verdade, argumentava o filósofo. Para Kierkegaard, o cristianismo requer renúncia ao mundo, sofrimento, vida de temor, angústia e rejeição pela sociedade, enquanto os pastores viviam em um cristianismo seguro, sem riscos e marcado pelo conforto oferecido pelo Estado. A isso Kierkegaard chama de “andar na contramão do que é pregado nos Evangelhos” (REICHMANN, 1978, p. 50). Ele detecta na cristandade contradição entre o que se pregava no domingo e o que se vivia no restante da semana. Essa questão ética, alvo da inquietação kierkegaardiana, encontra-se também em sua obra *Ponto de Vista Explicativos de Minha Obra como Autor*, e não se trata de uma crítica a movimentos evangélicos atuais, mas de uma questão que, para Kierkegaard, afetava a liberdade, ou seja, a subjetividade, a individualidade e a interioridade, onde ele afirma ser uma

Frederico VI, da Dinamarca, suceder o deposto Gustavo IV Adolfo, entregando a coroa a Carlos XIII. O Congresso de Viena exigiu a dissolução da união dano-norueguesa, a qual foi confirmada pelo tratado de Kiel (1814). A Noruega uniu-se, então, à Suécia, situação que perduraria até 1905. A Dinamarca manteve as colônias da Islândia, ilhas Feroé e Groenlândia. Governou também a Índia dinamarquesa (Tranquebar) de 1620 a 1869, a Costa do Ouro dinamarquesa (Gana) de 1658 a 1850 e as Índias Ocidentais dinamarquesas (as ilhas Virgens Americanas) de 1671 a 1917 (Larousse, 1995, p. 19912; Wikipédia, a enciclopédia livre. Acesso em: 17 de março de 2013; [http://www.infopedia.pt/\\$dinamarca](http://www.infopedia.pt/$dinamarca), acesso em 28 de março 2013).

quimera o modo de vida do cristianismo dinamarquês, o que ele classifica como “cristandade é uma imensa ilusão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 43).

O conflito suscitado pela crítica ao bispo da igreja da Dinamarca rendera a Kierkegaard muito desconforto, e até a possível perda da liberdade, pois chegara a ser ameaçado de punição com a exclusão do sistema eclesiástico, caso continuasse com suas severas críticas. Mas o filósofo não fizera caso da ameaça, uma vez que não considerava a cristandade lugar do verdadeiro cristão, principalmente pela sua aliança com o estado a troco de comodidades terrenas. Kierkegaard contestara, afirmando que o cristianismo garante a felicidade eterna e não o bem-estar para esta vida apenas, como pensavam os adeptos da cristandade.

Daí em diante, a maior parte dos escritos de Kierkegaard se ocupou da crítica à igreja dinamarquesa e seu líder principal, Martensen, cujo silêncio, para o filósofo, era uma ironia do tipo socrática e a prova de que estavam eles estavam satisfeitos com a prática da cristandade que imperou na igreja dinamarquesa.

Para Kierkegaard, esse sistema religioso da Dinamarca tinha suas raízes na fusão da filosofia de Hegel com a teologia luterana por meio da Universidade de Copenhague. Ele afirma que “toda a nossa época está, assim, mergulhada no lodo da razão” (REICHMANN, 1978, p. 35). Para o pensador dinamarquês, o problema consistia na inversão de função e nas expectativas temporais praticadas pela cristandade, instituindo o caráter puramente acadêmico-estatal no ministério pastoral, buscando auferir ganhos permanentes no campo do que é estritamente efêmero. Por isso pergunta: “São Paulo era funcionário? Não. Era casado e com filhos? Não. Mas então São Paulo não era um homem sério!” (REICHMANN, 1978, p. 33). E sobre o academicismo, ele critica: “Cristo não instituiu docente – mas imitadores”. Desse modo, ainda destaca ser o cristianismo uma reduplicação. Tal conceito é dado a partir do termo discípulo e é explicado pela transmissão da mensagem. Por isso Kierkegaard afirma:

Se o cristianismo (precisamente porque não é uma doutrina) não se reduplica em quem o expõe, este não expõe o cristianismo, pois o cristianismo é uma mensagem existencial e só pode ser exposto com a existência. Em suma, existir nele é expressá-lo existindo, isto é reduplicação. Ele afirma que “toda a nossa época está, assim, mergulhada no lodo da razão” (REICHMANN, 1978, p. 33, 34).

Essa fusão (da filosofia de Hegel com a Teologia luterana via Universidade de Copenhague), segundo o filósofo, resultou na eliminação do conceito de indivíduo. A ausência do indivíduo, segundo ele, era uma forte característica da filosofia hegeliana e, portanto, prejudicial à subjetividade da fé – um conceito largamente defendido nas obras kierkegaardianas. Essa crítica à presença de Hegel na doutrina da igreja constituiu também um dos motivos do conflito (visto como não liberdade) no qual Kierkegaard se viu envolto até sua morte. Tal conflito teve seu início quando Kierkegaard esteve na Alemanha e participou da conferência realizada em dezembro de 1841, proferida por Friedrich Schelling, em Berlim, cuja tarefa era a de desfazer a teoria de Hegel. Sua participação foi assim comentada por Frederick Engels:

Pergunte hoje a qualquer um em Berlim em que campo de batalha pelo domínio sobre a opinião pública alemã em política e religião, ou seja, sobre a Alemanha mesma, está sendo travada. E se ele tiver alguma ideia acerca do poder da mente sobre o mundo responderá logo que esse campo de batalha é a Universidade, em particular a Sala de Preleções número 6, onde Schelling ministra suas aulas sobre Filosofia da Revelação. Pois, no momento, todas as oposições isoladas que se levantam contra a filosofia de Hegel em prol desse domínio foram obscurecidas, embaçadas e suplantadas por uma única oposição, a de Schelling. [...]. Uma audiência imponente e colorida se ajuntou para testemunhar a batalha. À frente, os notáveis da Universidade, os luminares da ciência, homens que criaram, cada um deles, a sua própria tendência. A eles foram reservados os lugares junto ao tablado, e atrás deles, meio amontoados segundo a ordem de chegada ao salão, representantes de todas as carreiras, nações e crenças religiosas. Em meio aos jovens entusiastas, vê-se sentado aqui e ali algum oficial militar de barbas grisalhas, e junto a este, talvez, bastante à vontade, algum voluntário que em qualquer outra circunstância não saberia o que fazer para reverenciar um superior de tão alto escalão. Velhos médicos e eclesiásticos, cujas matrículas já estão às vésperas do jubileu, sentem outra vez brotar em suas mentes o antigo aluno esquecido, e estão de volta à faculdade. Judaísmo e islamismo querem saber o que é a revelação cristã: alemão, francês, inglês, húngaro, polonês, russo, grego moderno e turco – pode-se ouvir tudo isso ao mesmo tempo – e então soa o aviso de silêncio, e Schelling sobe ao tablado⁶⁷.

De acordo com Engels, Schelling propunha que Hegel tinha confundido “essência” e “existência”, e o que se fazia necessário seria um retorno à filosofia da *existência* e à “filosofia positiva”. Kierkegaard não ficou totalmente satisfeito, e continuou a ridicularizar Hegel por “reconstruir” a história em retrospecto, visto que

Frederick Engels, dezembro de 1841, In: BLUNDEN, Andy. *Marx e o sujeito alienado*. Citação do artigo Disponível em: <<http://www.arquivors.com/index.htm>>. Acesso em: 24 jan. 2012.

Auguste Comte já havia lançado o “Positivismo”, cujo objetivo fora suplantando toda a filosofia e a religião por meio da ciência positiva.

2.2.3 O retorno ao gozo da plena liberdade – tornar-se um cristão autêntico

Aqui está posta a possibilidade da liberdade. Kierkegaard tem em vista a restauração do homem caído no pecado. Ele visa o homem *κατ'ἐξοκην* (por excelência). Mas isso, segundo o filósofo dinamarquês, não se situa nem na estética, nem na ética. O pecado não pode ser tratado sob nenhum desses pontos de vistas, pois segundo o autor, “[...]na Estética, tem-se uma atmosfera de leviandade ou de melancolia, pois a categoria em que aí se situa o pecado é a contradição, e esta é ou cômica ou trágica” (KIERKEGAARD, 2010, p. 17). E ao considerar por demais a atmosfera em que é tratado o assunto do pecado, porque muitas vezes não evoca a seriedade como deve ser tratado, Kierkegaard não admite a atmosfera criada pela estética, e afirma ele: “fica, por conseguinte, alterada; pois a atmosfera que corresponde ao pecado é a da seriedade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 17).

No que tange à Ética, de acordo com pensamento do autor, por si só não restaura o homem para reaproximá-lo de Deus, em retorno ou reconciliação, após a queda. Embora a Ética procura introduzir a idealidade na realidade efetiva, se torna uma tentativa ineficaz, devido à condição humana insuficiente. Por isso engana-se a ética, pois o homem não está de posse das condições exigidas pelas Escrituras e dos princípios do Cristianismo. Sua posição é de que “por esse caminho não se chega à realidade” e continua dizendo que é “essa propriedade de ser assim ideal” que faz a ética ser uma “tentação de e, em seu estudo, usar categorias ora metafísicas, ora estéticas, ora psicológicas”. E isso, para Kierkegaard é ineficaz:

A Ética mostra a idealidade como tarefa e pressupõe que o homem está de posse das condições. Com isso, a Ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e a impossibilidade. Vale para a Ética o que se diz da Lei, que é uma disciplinadora que, ao exigir, com sua exigência apenas julga, nada cria. [...] Quanto mais ideal é a Ética, tanto

melhor. [...] A Ética nada tem a ver com o pechinchar, e por esse caminho não se chega à realidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 19).

Entretanto, a Ética não é de todo insuficiente. Ela colabora no sentido de conduzir à reconciliação, pelo arrependimento: “O pecado então, só pertence à Ética na medida em que é nesse conceito que ela encaixa, mediante o arrependimento” (KIERKEGAARD, 2010, p. 19). A essa altura, Kierkegaard insere a questão da distância entre a idealidade e a realidade. A Ética trabalha no campo da idealidade e não tem como, por si só, alcançar a realidade. Mas o que é a realidade? Para Kierkegaard, é converter o homem no homem verdadeiro e total, no homem *κατ'ἐξοκην* (por excelência). Mas onde se encontra a realidade? Então, diz Kierkegaard que isso aumenta a dificuldade da Ética. Com efeito, a solução definitiva para o problema do pecado e, por conseguinte, do conflito interno e externo, se encontra na Dogmática, tendo como resultado o retorno à liberdade. Como a Dogmática intervém na busca desesperada do homem *κατ'ἐξοκην* (por excelência)? Kierkegaard (2010, p. 21) afirma que:

Agora está tudo perdido para a Ética, e a Ética contribuiu para a perda total. Apareceu uma categoria que se situa completamente fora de seu domínio. O *pecado hereditário* torna tudo ainda mais desesperado, i.e., eleva a dificuldade, porém não com o auxílio da Ética e sim por intermédio da Dogmática. Com a Dogmática começa a ciência, que ao inverso daquela ciência assim chamada ideal *stricte*, parte da realidade efetiva

O que Kierkegaard quis dizer é o que Paulo já havia dito em sua confrontação com Gálatas, quando se referiu ao valor aplicativo da Lei em sua diferenciação com o valor aplicativo da graça: que a Lei avulta o pecado, mas não pode fazer sua remissão, assim como a Ética. A Dogmática aqui, significando o Evangelho, por meio do qual provém a graça, traz a perfeita solução para o problema do pecado e elimina o conflito interno e externo oriundo deste.

Para Kierkegaard, o pecado pode ser vencido. Segundo ele, “o pecado não é um estado; sua ideia consiste em que seu conceito seja superado incessantemente. Como estado (*de potentia*) o pecado não é, ao passo que de *actu ou in actu*, é e voltar a ser” (KIERKEGAARD, 2010, p. 17). O pecado é apenas em potência (utilizando aqui uma terminologia de Tomás de Aquino), por isso o pecado, isto é, sua prática individual, pode ser superado, ou seja, não tem que, necessariamente, voltar a ser *em ato* – o

indivíduo não precisa ter vínculo obrigatório, servil com o pecado; o pecado pode ser vencido. Há, portanto, solução do problema gerado pelo pecado. O conflito pode tornar-se um problema passivo de ser solucionado. Como? Para Kierkegaard, repito, é tornar-se um cristão autêntico, mas essa categoria exige a retomada de uma discussão muito antiga: como se tornar um cristão, e um cristão autêntico? Um tema sobre o qual Kierkegaard precisou escrever uma obra extensa para explicar a questão de se tornar um cristão. Ele também explica isso muito claramente: a importância disso, no *Ponto de Vista Explicativo da Obra como Autor*, referindo-se à obra *Post-Scriptum Definitivo e não Científico* revela-se do seguinte modo: “esta obra põe e trata o problema que é o de toda a obra, de tornar-se cristão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 29).

Com a solução para o pecado surge o fim do conflito. O conflito deixa de ser em ato, ainda que o seja em potência, se o cristianismo for literalmente vivido, e não apenas proclamado. Essa é uma questão presente na obra de Kierkegaard e a origem da polêmica com os líderes da igreja dinamarquesa. Em clara distinção entre o cristianismo autêntico e o falso conceito de cristianismo, Kierkegaard coloca dois conceitos contrários: cristianismo e cristandade. Para ele qualquer um, em qualquer parte do mundo, pode reivindicar ser cristão, mas a sua vida não contém o princípio determinante da vida autenticamente cristã: a cristandade. Para o filósofo, os cristãos de sua época, de seu país, faziam parte apenas da cristandade, não eram verdadeiramente cristãos. Mas, para ele, estar na cristandade não resolve o conflito encetado pelo pecado hereditário, pois mesmo estando em potência na cristandade, pode-se, inevitavelmente, estar em constante ato.

Em contrapartida, se o indivíduo se torna um cristão autêntico, o pecado passa a ser apenas uma possibilidade. Embora essa possibilidade seja angustiante, porque o cristão autêntico não se compraz com o ato de pecar – ele não deseja errar o alvo; não quer transgredir; vive a angústia de ter de se afastar de Deus: entrar em conflito com o Criador e, finalmente, mergulhar em um estado permanente de conflito com o seu semelhante. Então, o cristão autêntico luta desesperadamente (angustiosamente) para vencer o pecado, desfrutar da verdadeira liberdade propiciada pela sujeição às Leis Divinas.

A Dogmática, utilizando-se da Ética, traz à lume o pecado hereditário. Despertado pela pregação, o indivíduo entra pelos caminhos da fé, mediante o arrependimento. Exatamente aqui começa a crítica de Kierkegaard aos pastores. Eles começaram a se envergonhar de ser um simples pregador porque se achavam abaixo de sua dignidade e o sermão relegado ao nível de arte pobre. Então, recorreram à ciência, isto é, ao sistema filosófico de Hegel e assim negaram a subjetividade da fé, que segundo Kierkegaard é clara e absolutamente ensinada nas Escrituras. O conselho de Kierkegaard para os pastores se resume em que voltassem a ler o Novo Testamento e retomassem a sensatez do sermão puro e simples: “Não surpreende, portanto que o sermão tenha decaído, no consenso geral, ao nível de uma ciência muito pobre” (KIERKEGAARD, 2010, p. 18). Pobre no sentido em que tinham deixado os Evangelhos de lado e mesclando Filosofia (hegeliana) com Teologia, o que para ele era uma mancha na pregação.

Nesse sentido, cabe aqui uma analogia com a Filosofia de Sartre (1905-1980), em sua rejeição ao “intelectual não engajado”, que pensa o conflito e a liberdade em termos de livrar-se da pressão de um sobre muitos. O papel de intelectual engajado consiste principalmente em se posicionar diante da violência contra a liberdade, consciente de que a liberdade é ao mesmo tempo fundamento da política e da ética. Sua filosofia era uma filosofia de liberdade e conflito, uma vez que ele se colocou na brecha para defender a liberdade contra a dominação, utilizando-se de seus escritos. Assim como Sartre, em sua obra *Que é a Literatura?* (2004), insiste que o escritor deve envolver-se na luta pela liberdade. Kierkegaard, um pensador anterior (ou precursor do sistema existencialista), desenvolveu o mesmo pensamento acerca da luta relacionada com liberdade e opressão diante da barbárie filosófico-teológica que ele percebia na Dinamarca. Tal como Sartre, sua arma era sua pena. Então, ele se pôs a escrever e a cuidar para que, desse modo, sua liberdade e, principalmente (para reforçar o conceito), sua *liberdade de consciência*. E ao escrever encetou o conflito. Conflito que viveu internamente, por desejar para si um cristianismo que era verdadeiramente cristão, segundo prescrevem os Evangelhos, um cristianismo marcado pela angústia, temor e tremor (em claro contraste com o modo de vida observado na cristandade). Na busca por esse modo de viver, ele deu abertura a outro tipo de conflito, retomando o assunto da polêmica contra a igreja dinamarquesa, cujos líderes insistiam em viver e ensinar o

contrário do que ensina o Novo Testamento como padrão de vida dos discípulos de Jesus Cristo. Para ele, a verdade tinha que ser pregada, tanto quanto vivida, o que não era a atitude verificada nos pastores da igreja estatal da Dinamarca.

Portanto, ontologicamente, Kierkegaard discute em sua obra a origem, as consequências e oferece a solução para dirimir o conflito interno e externo que marca a existência humana tanto no âmbito individual (privado) quanto em termos de humanidade, em geral. Para Kierkegaard, a solução era fazer o caminho de volta da cristandade para o cristianismo lendo o Novo Testamento e estabelecendo, assim, o cristianismo autêntico. Mas como já se verificou acima, a proposta jamais foi aceita; pelo contrário, Kierkegaard e seus escritos foram duramente criticados e até ridicularizados em sua época, sendo que foi até esquecido durante muito tempo, provavelmente até 1937, quando, de acordo com Paula (2009, p. 143 a 162), somente a partir do momento em que um professor da universidade do Paraná⁶⁸ deu início a um trabalho, no qual realizou a tradução de vários textos selecionados, despertou o interesse pelo estudo da filosofia de Kierkegaard no Brasil.

É importante situar a questão atual em que se encontra o exercício da liberdade. No contexto atual, é importante perguntar: é a *liberdade de consciência* incentivada ou inibida? Alguém poderia responder que é incentivada, porque nosso século (XXI) é marcado por considerável progresso da democracia. Em parte isso pode favorecer algum assentimento, mas ainda se pode perceber certo desinteresse por parte de alguns, os quais investem em tentativas de não somente inibir essa liberdade, mas até mesmo de eliminá-la de uma vez por todas, se pudessem. O acréscimo do termo “se pudessem” é apenas como um ato gentil de considerar as coisas. Na verdade, no íntimo eles podem. Podem e o faz. Como pode alguém praticar o ilegal? Respondo que o que se faz à margem da legalidade não é considerado ilegal. Como acontece (muitas vezes) com o preconceito, que é considerado um ato ilegal, mas quando a atitude será punida pela lei? Como é possível punir uma atitude? A abstração da atitude faz que se viva e se pratique o ilegal à margem da legalidade. Portanto, a categoria de legalidade não é, e não pode ser jamais possuidora de poder para sustentáculo do ato. O ato do preconceito é, muitas

⁶⁸ O professor, a quem se refere é Ernani Reichmann, Curitiba, 1960, de acordo com a história narrada no livro *Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard*. Além disso, é uma ocorrência relacionada somente em relação ao Brasil, não inclui quaisquer outros países.

vezes, sujeito às sanções da lei da sociedade, mas a atitude preconceituosa não é contemplada pela lei, nem vista pela sociedade e, quando muito, pode ser sentida, mas não há sanções nem recompensas (humanas) para sentimentos.

É, precisamente, nesse sentido que, a despeito da “legalidade” das garantias de liberdade outorgadas pelas leis e pelos tratados internacionais, como a Constituição Federal do Brasil e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, muitos sofrem retaliações de diversas formas por causa de sua crença, de seu modo de pensar; por causa de sua religião, de sua filosofia.

As implicações da liberdade em outras instâncias confundem-se com o ser inimigo da paz. A intolerância entende a liberdade de consciência como uma declaração de guerra. Dizer “eu discordo” é tornar-se imediatamente inimigo, é oficializar o conflito. O intolerante encontra-se constantemente em estado de sítio por ter que se deparar e até aceitar (porque ele não pode entrar na mente ou no coração de seu “adversário” para arrancar-lhe a sua maneira de pensar) aquele que declara outra crença, ou filosofia, ou expressão de pensamento ou até de vida diferente. Se sente acuado e, então, está posto o conflito. Fecha-se num casulo e se nega a entender, ou se não consegue entender ou aceitar a liberdade de consciência de seu semelhante e, a despeito da divergência, buscar (até com certo empenho) viver pacificamente com seu “vizinho”. Afinal, a tolerância pode conseguir aquilo que parece impossível – a harmonia na divergência e mesmo até uma completa anuência em seu modo de pensar. Ou seja, é possível mudar o modo de pensar de outro (sem violência, sem desprezo, desrespeito ou humilhação). Uma ideia pode ser substituída por outra ideia, desde que seja respeitada até o fim a ideia do outro. Combate-se uma ideia discutindo-a e confrontando-a com outra ideia (como fazia Sócrates), até à plena convicção contrária à ideia inicial, quando o indivíduo, espontaneamente, exerce seu poder de escolha e responsabilidade ao mudar de ideia. Como já foi referido acima, nesse ensejo, o indivíduo resolve, no uso das atribuições de sua consciência, abandonar a religião, a crença, a filosofia ou ainda sua ideologia outrora defendida (embora, na Teologia, isso seja considerado apostasia, mas ainda se reconhece a individualidade de cada um), apegando-se, por convicção, a outras ideias ou conceitos.

Não é contra a liberdade desejar mudança de pensamento em outros; de outra forma, os Evangelhos não tinham sentido algum, pois o que lemos nos Evangelhos, do começo ao fim, é que é preciso compartilhar os pensamentos de Deus, revelados no Evangelho, para a maior quantidade de pessoas possível, com a finalidade de mudar não somente suas maneiras de pensar, mas também, e em decorrência disso, suas vidas, seus modos de vida, seus comportamentos (ética). Mas isso é feito segundo o princípio do amor, o amor de Deus que se manifestou na pessoa de Seu Filho (o paradoxo absoluto). Pregar (*κερυσσομαι*) é o método do Evangelho para anunciar a necessidade de uma mudança radical no modo de pensar de cada membro da raça humana. Mudança essa que se traduz nos conceitos de arrependimento e de reconciliação – no que consiste a inquietação de Kierkegaard ao elaborar *O Conceito de Angústia* (2010). Apesar de crer na pregação como uma das manifestações da liberdade, Kierkegaard não se considerava um pregador, por isso é que suas exortações relacionadas com a ilusão do cristianismo que ele chamava de “cristandade” consistiam apenas de “discursos”, de acordo com Valls (apud PAULA, 2001, p. 30), em seu prefácio à obra de Marcio Gimenes de Paula:

São discursos, e não sermões, prédicas, pregações, porque para pregar a pessoa tem de ter um mandato, uma missão, uma ordenação, uma autoridade delegada. Pregar consiste em estabelecer uma conversa com o ouvinte, um diálogo que fala de Deus ao indivíduo, lembrando-lhe as coisas que Deus disse (ou fez escrever). Pregar corresponde a assoprar, como o ponto do teatro, um texto que já devia ser bem conhecido.

Mais uma vez, temos em Kierkegaard a alusão à ironia socrática, pois, quase utilizando o mesmo método da pregação (diálogo com o indivíduo) que se entregou à morte. Mas Sócrates não teria morrido! Pois, por qual razão Sócrates se entregou para morrer, senão por acreditar na possibilidade de mudança na mentalidade dos atenienses? Porventura, não foi ele condenado sob a acusação de perverter a mocidade? Todo empenho de Sócrates (Platão), como vemos nos diálogos, era por convencer (pelo diálogo), seus interlocutores do erro em que incorriam. E exortava-os a refletirem na veracidade de seus argumentos e, finalmente, experimentarem a transformação, pela permuta de ideias. Portanto, a liberdade é passível de discussão com o propósito de alcançar alguma mudança. Mudada as ideias, o indivíduo passa a ter uma nova consciência que regerá daí por diante os caminhos de sua vida. Não é que seja sempre salutar essa permuta; por isso, é necessário, para uma boa consciência, para a qual se

evoca plena e absoluta liberdade, a convicção que, aliás, é o fundamento da liberdade de consciência. Por isso, também, assim como Kierkegaard não se considerava pregador, Sócrates não se considerava mestre, ele se dizia maiêutico, por entender que a mudança resultante da interação com o indivíduo era apenas o parto de ideias já existentes no indivíduo e considerar, de acordo com Kierkegaard, uma questão de reminiscência, ao ressaltar logo no início de uma de suas obras: “Em que medida pode-se aprender a verdade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 27).

Nesse ponto, é preciso também tratar da relação a que se refere, da liberdade com a personalidade e o caráter do indivíduo: “A interioridade é sinônimo de caráter e de personalidade ética” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 36). Essa personalidade é a virtude daquele que busca pensar por si só, sem menosprezar as experiências de seus predecessores (pois a individualidade para Kierkegaard é maior do que o gênero, e isso marca o caráter do pensador); mas também não sendo mero reprodutor do pensamento deles. Aquele de quem se diz ter personalidade, cujo desenvolvimento pessoal é verificado em sua vida pela presença da maturidade a que cada um deve chegar, no curso de sua existência. Para Kierkegaard, o indivíduo está em constante devir, que para ele diz-se de um estado de espírito em que o ele aprende a conviver com a angústia e alcança uma relação estável com o absoluto, com Deus, por meio de seu transcurso⁶⁹ nos estádios da existência, chegando até ao conceito de “cristão autêntico”. Ora, o que vem a ser “devir” no âmbito de um cristão? Como em qualquer área, não se trata da possibilidade de se chegar a um grau máximo de conhecimento e experiência no qual não necessite acrescentar nada mais – como um estado de perfeição absoluta. Pelo contrário, se alguém pudesse chegar a tal patamar em seu desenvolvimento, ele se tornaria um deus...; ou um tolo. O conceito de devir em Kierkegaard nos remete ao conceito de transcurso na relação de temporalidade e eternidade, em que o indivíduo, em sua personalidade e caráter, continua durante toda a sua existência e de sua temporalidade. Dessa forma, ele se desenvolve e cresce passo a passo, rumo à eternidade aonde, dependendo de sua relação (e aqui entra a importância do caráter –

⁶⁹ A palavra transcurso, por si só já se refere ao conceito, segundo Almeida; Valls (2007, p. 38): “o termo estágio lembra um percurso, trecho, etapa – não estágios”, embora esta pesquisa tenha encontrado também o equivalente a estágios. Em termos semânticos, a questão sinonímica não deve ser discutida (a meu ver), pois desemboca no mesmo sentido em que Kierkegaard aplica o termo, como uma escolha do modo de vida pelo indivíduo singular. Por exemplo, a escolha de Abraão consistiu em que ele realizou uma “suspensão da ética” em prol do exercício da fé.

pois o tipo de caráter revela o tipo de relação que a pessoa mantém com Deus, cujo resultado dessa relação) é a continuidade até o estado de perfeição. Isso é possível mediante o “salto”, o qual para Kierkegaard, Abraão é o exemplo de quem superou os estádios inferiores pelo paradoxo da fé. Por isso, ele foi submetido a uma prova, pois na prova o caráter e a personalidade do indivíduo amadurecem, se desenvolvem e aí está estabelecida a sua liberdade. Ele alcança experiência tal que o dignifica para ser livre – mas primeiro ele teve que ser provado em seu caráter, na relação com a escolha responsável do existir, sendo existente e se lançar na existência concreta. Isso para Kierkegaard está para além de apenas viver:

Abraão é o personagem que caracteriza o estar diante de Deus, é o paradigma do sujeito que faz a experiência radical do absurdo para ganhar o ‘finito em virtude do absurdo’. Abraão é o protótipo, o Pai da fé. Ter fé implica necessariamente dois polos que se fundem num só. O primeiro é o ‘ser posto à prova’ para poder ser amadurecido na luta. O segundo é a angústia em ‘acreditar no absurdo’ e desenvolver com o Absurdo uma relação de amor na distância e proximidade, em que o indivíduo religioso afasta-se de Deus por um momento, numa espécie de compromisso entre a solidão de Deus e a legítima defesa do si-mesmo (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 49-50).

Mas a prova, por si só, isolada do indivíduo e de sua subjetividade, não é suficiente. O indivíduo precisa manter sua relação com o Absoluto e, nessa relação, muito provavelmente lhe será necessário outras provas, como no caso de Jó⁷⁰, o segundo exemplo kierkegaardiano de valoração da interioridade e da solidão, ou seja, a liberdade frente aos outros seres humanos. É claro que isso também é angústia: querer a perfeição sem poder consegui-la! A perfeição deve ser mantida sob mistério, devido à exacerbada temporalidade individual; mas será colocada em ocasião própria entre a temporalidade e a eternidade e o indivíduo se verá finalmente empurrado, inevitavelmente, para a eternidade.

⁷⁰ Kierkegaard se refere a Jó em suas obras, principalmente em *A Repetição* (1997) e em *Temor e Tremor* (1964). A referência é ao personagem principal de um dos livros da Bíblia chamado Jó, a quem sobreveio tremenda provação a ponto de perder todos os filhos e bens em uma só noite, enquanto os filhos ofereciam uma festa entre irmãos. Mas após todo o sofrimento, Deus lhe restaura sua sorte, concedendo-lhe o dobro todos os seus bens e a mesma quantidade de filhos.

3 IMPLICAÇÕES ÉTICAS INDICADAS PELO DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA KIERKEGAARDIANA DA LIBERDADE

3.1 A ética implicada na filosofia kierkegaardiana de liberdade tem seu principal enfoque no conceito de paradoxo

Para Kierkegaard, a liberdade é um paradoxo: “a angústia é uma antipatia simpática e um simpatia antipática” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46), por isso também a é um antídoto contra a angústia, pois em sua presença ela é abolida: “quando a liberdade torna-se possível [...] mas, tão logo a realidade da liberdade e do espírito é posta, é abolida a angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 104); nisto está implicada a questão ética porque a presença da liberdade, seja em qual âmbito estiver, se torna benéfica na medida em que elimina a angústia; embora, para Kierkegaard, seja mais importante aprender a conviver com a angústia em proveito da liberdade do que se desvencilhar dela, isso é também um benefício à beatitude humana. É nesse sentido que Kierkegaard coloca que a “angústia é a vertigem da liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66). Mas o que é realmente uma vertigem, senão a falta da consciência? Por isso, fica evidente o dano que a falta da liberdade pode causar. E aí a liberdade passa a ser apenas uma possibilidade, pois Kierkegaard ainda afirma que “a possibilidade da liberdade anuncia a angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 80). O conceito de possibilidade, por si só, já provoca a angústia, pois admite tanto a idealidade quanto a realidade; tanto o ser, quanto o não ser, ontologicamente. A angústia, então, consiste em não se ter nenhuma garantia ou certeza de liberdade, até que indivíduo consegue o salto – o momento em que se passa da idealidade para a realidade.

A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para firmar-se. Nessa vertigem, a liberdade desfalece. No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que ela é culpada. Entre esses dois momentos situa-se o salto que nenhuma ciência explicou nem pode explicar. A angústia

é uma impotência feminina, na qual a liberdade [...] a queda sempre ocorre na impotência, mas ao mesmo tempo a angústia é a coisa mais egoísta que há, e nenhuma expressão da liberdade é tão egoísta como a possibilidade de qualquer concreção (KIERKEGAARD, 2010, p. 66).

Nisto consiste o tema do “paradoxo” em Kierkegaard, em que se situam as implicações éticas que sua filosofia carrega. Em Kierkegaard, liberdade é um conceito ético importante, e tal importância consiste de seu constante uso em estreita ligação com o termo “paradoxo”, o qual faz parte de sua vida e, em considerável medida, de seu pensamento filosófico. O conceito de paradoxo deve ter lugar específico na tarefa de compreender Kierkegaard. Principalmente em se tratando de entender a questão aparentemente contraditória do sentido da existência dentro de sua filosofia, além de considerar o âmbito da liberdade humana definida nos paradoxos, os quais nos remetem a implicações religiosas e éticas fundamentais. Nesse caso, é preciso refletir sobre o paradoxo da condição humana, pensar em que medida a angústia do existir afeta ou explica o sentido e o propósito da existência em sua relação com o Infinito e a desesperada busca por entender a que destino essa existência o levará, uma vez que a angústia e o desespero, em Kierkegaard, relacionam-se com a “doença até a morte”. Tudo isso pode parecer fácil de entender, porém, difícil de aceitar, pois um paradoxo, de acordo com Kierkegaard, não se resolve; se aceita.

O fato de se considerar o tema da liberdade em conexão com o paradoxo kierkegaardiano não resulta em confusão, pois o próprio Kierkegaard crê que “o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 1995, p. 61). Isso remete a ele próprio, pois ele, como sendo esse pensador paradoxal, cuja vida é projetada em sua obra. Suas inquietações e angústias estão expressas em seus textos, incluindo a relação de angústia e sofrimento que ele manteve com o cristianismo – herança de um pai extremamente religioso, que cultuava de maneira rígida princípios do protestantismo dinamarquês, religião de Estado. É desse modo que, para Kierkegaard, a existência é feita de paradoxos. Ele próprio viveu paradoxalmente sua existência, da infância até a morte, quando, de forma coerente com o seu estilo polêmico e livre, rejeitou a assistência religiosa oficial, muito embora tivesse desenvolvido profundo sentimento religioso. Sentimento que o levou, após curto período de afastamento, a ingressar em um curso de Teologia da Universidade de Copenhague e cogitar o cargo de pastor.

Sua filosofia parte da ideia de que a individualidade de um homem é que define a sua existência face às diversas situações a que ele é submetido e, sendo ele finito, se vê na iminência de confrontar-se com o infinito – Deus. Coloca forte ênfase no conceito de angústia, de desespero e no salto⁷¹, por meio do qual o homem passa de um estágio para o outro, até alçar o estágio religioso, ao se defrontar com a necessidade de arrependimento implicado pelo pecado mortal, implícito nas Escrituras.

Tudo isso esclarece a relação que os paradoxos em Kierkegaard mantêm com a questão da liberdade individual como ênfase na posição transparente de nosso autor de que a individualidade define a existência e não o sujeitar-se a um sistema predeterminado. Relação verificada nas três principais obras do autor (*O Conceito de Angústia, Temor e Tremor* e *As Obras do Amor*) a partir do se tornar um cristão. Sua inquietação paradoxal com a existência individual é a angústia gerada pela constante busca de reconciliação com Deus, que ele chama de “salto da fé”, o qual constitui o paradoxo permanentemente vivido por todo aquele que se propõe a adotar um cristianismo para além das explicações fornecidas pela razão. O contexto no qual a doutrina do paradoxo está inserida é sempre a liberdade, pois assim importa definir o conceito, esclarecer o significado, estabelecer sua contextualização e importância para compreender a relação do paradoxo com liberdade de consciência. Há uma variedade de paradoxos tratados nas obras de Kierkegaard; aqui, porém, esta pesquisa se limitará a trabalhar três dentre esses, porque acredito estarem mais próximos da questão ética em como pertencente à Filosofia de Liberdade kierkegaardiana.

3.1.1 O paradoxo da fé referido no personagem bíblico Abraão

Abraão encontrava-se diante de um paradoxo, no qual ele desfrutava de completa liberdade para obedecer ou à ética ordenada por Deus ou ao pedido de Deus para que sacrificasse seu próprio filho. A questão não é posta no fato de ser Isaac o filho da promessa, mas no fato de ser crime matar o semelhante.

⁷¹ Este conceito parece estar claro na parte que trata das relações de trânsito entre os estágios (p. 34-38).

O contexto em que Kierkegaard escreveu fornece a motivação para sua inquietação acerca da situação relacionada com o tema da fé. Trata-se da fé cristã, em sua fraca e quase anulada influência no seio da religião oficial, que o levou a tratar filosoficamente (quer dizer em tom irônico) o tema de forma que os dinamarqueses sentissem compulsão em considerar, ou melhor, reconsiderar os seus conceitos de fé.

Kierkegaard propunha a si mesmo o desafio a partir de seu modo de vida quando ele mesmo, tendo sido criado no regime da fé, correu o risco de anulá-la quando se afastou dela, sendo obrigado a afastar-se de seu pai; mais tarde, teve que reconsiderar a atitude como *anti-fé*, retornando à ela e, simultaneamente, a seu pai, que tanto empenho fez para mantê-lo arraigado à fé. Kierkegaard faz uma afirmação categórica que vai nortear toda sua vida daí em diante até a sua morte, em 1855. Quando ele disse: “desejo uma verdade que seja verdadeira, pela qual eu possa viver e morrer” (REICHMANN, 1978, p. 39) – é aí, portanto, que ele coloca o “paradoxo da fé” e a *liberdade de consciência*.

Como era comum na relação com a liberdade, ele enfatiza fortemente a individualidade, uma vez que o paradoxo da fé considera o indivíduo como quem determina sua relação com o geral, tendo como referencial o Absoluto – o paradoxo; portanto, é formulado como um dever para com Deus. Nesse caso, o indivíduo se defronta com o paradoxo de ter de partir da relação com Deus para se relacionar com os outros. Então, introduz o personagem bíblico Abraão em sua relação paradoxal com a fé. Em seu livro *Temor e Tremor* ele afirma que

O paradoxo da fé consiste em que o indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática [...] o Indivíduo determina sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral. Pode ainda formular-se o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto. [...] Quando se diz que é um dever amar a Deus [...] recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para como o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, Abraão está perdido, visto que cedeu (KIERKEGAARD, 1979, p. 64).

Note que Kierkegaard se refere a Abraão como o “cavaleiro da fé”, o qual se nega a se aproximar de Deus pelas vias da moral. Não que a moral seja abolida em absoluto, mas que o caminho da moral trata-se da volta, após sua aproximação de Deus,

pela fé. A razão para isso, segundo Kierkegaard é simples: se Abraão se enveredasse pelas vias da ética, ao invés de ser considerado um herói estaria ele mesmo perdido, pois, segundo a ética com a qual Abraão possuía estreita familiaridade, ele jamais teria atingido o que Kierkegaard chama de “salto” e estaria paradoxalmente perdido.

Abraão e a Ética constituem um paradoxo – isso explica porque Kierkegaard opunha-se ao racionalismo proposto por Hegel, por um lado, e ao luteranismo, então imperante na Dinamarca, por outro. Ambos se opunham à concepção da verdade filosófica de Kierkegaard. Ele sentia profundamente a realidade do afastamento da igreja da religiosidade interior, considerada por Kierkegaard condição essencial para o verdadeiro cristão. Para ele, ser cristão não se trata apenas de abraçar racionalmente um código de ética; ser cristão é viver intensamente o relacionamento com o Absoluto – Deus. E isso só é possível, diz Kierkegaard, por meio da religiosidade interior, que o indivíduo tem que defrontar com o sentimento de angústia da sensualidade patrocinada pelo pecado, o qual constitui o grande obstáculo para se sair bem no paradoxo da fé.

O paradoxo da fé é o grande desafio – é o Paradoxo Absoluto sob a perspectiva do tornar-se cristão. Coloca-se a questão do processo de como tornar-se cristão e onde ela é posta ou acontece; então, ele responde que o tornar-se cristão está sob juízo e graça no encontro com o “Paradoxo Absoluto”. É nesse contexto que Cristo é apresentado como simultaneamente modelo e redentor, e é enfatizada a importância do discipulado cristão no exercício de seguir a Cristo, destacando que a fé é o único meio de se adequar a esse discipulado.

Ao desafio de seguir a Cristo por meio da fé, Kierkegaard chamou de absurdo que conduz ao abismo da fé, o qual, em sua concepção, contrastava-se com o modo de vida ética e estética, visto que o paradoxo não ocorre simplesmente na área do dever, nem de regras universais, nem de exigências de caráter estritamente racionais. Para Kierkegaard, não se trata de contar nos dedos todos os deveres; mas, para além dessas regras, encontra-se o sentimento de intenso dever, de modo que a consciência esteja garantida na validade eterna do ser em sua relação com o Absoluto.

Contrastando com a conduta estética e a conduta ética está a conduta religiosa. Esse contraste (já referido acima) se deve à inutilidade desses dois estádios por serem constituídos por mera determinação do indivíduo (a despeito de ser, na maioria das

vezes, uma lei natural; ou uma lei moral, no caso do decálogo)⁷², a quem não oferece qualquer segurança. Ao contrário, a conduta estética resulta em desespero, e a ética, em contradição. Por isso, o que importa, de acordo com Kierkegaard, é: ainda que o indivíduo tenha que passar por esses estágios, é necessário que se passe para o estágio religioso o quanto antes, amparado pelo sentimento do pecado, pois o arrependimento é a suprema expressão da ética, que mesmo em face da contradição, encontra solução na passagem para a etapa religiosa de sua vida.

Como efeito, deve-se ressaltar que esse paradoxo da fé sempre volta a Abraão, pois ele mesmo é o supremo exemplo da passagem do estágio ético para o religioso. Ao lhe ser exigido o sacrifício de seu próprio filho Isaac, Abraão, cuja vida se achava inserida na ética, se vê diante do paradoxo de “ultrapassar” a ética e cometer uma transgressão de uma lei natural posta pelo próprio Deus e que ele, bem como seu filho, possuía plena disposição de obedecer. Abraão se vê, por assim dizer, encurralado pela consciência do dever, mas resolve, utilizando ou exercendo sua plena *liberdade de consciência*, realizar o “salto” do estágio ético para o religioso. Ele então mergulha no paradoxo da fé – salta para a fé, aceitando o absurdo da exigência divina e esperando o absurdo da recuperação do filho oferecido. Isso também depõe contra o sistema hegeliano e sua sedução tão absorvida pela igreja estabelecida – o paradoxo consiste em que o indivíduo, em meio ao desespero e ansiedade em relação à passagem do estágio ético, tem sua angústia não dependente de critérios racionais como regras que apelam para o dever – agora é saltar para a relação com o absoluto e ser lançado *livremente* no absurdo.

O paradoxo da fé gera a angústia, no sentido de Abraão se deparar com o desafio de saltar *livremente* para o absurdo com base na fé no Absoluto, lhe sobrevém a angústia. Aí se encontra a possibilidade do pecado. Ele devia *escolher sua própria ação*: oferecer ou não oferecer seu filho Isaac em sacrifício no monte Moriá como lhe ordenara Deus. Ele então se desespera, não diante de fatos contingentes, mas diante de si mesmo, quanto ao padrão ético pré-estabelecido. Kierkegaard utiliza-se desse conceito para implicar a realidade de se tornar cristão. Toda sua vida constituiu uma

⁷² Uma referência à lei de Moisés comumente conhecida como *Os Dez Mandamentos*, cuja teleologia jamais foi salvar, mas condenar, avultando a transgressão. Daí Kierkegaard destacar a insuficiência da ética à parte da fé.

intensa experiência da contraposição entre aquilo que considerava ser o cristianismo em seu significado mais profundo e as roupagens exteriores com as quais se revestia a igreja luterana de seu tempo. Para Kierkegaard, o significado mais profundo do cristianismo é a vivência e a certeza da fé. É uma certeza muito peculiar, pois corresponde a uma incerteza objetiva e, conseqüentemente, constitui um paradoxo e um absurdo, pois a realidade da subjetividade da fé, que constitui algo finito, dependente do infinito – Deus. Aí também existe a angústia, pois trata da relação do paradoxo. Relação que não produz nenhuma tranquilidade, mas, ao contrário, uma permanente angústia, produzida pela incapacidade de se relacionar absolutamente com Deus, que é ao mesmo tempo real e incompreensível.

3.1.2 O paradoxo do amor em seu caráter verdadeiro

Trata-se do desenvolvimento do tema do discipulado como uma reflexão sobre o amor cristão, destacando o dever de amar o próximo e a manifestação do amor em obras. A categoria da edificação é então trabalhada como modo do amor. Se para Kierkegaard o paradoxo é considerado uma paixão, já referido acima, citando-o novamente, volto a destacar a sua posição: “pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão” (KIERKEGAARD, 1995, p. 61); logo, o amor está na categoria de paradoxo na medida em que o amor cristão constitui uma paixão, apesar de reconhecido apenas por meio das obras (obras em si diferem de paixão) praticadas sob juízo e graça:

É assim, aliás, que ocorre no caso do paradoxo do amor. O homem vive tranquilo em si mesmo e então desperta o paradoxo do amor que ele tem por si mesmo sob forma de amor por outro, por um ser que lhe falta. (O amor a si próprio está no fundamento de todo amor ou vai ao fundo em todo amor, eis por que, se quisermos imaginar uma religião do amor, esta, tão epigramática quanto verdadeira, só há de pressupor uma única condição e a admitirá como dada: amar a si mesmo, para em seguida ordenar que se ame ao próximo como a si mesmo) (KIERKEGAARD, 1995, p. 64).

O elogio ao casamento é um clássico exemplo dessa paixão, em que Kierkegaard considera grande arte a presença da mulher, “esse ser belo e caprichoso, que é tão difícil de fixar numa relação definida” (REICHMANN, 1978, p. 31). Neste caso, o amor é algo paradoxalmente necessário, apesar de suas artimanhas naturais, em que ao mesmo tempo engana, faz sofrer, liberta e realiza as pessoas, referindo-se ao matrimônio cristão, destacando os porquês, seus mistérios e limites do amor romântico dentro dos limites do egoísmo que prioriza a entrega total de si mesmo. Para Kierkegaard, casamento é unir-se em amor e é o ponto fundamental; mas considera o amor romântico uma ilusão em face das vicissitudes exteriores e da temporalidade em face da subjetividade existencial.

O paradoxo consiste exatamente no contraste entre o amor romântico (presente até mesmo no matrimônio cristão) e o amor verdadeiro e substanciado na graça. O amor romântico é meramente estético e, portanto, ilusório e efêmero; o amor substanciado na graça está ligado à ética e é extremamente religioso.

Em sua obra específica, *As obras do Amor* (2005), Kierkegaard se refere ao amor cristão como um paradoxo insolúvel, difícil de divisar, carregado pela incompreensão, especialmente por parte daqueles que estão “de fora”, mas ressalta que até mesmo os participantes correm o risco de se envolver em equívocos ainda que provisórios na compreensão de certas afirmações da Escritura com aplicabilidade ao amor. Então, ele extrai da lista da descrição das “obras do amor” na Primeira Epístola do apóstolo Paulo aos Coríntios, algumas características: “O amor tudo crê”; “o amor espera tudo”; “o amor não procura o que é seu”; “o amor cobre uma multidão de pecados” e “o amor permanece”. Mas o paradoxo está no que Kierkegaard afirma desses conceitos: ele diz, por exemplo, que o amor tudo crê e, no entanto, jamais é iludido. Como pode ser isso? Está ele dizendo que o amor é crédulo? Qual a diferença entre tudo crê e ser crédulo? Este é precisamente uma inferência inicial ao foco desse trabalho, a saber, liberdade de consciência. Essa inferência é razoável, pois aquele que livremente se expressa não é crédulo, mesmo quando ele é declaradamente crente. O paradoxo consiste exatamente em que o amor existe em contraste com a desconfiança.

O que Kierkegaard destaca como diferença entre amor e desconfiança é o fato de que o amor tudo crê e a desconfiança não crê em nada. Ele coloca que apesar disso há

uma semelhança entre os dois conceitos: saber. E é precisamente essa característica comum que consiste no elogio do amor – que tudo crê, entretanto, não é iludido, pois também está alicerçado no saber e não na ignorância como o enunciado parece sugerir:

O amor é exatamente o contrário da desconfiança, e, no entanto, ele é iniciado no mesmo saber; no saber ambos são, se quisermos, indiscerníveis um do outro (pois o saber é de fato o infinitamente indiferente); só na conclusão e na decisão, na fé (crê em tudo e não crê em nada) é que eles são diametralmente opostos. Com efeito, quando o amor crê em tudo, não é preciso entender isso, de jeito nenhum, no mesmo sentido da leviandade, da inexperiência e da credulidade, que acreditam em tudo por ignorância e desconhecimento. Não, o amor sabe tanto quanto qualquer um, ciente de tudo aquilo que a desconfiança sabe, mas sem ser desconfiado; ele sabe tudo o que a experiência sabe, mas ele sabe ao mesmo tempo em que o que chamamos de experiência é propriamente aquela mistura de desconfiança e amor (KIERKEGAARD, 2005, p. 259).

O amor espera tudo – e, no entanto, jamais é confundido – isto dá sequência ao caráter paradoxal do amor. E a partir daí, Kierkegaard estabelece a relação com o eterno – um nome de Deus relacionado com seus atributos – ser eterno, porque a subjetividade do indivíduo se encontra na temporalidade de sua existência, na qual permeia a impossibilidade da espera e, quando por um pouco se consegue esperar, acontece a confusão, então a vida perde o sentido e se lança no desespero.

Kierkegaard assevera que essa capacidade se encontra no eterno, por que preso na temporalidade, pois diz, “por mais longo que seja, torna-se um resíduo da eternidade”, na qual o indivíduo está prestes a perecer, sufocado pela humanidade. Mas existe um caminho, uma saída – o cristianismo verdadeiro. Encontramos o caminho no cristianismo, pois a espera consiste em que é “graças ao eterno que o cristianismo renova a cada instante o ar e as perspectivas” (KIERKEGAARD, 2005, p. 278), pois é nele que percebemos a relação entre o tempo e eternidade, quando independentemente das ações individuais de agitação em agitação,

[...], o Cristianismo só conhece um único caminho e uma única saída, embora não deixe de saber sempre qual é o caminho e qual é a saída: é graças ao eterno que o Cristianismo renova a cada instante o ar e as perspectivas. [...] aí então o Cristianismo renova o ar e abre horizontes, graças à sua fala figurada que faz dessa vida terrena o tempo da semeadora, e da eternidade, o da colheita. [...] graças à sua linguagem parabólica que refere a essa vida à luta e à tribulação, e a eternidade ao triunfo. [...] dá à vida o seu caráter de e festividade evocando em sua linguagem figurada aquele cenário da

eternidade, onde se decidirá para sempre quem conquistou a coroa da glória, e que é entregue à vergonha (KIERKEGAARD, 2005, p.279).

Assim, Kierkegaard segue discernindo o amor verdadeiro para diferenciá-lo do falso, mas sempre destacando os paradoxos relacionados como o amor verdadeiro, que o fazem tão incompreensível na óptica do senso comum, da opinião popular do tema do amor. Por isso, como ocorre em toda sua filosofia, Kierkegaard recorre às Escrituras para dar esclarecimento (ainda que limitado pelo paradoxo) do que é manifestado pelas obras, em contraste com o que se pensa ser o amor uma paixão, um sentimento ou, até mesmo, sensibilidade romântica. Ele recorre ao poema do amor que se encontra na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, e consegue colocar filosoficamente os termos, transformando o tema do amor em um conceito dialético como tendo sentido contraditório para aqueles que não participam diretamente dessa virtude divina. Pois dizer que o amor crê em tudo, espera tudo, não procura o seu próprio interesse e cobre uma multiplicidade de pecados, soa um tanto quanto estranho na aparência. Por isso é justificada a reflexão kierkegaardiana, não em que ele resolve o paradoxo do amor, mas que presta relevantes esclarecimentos de modo a poder refletir e aceitar a forma de amor que eleva o próximo e dá sustentação às suas realizações. No aspecto em que o amor tudo crê, o autor escreve:

E também não é, de jeito nenhum, no sentido da sagacidade, que o amor jamais ser iludido; pois amar de tal maneira que jamais se esteja iludido é, de acordo com a compreensão e a linguagem da sagacidade, a conduta mais boba e mais tola, e é até um escândalo para a sabedoria mundana – mas por isso mesmo, é fácil reconhecer tal conduta como essencialmente própria do Cristianismo (KIERKEGAARD, 2005, p. 257).

Kierkegaard deixou claro que não era sua intenção dar uma definição do conceito de amor, mas descrever quais são os frutos que o identificam na pessoa de quem se pode dizer que ama verdadeiramente, o qual se diz que é “mais forte do que o amor platônico e mais profundo do que o amor apaixonado” (KIERKEGAARD, 2005, p. 9), pois nos frutos se reconhece também a ausência de amor.

3.1.3 O paradoxo da liberdade como realidade e possibilidade do pecado

Para Kierkegaard, o objeto próprio da reflexão filosófica é o homem em sua existência concreta e estritamente individual, sempre definida nos termos de uma situação determinada, mas não necessária: “o ser em situação”, “o ser no mundo”, a partir da qual o homem alcança a liberdade, por já não ser portador de uma essência abstrata e universal. O paradoxo, nesse caso, consiste em que, como um indivíduo, ele se torna o mentor de sua vida, do seu próprio destino, ao mesmo tempo em que considera as limitações concretas, as intempéries existenciais. Mesmo assim, o homem tem diante de si várias opções possíveis, é livre, não se conforma a um pré-determinismo lógico. A verdade não é encontrada por meio do raciocínio lógico, mas segundo a paixão que é colocada na afirmação e sustentação dos fatos: a verdade é subjetividade.

Paradoxalmente, a liberdade torna-se ilimitada, não obstante a falta de um projeto básico (venha de onde vier) para o homem como um indivíduo. Porque qualquer projeto para o homem representaria uma limitação à sua liberdade. Para Kierkegaard, o objeto próprio da reflexão filosófica é o homem na sua existência concreta, sempre definida nos termos de uma situação determinada, mas não necessária – o ser-em-situação, o ser-no-mundo – a partir da qual o homem, condenado à liberdade, por já não ser portador de uma essência abstrata e universal, surge como o arquiteto da sua vida, o construtor do seu próprio destino, submetido a limitações concretas, às filosofias existenciais. Ainda, o homem tem diante de si várias opções possíveis, é inteiramente livre, não se conforma a um determinismo lógico. A verdade não é encontrada por intermédio do raciocínio lógico, porém segundo a paixão que é colocada na afirmação e sustentação dos fatos: a verdade é subjetividade. A consequência de ser a verdade subjetiva é o que torna a liberdade ilimitada. Não inexistente um projeto básico, uma essência definidora do homem porque cada um define a si mesmo e assim é uma verdade para si. Esse pensamento de Kierkegaard foi mais tarde traduzido por Sartre na frase: “no homem, a existência precede a essência” (SARTRE, 1997, p. 157).

Desse modo Kierkegaard pensou o homem – como um indivíduo situado concretamente na temporalidade, cuja relação com o infinito é estabelecida com base na

liberdade, que se encontra na relação com o cristianismo, à semelhança de Sócrates e à parte de Hegel. Ou seja, um cristianismo que independe de sistemas racionais, que se relaciona com a verdade subjetiva alcançada pela fé. Daí sua crença na necessidade de que cada indivíduo faça uma escolha consciente e responsável, referido em *O Conceito de Angústia* (2010), no qual ele amplia suas ideias a respeito da Filosofia da Liberdade para a esfera da Dogmática. Desse modo, encontramos outro paradoxo da liberdade – o fato da angústia que a liberdade gera no homem, pela possibilidade de pecar ou não pecar, uma profunda insegurança e medo.

Em sua própria existência, sua constante luta foi pela conquista da liberdade. Pouco antes da morte de seu pai, em 1837, ele retorna à universidade, e sua vida começa a mudar e retoma, assim, o relacionamento com seu pai e se torna noivo de Regine Olsen, em 1840; mas por achar-se incapaz tanto para o ministério pastoral como para partilhar sua vida com outra pessoa, rompe ambos os projetos existenciais, e se entrega à vida solitária, para dedicar-se inteiramente à ocupação de que ele mais gostava – escrever. Esses acontecimentos exerceram profunda influência em sua obra, tornando os seus textos mais consistentes e seu pensamento mais religioso. Para ele, essa era a única maneira de vivenciar sua fé. Em 1840, ele concluiu o curso de Teologia, e apresentou sua tese de doutorado sobre o tema: *O Conceito de Ironia* – referindo-se constantemente a Sócrates e pregou o seu primeiro sermão; mas por razões já mencionadas acima, desiste do cargo pastoral.

Após romper o noivado, Kierkegaard viajou, em 1841, para a Alemanha, onde foi aluno de Schelling e esboçou alguns dos textos que, em sua maioria, constitui uma tentativa de explicar a Regina Olsen, e a si mesmo, os paradoxos da existência religiosa. De volta a Copenhague publica, em 1843, *A Alternativa, Temor e Tremor* (1964) e *A Repetição* (1997). Kierkegaard elabora seu pensamento a partir do exame concreto do homem religioso historicamente situado. Então, ao filosofar, reflete ao mesmo tempo sobre o caráter socrático do autoconhecimento e na posição do indivíduo diante da verdade cristã.

Sua famosa polêmica com a liderança eclesiástica dinamarquesa começou com o seu ingresso no curso de Teologia, na Universidade de Copenhague, onde tomou conhecimento do sistema filológico de Hegel, cuja influência estendia-se a todos os

setores intelectuais e até mesmo à teologia da igreja luterana, que estava impregnada de seu racionalismo. Kierkegaard deixou-se seduzir, inicialmente, pelas sutilezas da dialética hegeliana; mas logo percebeu a forma como o sistema negava a existência concreta do indivíduo, reduzindo-a à pura racionalidade, e passou a contestar energicamente o hegelianismo. Para Kierkegaard, o indivíduo não pode ser reduzido, pois sua especificidade e seu caráter são insuperáveis em sua realidade. Por isso, não se deve buscar o sentido do indivíduo numa harmonia racional que anula as singularidades, mas na afirmação radical da própria individualidade. Kierkegaard reflete na situação do homem como ser individual, no mundo e perante aquilo que o ultrapassa – o infinito, Deus. Nesse contexto, a individualidade deve ser entendida não como um conceito lógico *a priori*, mas como a solidão característica do homem que se coloca como finito perante o infinito – o paradoxo que define sua existência.

O pecado é tratado paradoxalmente quando é verificado o conceito de possibilidade. Então, surgem várias possibilidades, incluindo a possibilidade de reconciliação implicada na angústia provocada pela possibilidade de pecar. E a liberdade entra como possibilidade impossível, pois quando ela torna possível, diz Kierkegaard em o *Conceito de Angústia* (2010), ela se torna real.

Ao procurar estabelecer o conceito de angústia, Kierkegaard tenta colocar (repetidas vezes) uma definição. E então afirma: [...] “é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45). Ora, realidade e possibilidade são duas coisas, no mínimo, ligeiramente antagônicas. Então, como a liberdade, para Kierkegaard, pode ser ao mesmo tempo, realidade e possibilidade? Ainda mais paradoxal é dizer que é possibilidade antes da possibilidade!

Uma explicação (se é que seja possível explicar um paradoxo) possível para esse paradoxo é que a realidade antecede a possibilidade, exatamente no sentido da determinação. Por isso a possibilidade da liberdade não consiste em poder escolher o bem ou o mal, o que Kierkegaard chama de “realidade efetiva” – e que o objeto da angústia é agora algo determinado, o seu nada é alguma coisa efetiva.⁷³ Agora vejamos quão paradoxal é isso:

⁷³ Realidade efetiva tem a ver com uma determinação intermediária, que consiste na angústia, mas que nem explica o salto qualitativo, nem o justifica eticamente. A angústia não é uma determinação da

Quando o pecado é posto no indivíduo, pelo salto qualitativo, aí se coloca a diferença entre bem e mal. Nós em lugar nenhum incorremos na estupidez de achar que o homem *tem* de pecar, sempre protestamos, pelo contrário, contra todo saber apenas experimental, e afirmamos, que agora tornamos a repetir, que o pecado pressupõe a si próprio do mesmo modo como a liberdade, e não deixa explicar por meio de algo antecedente, [...] que tanto pode escolher o bem como o mal, é tornar radicalmente impossível qualquer explicação. Falar de bem e mal como objetos da liberdade, significa conceber de modo finito tanto a liberdade quanto os conceitos de bem e de mal. A liberdade é infinita e aparece do nada. Por isso, querer dizer que o homem peca de maneira necessária, é querer esticar numa linha reta o círculo do salto (KIERKEGAARD, 2010, p. 120).

Pensemos ainda em liberdade como uma determinação. É o que permeia toda a obra kierkegaardiana, no que se refere ao homem (Adão) como indivíduo e como gênero (outro paradoxo) em relação à sua representatividade no pecado implicando no questionamento da liberdade do restante da humanidade – se em Adão todos pecaram, como uma transmissão involuntária para uma recepção também involuntária, onde se encontra a liberdade, senão na determinação?

Outra questão paradoxal da liberdade referida em *O Conceito de Angústia* (2010) é a questão da “escolha” entre o bem e o mal; em que Kierkegaard, numa digressão sobre a liberdade, diz que admitir a proibição é despertar o desejo, isso leva, ao invés de ignorância, a um saber e, nesse caso, Adão teria um saber acerca da liberdade e sentiu prazer em usá-la – isso gera angústia porque a proibição desperta nele a possibilidade de liberdade. A proibição dá a possibilidade de desobedecer – aí gera a angústia de “ser capaz de”. Acontece que, junto com a proibição, seguem-se as palavras de julgamento: “Certamente morrerás”, mas isso, para Kierkegaard, não compromete a liberdade de Adão, embora a ameaça realce a ideia do horror, que aqui se converte em angústia, principalmente, caso ele não tenha compreendido o enunciado, prevalecendo nele a ambiguidade da angústia e a inocência levada ao seu extremo.

Conforme referido acima, Kierkegaard afirma que paradoxo é uma paixão. Uma paixão localizada exatamente no conteúdo de suas obras. Então, ele demonstra sua paixão pelo paradoxo, porque ele acreditava que o pensador deve conviver

necessidade, mas também não o é da liberdade. Consiste apenas de uma liberdade enredada – [*hildet* – complicada], em que a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma.

constantemente com algum tipo de paradoxo, fugindo, desse modo, da mediocridade. Sendo assim, não há escândalo no paradoxo e a busca deve ser aceitá-lo, não resolvê-lo. São muitas as coisas nessa existência que não se resolvem, nem se esclarecem e, por isso, não se compreende; portanto e, na melhor das hipóteses, Kierkegaard propõe: “o melhor paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que não se possa pensar” (KIERKEGAARD, 2008, p. 62). Mas nem por isso deixa de aceitar e pautar a vida por meio delas. O exemplo prático que Kierkegaard nos faz lembrar é o paradoxo de se tornar um cristão verdadeiro. Não com base na racionalidade, porque a fé, o amor e a liberdade nem sempre são conceitos compreendidos racionalmente, mas aceitos e vividos, tendo os olhos fitos nos céus, ou seja, n’Aquele que lá habita e nas Escrituras como fonte genuína, onde são postos esses paradoxos que estabelecem e propõem o cristianismo como plataforma onde devem ser vividos esses, como tantos outros, que são de números quase inumeráveis (para usar aqui um jargão aristotélico) – os paradoxos são colocados para a verdadeira vida cristã, de acordo com os escritos kierkegaardianos, exemplificadas em Abraão, em Lázaro e, principalmente, em Cristo.

O cenário vivido nesse palco (a vida cristã) é a luta e a tribulação que faz reverdecer num constante buscar da mais perfeita demonstração de fé, de amor e de liberdade – como na conclusão do texto do poema do amor⁷⁴ do qual Kierkegaard extraiu a ideia da sua obra *As Obras do Amor* (2005). Por isso, encontramos em sua obra *Migalhas Filosóficas* (2008) o conceito de *paradoxo absoluto*, o Deus-Homem. Isso remete ao cristianismo – como compreender a encarnação do Filho de Deus no mistério da relação de Jesus Cristo com o ser humano, a personificação do amor, em relação com as obras requeridas daquele que diz que ama o próximo e a Deus, na relação de dever, como instiga Kierkegaard ao indivíduo que deseja ir além da vida, para o verdadeiro existir, em contraposição com uma filosofia direcionada apenas ao campo conceitual, como nos esclarecem Almeida; Valls (2007, p. 31), ao comentarem o caráter das *Obras do Amor*:

A uma filosofia do conceito, Kierkegaard contrapõe uma filosofia da situação-tensionada, a uma objetividade pura e da redução da diferença à identidade do mesmo, contrapõe uma filosofia da subjetividade responsável e da alteridade do primeiro Tu, como nas Obras do Amor, em Tu deves amar o próximo.

⁷⁴ 1 Epístola aos Coríntios.

3.2 A liberdade em sua relação com ética desenvolvida por Kierkegaard

A *liberdade de consciência* é posta logo de início na obra *O Conceito de Angústia*; aí o autor faz ecoar sua Filosofia de Liberdade. No dizer do filósofo, quem se propõe a escrever um livro (em seu caso, por exemplo) deve cultivar a modéstia, fugir da vaidade de presumir-se proprietário do assunto, sobre o qual nenhuma outra opinião seja válida ou digna de apreciação, o que seria negação da liberdade de consciência. Segundo ele, é dever de cada indivíduo, em sua própria geração, reconhecer a liberdade dos outros em se expressar como quiserem, sobre o tema acerca do qual se propõem a escrever, pois um tema pode ser escrito de vários modos: “fará bem em pensar de vários modos a respeito de um tema sobre o qual quer escrever” (KIERKEGAARD, 2010, p. 9). No caso de Kierkegaard, se diz, não apenas por um único escritor, mas por tantos quantos quiserem escrever; e assim como o amigo do noivo se alegra quando está presente o noivo, também se deve alegrar com a realidade da liberdade de expressão e procura parar, na medida do possível, para ouvir o que cada um tenha a dizer⁷⁵. Liberdade começa com despretensão:

Que escreva, pois, o livro de uma penada, como o pássaro canta sua canção, e, se houver alguém que daí retira proveito ou alegria, quanto mais, tanto melhor; que o publique, então, sem cuidados e preocupações, em atribuir-se tanta importância, como se estivesse dando uma conclusão para todas as coisas ou como se todas as gerações da terra fossem abençoadas com esse livro (KIERKEGAARD, 2010, p. 9).

Kierkegaard desenvolveu a noção de *liberdade* na medida em que estabeleceu uma postura crítica em relação ao que ele mesmo detectou como incoerência doutrinária e prática nos pastores, e na posição da igreja perante o Estado, classificando de abandono das doutrinas apostólicas conforme reveladas no Novo Testamento; tudo isso indica o apego de Kierkegaard aos princípios de liberdade, ao impor sua crítica em meio à intolerância da igreja dinamarquesa. Ele postulou, ainda que não tenha utilizado a

⁷⁵ Note a posição do filósofo contra a repressão da liberdade de consciência. Em sua época, a atitude era exatamente o contrário. Ele mesmo cita em ironia, “um tal de Christian Madsen”, que foi perseguido, preso pelos que negavam-lhe a *liberdade de consciência*. De acordo com a nota do tradutor, esse homem era um carpinteiro, pregador, líder do movimento do despertar religioso, preso em 1821 (Kierkegaard nasceu em 1813) por conta de seus discursos fortes e suas críticas à igreja. Morreu na prisão, em 1829, antes do veredicto que o condenou a uma multa.

terminologia de forma direta, uma ética direcionada à consciência. Isto se refere à ética de liberdade de consciência nos termos explicados adiante.

Mas Kierkegaard não criticou apenas a igreja em suas discrepâncias religiosas, também reprovou o modo como a ciência se impõe como se fosse a única verdade existente na face da terra e por todas as gerações. Ele não aceita a imposição da ciência como a única fonte de benefícios para a humanidade e a solução para todos os problemas e inquietações dos povos a partir de suas criações, sem considerar nenhuma contingência, quer seja contemporânea ou futura ou passada; e pela sua clara presunção, de até mesmo ser eterna. Nisso, ele ataca a presunção da Lógica que, segundo Kierkegaard, não resolve tudo. O máximo que pode fazer é colaborar com a argumentação como uma prática para o entendimento dos axiomas teológicos.

Qual é a razão da crítica de Kierkegaard à ciência? O que subjaz na pretensão científica? Exatamente se alguma ciência, ou uma proposição qualquer assume ser verdade absoluta⁷⁶, está posta por terra qualquer outra proposição – está tudo determinado e não há lugar para a *liberdade de consciência*⁷⁷ – ninguém mais poderá expressar-se sobre um tema. Essa atitude é querer a primazia, é pretender o domínio absoluto da verdade, pois “nem todo aquele que tem as costas encurvadas é por isso um Atlas, ou se tornou um por carregar um mundo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 9). Por conseguinte, ocorre com a ciência ou com qualquer proposição. Para Kierkegaard, isso é como

Acotovelarem-se uns aos outros para se chegar a um baile de máscaras, alcança-se às vezes um certo brilho [...] dando a acreditar que já se captou aquilo de que, no entanto, ainda se está muito longe, produz-se, às vezes uma concordância com palavras ocas sobre realidades diferentes. [...] assim como todas as aquisições ilegais, não garantem a posse nem no domínio civil nem no científico (KIERKEGAARD, 2010, p. 11).

⁷⁶ Esta, segundo a maioria dos filósofos, com destaque para Aristóteles (Metafísica, 2001), Tomás de Aquino (Suma Teológica, 2010), Agostinho (Confissões, 1999) e, claro, Kierkegaard, é uma prerrogativa de Deus. Mas essa assertiva não está no campo da liberdade, pois o Criador não deve liberdade à criatura, conforme encontra-se nas epístolas paulinas (Romanos caps. 9 a 11).

⁷⁷ Esta é exatamente a posição dos ditadores de plantão em todos os tempos – não admitem outras opiniões. Claro que, como Kierkegaard escreveu em *As Obras do Amor*, liberdade de consciência não é a mesma coisa de ser “crédulo”. O “tudo crê” do amor remete à liberdade de se expressar de acordo com a própria consciência.

Para a conservação da liberdade, é preciso que a ciência se mantenha dentro de seus limites; mesmo dentro de seu vasto âmbito ela deve se empenhar pelo equilíbrio na expressão sem império e sem domínio do todo, isto é, colocar-se em seu lugar determinado, em suas medidas e seus limites e se tornar colaboradora da sua própria harmonia e ressonância, alçando o objetivo maior, sua legítima consonância naquilo que o todo exprime. Ao dizer isso, Kierkegaard propõe que não somente a ciência (como a Lógica e a Psicologia), mas também qualquer um que se propuser a escrever um livro ou um artigo, ou monografia ou uma dissertação, tenha liberdade de argumentação, mesmo que para isso seja necessário utilizar princípios de uma ou de outra ciência.

3.2.1 Formulação conceitual da ética *de liberdade de consciência*

Kierkegaard deixa claro que o pecado hereditário passa a ser parte do indivíduo; portanto, a liberdade deve ser de três modalidades: Liberdade em relação a Deus; Liberdade em relação aos outros e Liberdade em relação às paixões humanas. Como diria Kierkegaard, a síntese⁷⁸ (no sentido de resumo) das três é a *liberdade de consciência*. A ética implicada aí segue apenas liberdade de consciência em relação aos outros, embora envolva em parte relação das paixões humanas, que de acordo com o próprio Kierkegaard, são paixões advindas da determinação do pecado hereditário. Esta asserção não seria contradição, porque se refere ao escopo do trabalho, como já foi dito. Portanto, não é o objetivo, aqui, tratar da liberdade do homem em relação a Deus, já que o próprio Kierkegaard também não deseja tratar desse tema, pois isso seria o mesmo que “fazer principiar a liberdade como um *liberum arbitrium* (que não se encontra em lugar nenhum, cf. Leibniz) que tanto pode escolher o bem como o mal, é tornar radicalmente impossível qualquer explicação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 120).

O tema do livre arbítrio deve ser tema para outra pesquisa, por se tratar de questões que envolvem a discussão entre o livre arbítrio e a predestinação.⁷⁹ Uma discussão tão intrigante entre os filósofos: o homem é ou não determinado? Embora

⁷⁸ Uma espécie de aplicação da lógica como ciência da argumentação.

⁷⁹ Um tema mais presente em Agostinho do que em Kierkegaard.

esse seja um tema que provoca as mais diversas paixões, e é, com efeito, extremamente apaixonante, este trabalho se limita apenas ao campo da Liberdade de consciência, referindo à liberdade de crer, pensar e expressar-se.

Há restrições à liberdade de consciência? A natureza desse tipo de liberdade tal como os outros é um legado do Criador que se estende a todo ser humano sem qualquer restrição, de sexo, cor, posição social, religião, orientação filosófica e o que se possa imaginar. Todos são livres para pensar, expressar-se ou agir de acordo com sua consciência. Isso é uma categoria inerente à natureza⁸⁰ – é um bem universal, no sentido de que pertencente a cada indivíduo, sem qualquer distinção. Mas a liberdade em Kierkegaard não contempla a possibilidade, nem mesmo a validade da especulação, pelo contrário, ele a desqualifica como propulsora da liberdade:

A crítica de Kierkegaard à especulação ele anula o drama e exige a decisão do indivíduo concreto. A liberdade torna-se um momento na mediação; liberdade de pensamento, mas não real e responsável. Daí a crítica: ‘A especulação abstrai da existência’. A conclusividade do pensamento objetivo é incapaz de apreender o atualizar-se do eterno no tempo, não abrange o dinamismo da síntese de eternidade e temporalidade, liberdade absoluta e liberdade histórica, no ato em que ela está se instituindo (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 32).

À época de Kierkegaard, a liberdade de expressão em seu país, a Dinamarca, embora não tanto explícita, girava em laços com a intolerância. Conclusão corroborada pela existência de uma única igreja, a luterana. Uma igreja estatal, cujo ministério pastoral era mantido pelo estado, e os pastores eram assalariados do Estado e estavam a serviço do Estado. Foi precisamente nesse ponto que as batalhas travadas pelo filósofo dinamarquês ao enfrentar os líderes da igreja por causa de sua crítica à contradição da cristandade que, para Kierkegaard, era apenas um simulacro de cristianismo, de acordo com Paula (2009).

Por isso, a questão que mais perturba a liberdade de consciência é a intolerância. O produto da intolerância é a perseguição. A intolerância tem sido a maior inimiga da liberdade de consciência, pois é implacável, pois não permitia a liberdade de viver. Sua estratégia era a perseguição. Não se pode deixar viver aquele que ostenta pensamentos diferentes, porque representa uma ameaça. O temor de ser suplantado por outro

⁸⁰A criação lhe faculta esta liberdade.

pensamento tem sido a origem da perseguição. Na experiência de Kierkegaard, ele próprio vivenciou a intolerância, senão de forma direta em relação a si mesmo, ou com relação ao pastor (caso Adler)⁸¹ que sofreu a intolerância da cúpula eclesiástica, sendo obrigado a se retratar daquilo que acreditava ser uma revelação direta, a fim de permanecer no cargo.

Assim se desenvolveu a doutrina da liberdade de consciência. Essa liberdade é puramente individual. Deus não trata com grupos ou instituições; Deus trata com indivíduos. Em Kierkegaard, assim como a verdade é subjetiva, a liberdade também o é, na medida em que é o indivíduo é quem faz suas próprias escolhas, sem nenhuma determinação externa. Mas, ao que parece, essa proposição não inclui (inclusive, nas determinações divinas) o gênero (representado por Adão), de acordo com as principais obras kierkegaardianas, especialmente *O Conceito de Angústia* (2010). Kierkegaard chega até a se referir a uma aparente admissão de certa determinação, na medida em que ele reconhece, em relação ao pecado original, que o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente, em estreita relação com a existência humana individual:

Na realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação [...]. Tal determinação [...] é angústia, que tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente. A angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

Dessa forma, ele acredita que a possibilidade do pecado ter entrado no mundo por uma necessidade, seja uma clara contradição. Pois é individualmente que o ser humano se defronta com Deus, e não como gênero; é individualmente que o ser humano trata com Deus; é individualmente que o ser humano recebe, ou não, os benefícios de Deus. Aí Kierkegaard coloca o conceito de homem posterior:

⁸¹Adolph Peter Adler (1812-1869), pároco da Ilha de Bornholm (1841), célebre estudioso de Hegel e autor de um livro de sermões (1843), em que Cristo, segundo ele mesmo, teria lhe ditado pessoalmente uma nova doutrina em forma de revelação. Tal declaração o levou a ser suspenso e, logo após, destituído de suas funções, constituindo-se num caso muito debatido da Dinamarca nos dias de Kierkegaard. Em 1845, Adler publica sua defesa e começa sua retratação acerca da revelação que afirmara ter recebido. Kierkegaard dispensou certa atenção ao caso através de muitas reflexões e até escreveu um livro sobre o assunto, o qual, ele considerava como característica da “não-liberdade”.

Pois vale aqui para a inocência do indivíduo posterior o que foi dito sobre Adão: tudo isso só é para a liberdade e só é na medida em que o indivíduo mesmo coloca o pecado pelo salto qualitativo. [...] tão logo o indivíduo se faz culpado pelo salto qualitativo, constitui o pressuposto no qual o indivíduo é impelido para além de si mesmo, porque o pecado se pressupõe a si mesmo (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

Com isso, ele quer enfatizar mais e mais a liberdade responsável do indivíduo pelas suas escolhas na relação com o pecado, sem prejuízo para a liberdade. Kierkegaard acertou quando criticou a ausência de individualidade na filosofia de Hegel e sua influência sobre a igreja da Dinamarca, e seu assentimento por parte dos pastores da igreja luterana.

Nesse caso, Kierkegaard propõe novamente a solução religiosa para o binômio pecado e liberdade: a subjetividade da fé, que somente é possível na individualidade. Com efeito, o exemplo de individualidade de Abraão é a plataforma que Kierkegaard estabelece na qual todo indivíduo precisa se confrontar com o estágio religioso, por meio do “salto da fé” e transpor as barreiras da ética pura e simples. Abraão fez uso de sua liberdade de consciência e escolheu obedecer a Deus em detrimento da ética, para ser o que Kierkegaard chamou de “cavaleiro da fé” (em contraste com o “herói trágico”). Segundo Kierkegaard, o cavaleiro da fé é extremamente diferente do herói trágico:

O herói trágico transmuda também num ponto decisivo a moral que aguentou teleologicamente; porém achou este propósito um apoio geral. O cavaleiro da fé apenas dispõe, em tudo e para tudo, de si mesmo; aí está o terrível da situação. A maioria dos homens vive numa obrigação moral, que dia após dia, evita cumprir; porém também jamais atinge essa concentração apaixonada, essa consciência enérgica. Para consegui-la, o herói trágico pode, de certo modo, pedir o socorro do geral, porém o cavaleiro da fé está sozinho em todos os instantes. O herói trágico [...] perde-se em ninharia generalizadas. Abraão [...] conhece a concentração no geral, porém realiza [...] um outro movimento pelo qual recolhe a sua alma, pronto para o prodígio. Se não o realizou, não é senão um Agamenon, na proporção em que se pode ainda justificar o sacrifício de Isaac quando não tem utilidade para o geral (KIERKEGAARD, 1964, p. 72).

Entretanto, muitas têm sido as tentativas de solapar essa liberdade do indivíduo, tendo como justificativa a unidade do Estado e da sociedade. Mas, na mesma medida, tem ocorrido levantes contra essa ideia, preservando dessa forma aquilo que o ser

humano tem de mais precioso para a sua própria felicidade, a liberdade, a liberdade de pensar e de se expressar; a liberdade de escolher no que crê e em como manifestar essa crença – isso é liberdade de consciência, em que Kierkegaard, com propriedade, situa a pregação, sendo que essa é a sua comunicação favorita, ainda que não tivesse a pretensão de ser um pregador, chamando suas exortações não de sermões, mas de *Discursos Edificantes*. Porém, em *O Conceito de Angústia* (2010), Kierkegaard critica os pregadores da época, acerca da mescla da pregação com as ciências a qual envolve os pastores, comprometendo a mensagem do cristianismo⁸², de modo que transparece que consideraram a pregação como estando abaixo de sua dignidade. Dessa forma, o sermão é relegado ao nível de uma arte muito pobre, de acordo com consenso geral, comprovando, assim, a influência do pecado, também, no *layout* da pregação:

A rigor, o pecado não tem lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como indivíduo que se dirige ao indivíduo. Em nosso tempo, a importância das ciências faz os pastores de bobos, transformando-os em uma espécie de sacristãos de professores que também servem à ciência e consideram que pregar está abaixo de sua dignidade. Preguar, entretanto, é a mais difícil de todas as artes, e é propriamente aquela arte que Sócrates elogia: a de saber dialogar. [...] O que Sócrates a rigor criticava nos sofistas, segundo sua famosa distinção de que estes sabiam falar, mas não dialogar. [...] A apropriação é justamente o segredo do diálogo (KIERKEGAARD, 2010, p. 18).

Nosso filósofo não chegou a ser formalmente condenado; mas, tal como seus dois predecessores⁸³ (no sentido de que compartilha da mesma incompreensão em relação à liberdade de consciência), cuja admiração por eles repete de maneira transparente em quase todas as suas obras, foi ridicularizado⁸⁴ por causa de seu modo de pensar, porque seus pensamentos eram diferentes e, por serem diferentes, feriam a doutrina dos líderes religiosos de sua época. Não demorou muito em ser lançado para dentro de uma polêmica infundável com os pastores da igreja estatal, terminando por

⁸² Aqui, Kierkegaard diz “entrelinhas” que os pregadores perderam a liberdade de pregar e abandonaram a livre interpretação da Bíblia, tanto prezada pelos reformadores, especialmente, Lutero.

⁸³ Em duas de suas obras: *O Conceito de Ironia* (1991) e *Migalhas Filosóficas* (2008) ele realça a importância do modo de vida de Sócrates e Cristo.

⁸⁴ Essa ridicularização foi promovida pelo jornal o *Corsário*, devido ao fato de Kierkegaard ter rejeitado o elogio feito a ele pela redação do jornal. Segundo um comentador, Kierkegaard achou que o elogio o colocava no nível daquilo que ele mais criticava no cristianismo dinamarquês: a cristandade ou cristianismo não autêntico. Cristianismo distorcido, que banalizou a pregação, valorizou a vida esteta, oferecida pelo status de pastor como funcionário do governo, que de acordo com Kierkegaard deu origem às discrepâncias encontradas no seio da igreja da Dinamarca.

lutar até a morte e, como Sócrates e Cristo, não conseguiu sair a tempo da polêmica – sufocados por ela, morreram!

3.2.2 A ética implicada no exercício da *liberdade de consciência*

Em Kierkegaard, a individualidade é um tema central e, dessa forma, tudo se concentra no indivíduo, mesmo que o reflexo acabe desembocando na sociedade. A sociedade é bem ou mal estruturada dependendo do grau de liberdade conquistada pelo indivíduo. A liberdade individual é o alicerce para a construção de uma sociedade estável que zela pelo bem comum de todos os indivíduos que a constituem – seu bem estar é sempre um reflexo do bem estar de cada indivíduo e esse bem estar individual, por sua vez, é reflexo da liberdade plena, reconhecida pela sociedade em que ele está inserido. É o respeito à plena liberdade individual, particular e peculiar. De fato, há uma esfera individual em que a sociedade, ou qualquer instituição, e até mesmo outro indivíduo, não pode interferir. É nessa esfera que a individualidade é mantida, considerando suas diferenças e é verdade que os seres humanos partilham de uma mesma natureza, mas a maneira como cada indivíduo usufrui dessa natureza é diferente e deve ser respeitada para, dessa forma, preservar a individualidade. O pluralismo é salutar em qualquer sociedade; mas o pluralismo só resulta da plena liberdade individual. Nisso consiste a relação entre a liberdade e a felicidade individual.

A primazia da individualidade em Kierkegaard não constitui em obstáculo para a vida comum, em sociedade; pelo contrário, a individualidade contribuirá para a discussão amistosa, embora autônoma, que deve ocorrer na esfera da liberdade e da não interferência. Dessa contribuição surgem os benefícios que fazem os seres humanos viverem segundo os princípios da liberdade, naturalmente outorgados a ele pelo Criador, e que por natureza (refere-se à questão teleológica da criação, não ao estado de natureza, pois, salvaguardando o equilíbrio de que é alvo a liberdade, que se aproxima um pouco de Hobbes e Rousseau) a liberdade do indivíduo é inalienável. É nesse contexto que a harmonia da convivência em sociedade se estabelece – por meio da soma das liberdades individuais, que resulta na liberdade social.

Algumas coisas podem ameaçar o exercício da liberdade de consciência, mas a individualidade em Kierkegaard é muito forte e não permitirá ser sufocada. O caráter específico da individualidade é a propulsão da liberdade. Não é possível, de acordo com nosso filósofo, precisar o que poderia promover essa perturbação. Mas é esta exatamente a razão pela qual, para amenizar o conflito (um tema responsável pela perturbação da liberdade na época de Kierkegaard), ele precisou transformar tudo (todos os temas pertinentes à sua época) em dialética. Para fazer jus à defesa de nosso tema, diríamos que Kierkegaard era um autor disposto a discutir os assuntos com quem quer se propusesse a fazê-lo; ele não se considerava infalível, não obstante o seu grande postulado filosófico sobre a teoria do conhecimento, na medida em que se pode aprender a verdade, onde se refere à dificuldade e à solução socrática para a descoberta da verdade⁸⁵.

Kierkegaard vê nos diálogos socráticos uma abertura para a liberdade, quando se junta a Sócrates na censura aos sofistas por apenas saber falar, mas não saber conversar. A fala é vista por Kierkegaard como um método ineficiente, por que é egoístico, visto que somente o falante fala, e os ouvintes ouvem. Os sofistas utilizavam o método da abstração para demonstrar eloquência na oratória, sem se importar com o conteúdo da fala, ou seja, “que vê como objeto de pia veneração própria expressão, desligada de sua relação com a ideia” (KIERKEGAARD, 1991, p. 40); o que Kierkegaard (19991, p. 40) chamou de “belo abstrato, os versos sem conteúdo e as bagatelas que soam bem”⁸⁶. Por isso, Kierkegaard vê a necessidade de destacar o conceito de fala e da conversação – na conversação “o falante é obrigado a não largar o objeto” (Idem), colocando assim a principal característica da conversa – o diálogo, que é “concebido sob a forma de pergunta e resposta”; onde “perguntar” remete à relação do indivíduo com o outro, negando, assim, a arbitrariedade do perguntador. De acordo com Kierkegaard (1991, p. 41), a pergunta “libera o fenômeno de toda e qualquer relação finita com o sujeito”. Ou seja, o ato de perguntar pressupõe que o perguntador nada sabe, mas está disposto a

⁸⁵ Kierkegaard reporta-se a Sócrates no que ele chama de “proposta polêmica”, segundo a qual “é impossível a um homem procurar o saber e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe ao menos o que procurar. Aí ele coloca como solução socrática o fato de que a verdade já se encontra dentro do indivíduo, bastando somente a intervenção de um parteira para fazê-lo dar à luz, segundo a maiêutica socrática referida no *Teeteto* (Migalhas Filosóficas, p. 27-29).

⁸⁶ Com destaque à maneira kierkegaardiana, pelo uso do latim: *versus rerum inopes nugaeque canorae*.

ouvir o que o outro tem a dizer. E para ele isso é exatamente o movimento da dialética, embora se admita a possibilidade de um querer saber especulativo ou de um querer saber irônico. Sendo este último o frequentemente requerido por Sócrates em sua constante busca por ofuscar a retórica sofista:

Esses dois métodos têm com certeza, especialmente para uma observação que se atém apenas ao momento, uma grande semelhança entre si; sim, esta semelhança se torna ainda maior devido ao fato de que o perguntar de Sócrates era dirigido contra o sujeito cognoscente e tendia a provar que apesar de tudo, em última análise, simplesmente nada sabiam. Qualquer filosofia que comece com uma pressuposição termina, naturalmente na mesma pressuposição, e como a filosofia de Sócrates iniciava com a pressuposição de que ele nada sabia; assim ela terminava no resultado de que os homens em geral nada sabiam. [...] Como Sansão, Sócrates se agarra às colunas que sustentam o conhecimento e faz cair tudo no nada da ignorância (KIERKEGAARD, 1991, p. 42, 44).

Para Kierkegaard, esse é um aspecto da ironia socrática: “Sócrates, tão frequentemente com ironia tão profunda, repreende os sofistas, jogando-lhes na cara que eles sabiam muito bem falar, mas não conversar” (KIERKEGAARD, 1991, p. 40). Isso a meu ver confirma contingencialmente a liberdade individual de consciência, pois o conceito de diálogo obriga o primeiro falante a ouvir o seu interlocutor, ainda que seja possivelmente necessário discordar, aí tem início ou reinício o diálogo. Então tudo pode voltar à estaca-zero. De acordo com esse método socrático ventilado por Kierkegaard⁸⁷, a liberdade de consciência é posta em claro contraste com o método sofista de convencer pela retórica e não pela verdade.

A ética implicada no conceito kierkegaardiano de liberdade evoca o seu caráter de “inalienável”, fundamentado nos princípios colocados teleologicamente na criação e reconhecido ontologicamente pela maioria dos antigos pensadores. A liberdade como ética é referida no *Conceito de Angústia* na relação de escolha, ou seja, a liberdade de escolher. Nesse sentido, o indivíduo não se depara apenas com a possibilidade do “sim”; mas também com a possibilidade do “não”. De acordo com Kierkegaard, pecar, para o indivíduo (citando o livro de Gênesis), estava na categoria da possibilidade; exatamente a possibilidade do “sim” ou do “não”. O mesmo pode-se dizer da escolha relacionada com a fé. É nesse campo que Valls (Prefácio à obra de Paula - 2001) interpreta o

⁸⁷O método irônico e dialético, de acordo com *O Conceito de Ironia* – constantemente referindo-se a Sócrates (1991).

conceito de “escândalo”. Para ele, foi baseado em Schelling que Kierkegaard elaborou o conceito de liberdade na relação com o “escândalo”:

O Conceito de Angústia estudava a liberdade. [...] o conceito de escândalo ressalta a liberdade de escolher, optar a favor ou contra a fé: escolher a hipótese de dizer “sim” ao convite, confiando, em vez de dizer “não”, o que também seria possível. Escandalizar-se significa que eu poderia crer, mas prefiro não crer, assumo a responsabilidade de não crer, rejeito conscientemente a fé. A fé volta a ser portanto uma opção; ou eu creio ou eu não creio; assumo um atitude, não diante do Cristo da glória, mas do Cristo do rebaixamento (*kenosij*) (VALLS, apud PAULA, 2001, p. 29).

Na pós-modernidade é preciso que se reporte naturalmente a esse conceito, na busca incansável da tão sonhada harmonia entre os povos. De novo, reportando ao prefácio de Valls à obra de Paula, destaca-se que:

Neste final de milênio, uma nova religiosidade insiste apenas na paz interior e no sucesso exterior: estar de bem com Jesus e com o mundo atual, com a própria consciência e ao mesmo tempo com o sistema econômico dominante. Tal religiosidade sentimental não enfatiza os conhecimentos teológicos, muito menos a fé. Tal religiosidade tem acento estético, é apenas um estilo de vida, e não um compromisso moral, ético ou político. Se o acento fosse voltado para a práxis, a conversão da vida seria o momento central. Mas quando aqui ocorre a ênfase na conversão, é de maneira mítica e alienada/alienante. Para falarmos como nos anos 60, não há conversão que leve a um engajamento na renovação/cristianização das estruturas da sociedade (VALLS, apud PAULA, 2001, p. 29).

Desse modo, embora difícil, é preciso acreditar na possibilidade de a humanidade se conscientizar da consecução dessa harmonia; mas somente quando houver verdadeiro e efetivo respeito e observação da liberdade de cada indivíduo, ao mesmo tempo em que a religiosidade não seja apenas aparente, como se refere Valls (2001, p. 31), “de acento estético, apenas um estilo de vida” terá dado (a humanidade) importante rumo ao alcance, pelo menos em parte disso que se espera alcançar no seio da humanidade. Principalmente para Kierkegaard, que crê ser o indivíduo mais importante do que o universal – essa vitória deve ser alcançada primeiro no âmbito individual, então seguir progressivamente até abranger a humanidade; pode-se chamar isso, considerando os termos modernos de união das nações, de “globalização da liberdade”.

Mas admitindo certo pessimismo por considerar os extremos da natureza humana – há o império do ego em cada indivíduo, em cada sociedade, em cada nação, que pode entravar a conquista em larga escala da liberdade. Entretanto, é preciso que a luta continue, a partir de exortações filosóficas, pelo exemplo de cada indivíduo inserido academicamente por meio da Universidade e outras instituições – onde se proclama o livre pensamento como plataforma do livre pensador. Espera-se que, em nível universitário, a liberdade de consciência seja incentivada a bem do crescimento da inteligência, da criatividade e da inovação para benefício da sociedade em geral, pois a sociedade é composta pelos resultados alcançados a partir dessas instituições, intermediada pela elaboração e disseminação de pesquisas com vistas a algum benefício social, sejam essas pesquisas filosóficas ou científicas ou científico-sociais; de alguma maneira o alvo será sempre a sociedade.

Desse modo vê-se a extrema necessidade dessa singela, mas sincera exortação, no sentido de se cultivar a liberdade de consciência, especialmente no âmbito universitário, permitindo-se o livre pensamento e a livre (contingente) expressão do pensamento, que resulta em liberdade de consciência que é a própria liberdade de defender sua crença ou sua predileção, ou interpretação filosófica. A história da filosofia sempre priorizou, salvo algumas exceções, a consciência livre. O livre pensar foi e será a mola propulsora da felicidade do indivíduo na sociedade. Kierkegaard não omitiu essa questão quando faz rápida menção ao tema, para citar um pequeno trecho do Conceito de Angústia: “Quando o livre pensador emprega toda a sua *acribia* para provar que o NT⁸⁸ só foi escrito no segundo século, é justamente a interioridade que ele tem, e por isso ele precisa classificar o NT⁸⁹ no mesmo nível de todos os outros livros” (KIERKEGAARD, 2010, p. 150)⁹⁰. Mas o livre pensador não deve temer a interioridade, pois, de acordo com Kierkegaard, é exatamente aí que medra a consciência. Mas o livre pensador tem que priorizar a verdade, pois “são tão próximas, senão idênticas, verdade e liberdade em Kierkegaard” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p.

⁸⁸ Novo Testamento.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Relacionar o livre pensador da época de Kierkegaard tanto quanto o de nossa época à liberdade de interpretar o Novo Testamento, para muitos pode soar como uma afronta à inteligência, uma vez que vê-se o NT apenas como apologia à religião e, que por isso deve ser tido como uma inserção perigosa para o ambiente acadêmico. Entretanto, Kierkegaard ousou fazê-lo. E é salutar.

54), sendo exatamente assim que a verdade liberta aos que permanecem na verdade;⁹¹ em que, citando Kierkegaard, destaca que “há diferença entre verdade e verdades; [...] e a esse respeito expressa Cristo a respeito de si mesmo: Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 54). É nesse contexto que Kierkegaard escreve sobre o conteúdo da liberdade numa perspectiva intelectual, isto é, com base não conceitual, mas subjetiva para a liberdade, adaptando, assim, o conceito de liberdade à autêntica relação do indivíduo com o Absoluto – e o Absoluto é Cristo, que se declarou ser a Verdade.

O conteúdo da liberdade, numa perspectiva intelectual, é verdade, e a verdade torna o ser humano livre. Mas justamente por isso a verdade é obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade. É óbvio que aqui não estou pensando no achado espiritual da filosofia mais recente, que sabe que a necessidade do pensamento também é sua liberdade, e que, por isso, quando fala em liberdade de pensamento, fala apenas do movimento imanente do pensamento eterno [...] (KIERKEGAARD, 2010, p. 146).

Verifica-se que o fundamento da liberdade é a consciência em seu conteúdo e, para Kierkegaard, a consciência lida com a verdade – a verdade é o seu conteúdo: a verdade paira na interioridade. Interioridade em Kierkegaard é sinônimo de consciência: “A interioridade é um compreender, mas *in concreto* [...] quanto mais concreto for o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão, e, quando esta faltar na relação com a consciência, teremos um fenômeno de não liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 150). Portanto, a verdade é um fator imprescindível à liberdade individual. É nesse contexto que ele propõe uma questão segundo o estilo de Schelling: “Em que sentido a liberdade, por um ato de corporização [...] estabelece ela mesma o seu corpo? [...] enquanto a liberdade não passar para o partido da rebelião, a angústia da revolução estará decerto presente” (KIERKEGAARD, 2010, p. 144). Kierkegaard revela certa preocupação com o conteúdo da verdade, temendo constantemente que a liberdade se afunde na não liberdade, por isso propõe que esse conteúdo seja não o “conteúdo intelectual diferenciado, mas [...] relação da liberdade para o conteúdo dado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). Mas o que vem a ser esse “conteúdo dado”? A explicação mais plausível é que é o próprio conteúdo da liberdade seja a verdade. Pois é a verdade que torna o ser humano livre porque ele ainda afirma:

⁹¹ Evangelho de João 8:32.

“A verdade é a obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). Entretanto, essa liberdade não consiste apenas de um pensamento interno de relação com a verdade, o que priva o ser humano da comunicação. Citando novamente o autor do *Conceito de Angústia*: “pois a verdade só existe no indivíduo à medida que ele próprio a produz na ação” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). De acordo com essa premissa, a liberdade se relaciona com verdade por meio da ação, de modo que outros possam também partilhar dessa liberdade, pois que adianta a liberdade de consciência, se não for possível expressá-la ou comunicá-la? Mas, para Kierkegaard, embora a verdade esteja na interioridade do indivíduo, ela se relaciona com o geral, na medida em que o indivíduo, na relação com o Absoluto, não é livre para elaborar e estabelecer a sua própria, não obstante seja necessário reconhecer e aceitar a verdade – “uma verdade que seja verdade para mim” dizia Kierkegaard. A verdade (não as verdades) é universal, pode estar para além do indivíduo e, no percurso, alcançar o gênero. Kierkegaard reconhece isso ao escrever:

A verdade sempre teve muitos que a proclamam em altos brados, mas a questão é saber se um homem quer, no sentido mais profundo, conhecer a verdade, e deixá-la permear todo o seu ser, assumir todas as suas consequências (KIERKEGAARD, 2010, p. 146).

Dessa forma, ele coloca a subjetividade da verdade. Para ele, a verdade não é dada como em uma demonstração de uma proposição matemática. Com efeito, ao priorizar a ação, também prioriza a filosofia prática, em clara contraposição à filosofia sistêmica, conceitual, a que se propunham os filósofos e os teólogos de seu tempo, sob influência de Hegel. De acordo com essa crítica, o formalismo hegeliano havia engolfado a igreja, por meio de seus líderes, ao afirmar que:

Um adepto da mais rígida ortodoxia pode ser demoníaco. Ele conhece tudo e mais um pouco, faz mesuras diante do sagrado, para ele a verdade consiste no conjunto de todas as cerimônias, ele fala de se encontrar diante do trono de Deus e sabe quantas vezes se deve inclinar a cabeça, ele sabe tudo do mesmo jeito como aquele que é capaz de demonstrar uma proposição matemática. [...] Por isso se angustia cada vez que ouve algo que não seja literalmente igual. [...] Crendice e descrença são ambas, formas de não liberdade (KIERKEGAARD, 2010, p. 147).

Tudo isso nos leva a pensar na importância do pensamento kierkegaardiano que, na constante busca pela verdade, enfatiza a filosofia da existência, em estrita relação com o existir e com o existente, porque compreendeu que é aí que se constrói a subjetividade. Na relação do indivíduo com a verdade, encontra-se a realização de seu existir, pois a verdade é o paradoxo da relação individual com o absoluto:

Ante-Clímacus desenvolveu o conceito de “testemunha da verdade”. Sempre o interessou a verdade vivida, no seguimento daquele que disse: ‘Eu sou a verdade, o caminho e a vida’. Convencido de que a Cristandade é uma ilusão, pois ninguém se pautava pelo ‘essencialmente cristão, medita sobre a figura do mártir, que dá testemunho da verdade com a vida e o sangue e morre, se preciso for, na cruz, humilhado e açoitado (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 25).

Para Kierkegaard, ser uma testemunha da verdade é viver a verdade nos moldes daquele que é a própria verdade. Ser testemunha da verdade requer uma vida disposta ao sofrimento. A exortação (crítica) de Kierkegaard aos postulantes da cristandade é que eles observem bem se uma vida regalada, sob as comodidades de um ministério sustentado pelo Estado, sem riscos, sem rejeição carrega, por menor que seja alguma marca do cristianismo autêntico. Essa frontal análise tem por τέλος (fim) – o retorno ao verdadeiro cristianismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teleologia deste trabalho, desde o início, tem sido investigar quais são e descrever as implicações éticas da filosofia da Liberdade de Søren Kierkegaard. Procurou-se, constatado, que seus conceitos filosóficos relacionados aos conceitos de liberdade, considerando a condição humana e a angústia de sua existência pode explicar sua liberdade na vivência em comunidade, de modo que sirva como uma diminuta, mas séria advertência quanto ao cuidado para se violar os padrões de individualidade e os princípios inalienáveis da liberdade e eliminar, desse modo, as possibilidades latentes da privação histórica da liberdade individual.

Assim, fomos trazidos até ao ponto de procurar compreender Kierkegaard, pelo uso que ele faz de certos conceitos na relação com a realidade das coisas e em conexão com a ética da liberdade individual, é de suma importância entender o seu caráter incisivo na demonstração de seu próprio entendimento dos conceitos filosóficos comumente utilizados pela maioria dos filósofos. Os conceitos “corpo e alma”, “possibilidade e realidade”, e tantos outros, quase sempre em pares (verdadeiros polos binários) como quem deseja ser sempre dialético em suas reflexões – “para mim, tudo é dialético” (KIERKEGAARD, 1986, p. 76), mas constantemente propondo questões éticas. A ética está implicada em toda a sua filosofia em profunda e simultaneamente clara conexão com a religiosidade. Tudo isso visa retratar a realidade do caráter diferencial da relação idealidade e possibilidade.

A relação da mediatidade e imediatidade colocada em contato direto com o mundo tem o seu olhar na imediatidade da realidade, como linguagem que remete à idealidade, porque se trata de outro mundo, o mundo ideal. Tudo, para Kierkegaard, ora é dialético, ora é paradoxal. É paradoxal e simultaneamente dialético quando se anunciam as palavras carregadas de certa ambiguidade; quando se renuncia a realidade, produz-se a contradição, porque renunciar à realidade é falar sobre algo imediato – isso é uma contradição. Kierkegaard sempre vai admitir essas relações. A consciência ou espírito de que ele fala (*Conceito de Angústia*) é uma contradição porque é a relação de duas coisas opostas: corpo e alma. A contradição sempre vai existir. Como falar de corpo e alma, de realidade e irrealidade; como unir esses dois polos na contradição? Ele

realmente sustenta a permanência dessa dúvida na contradição. A realidade é sempre uma contradição e o indivíduo está no meio dessa contradição e isso não vai se resolver, ao contrário de Hegel que, ao propor tese e antítese, diz que a síntese é a resolução. Outra coisa interessante é que em síntese é só uma relação; continuam existindo dois termos, como corpo e alma, então fala da síntese do espírito, somente que o sentido é de relação, de relação contraditória. Parece que o corpo e a alma não se relacionam – uma coisa não tem nada a ver com outra, mas sustenta as duas coisas – o indivíduo é uma contradição, quer dizer, não tem lógica isso, mas a realidade é isso (a realidade é assim que ela é). O conceito de angústia é uma ironia, é dialético, não define. Tudo está relacionado com a dialética. Fala do pecado como possibilidade. Trata da hereditariedade, mas coloca a responsabilidade. Para Kierkegaard, é tudo sinônimo – tempo e eternidade, mediato e imediato, real e ideal; e aí, no plano de fundo de tudo, tem-se a liberdade e a contingência. Isso o leva a dizer que não há necessidade no mundo. Não há fundamento que estrutura a realidade – é a liberdade absoluta – a história não tem necessidade, tudo o que aconteceu não tem necessidade – foi uma escolha subjetiva. Tanto é assim que Kierkegaard fala do pecado de Adão como uma consideração psicológica. Adão chegou a esse ponto de escolher comer o fruto ou não comer. Se ele comeu ou não isso é contingente, e para Kierkegaard isso também é um salto; não tem jeito de ser de outro modo – a angústia é oriunda de seu (Adão) estado psicológico perante essa situação: desespero. O fato é que ele comeu, e ao comer – ocorreu o salto: tomou a escolha – comeu; aí lhe sobrevém uma nova realidade, a realidade do pecado. E é justamente aí que é posta a questão da liberdade: podia comer ou não comer – mas comeu. Essa é a mancha na liberdade que se tornou apenas uma remota possibilidade. Mas a liberdade está posta, cabe ao indivíduo perseguir tal liberdade; e aí entra o desespero e a angústia.

É exatamente em meio a essa dialética que Kierkegaard estabelece o vínculo entre a condição humana na temporalidade e a condição humana na eternidade, colocando em vislumbre a esperança – a beatitude, ou seja – a felicidade eterna. Desse modo, Kierkegaard vê o indivíduo simultaneamente estando no tempo e entrando na eternidade. Kierkegaard – extremamente socrático, ora por utilizar da ironia, ora por utilizar do humor – busca alcançar a subjetividade e a verdadeira individualidade.

Por isso, a angústia é tanto maior quanto maior a consciência do espírito e a individualidade. Tanto mais se procura conhecer, menos se sabe – isso é socrático. A visão (linguagem) de pensar sobre o mundo é a contradição. Por isso, Kierkegaard enfatiza tanto a questão do paradoxo. Tudo é paradoxal: pensar o mundo é paradoxal. Pensar o mundo e viver no mundo é paradoxal. O paradoxo consiste no fato de ser a realidade diferente da idealidade – além disso, falar do mundo é também um paradoxo. Por isso o futuro é um vazio, é incerto, e até a liberdade é, paradoxalmente, incerta – está no campo da possibilidade. São tantos caminhos que se tem para enxergar, que o indivíduo não tem como saber acerca do próximo momento; e alavanca ainda mais a angústia e o desespero, se torna um fardo extremamente pesado. Quanto mais se pensa na escolha, na liberdade de consciência, mais se sente a angústia, aí entra o cálculo, e por isso é um salto, porque haverá um momento em que o indivíduo tem que decidir: “ou isso, ou aquilo” – e tem-se a *Alternativa*. Isso gera a inquietação sobre o “salto”, porque ele não sabe onde vai cair. No final, pode ser que pule em um abismo – mas isso é o preço da liberdade. Adão não sabia o que ele ia encontrar. A promessa da serpente era de conhecimento; mas o que ocorreu exatamente foi aonde o conhecimento nos leva – para o indeterminado – coloca-nos em um sem número de possibilidades e então não se sabe o futuro – é angústia e desespero e leva à doença mortal.

Tudo isso contém uma dimensão moral (ética). Para ir do estado estético para o estágio ético o indivíduo passa pela ironia, pois somente pela ironia é possível se ter uma visão mais crítica; enquanto que da ética para a religião é obrigatório passar pelo humor. Este é aquele humor relacionado com a felicidade eterna (beatitude) prometida pelo cristianismo. Mas, considerando a subjetividade de acesso pela atribuição da liberdade, Kierkegaard, pessoalmente, começou com o religioso, e vai aos outros estádios somente como uma espécie de visitante (cauteloso), pois para ele o estágio estético não oferece segurança; portanto, não se deve morar permanentemente lá, mas, por meio de uma variedade de saltos, não se deve economizar esforço (temor e tremor) para sair. Deve-se procurar migrar, o quanto antes, para o estágio religioso, onde a felicidade poderá ser eterna, dependendo de sua posição aí – se consiste de verdadeiro cristianismo ou se se trata de mera cristandade, onde nunca se confunde ciência e fé.

Vê-se, desse modo, diante das implicações éticas da Filosofia de Liberdade em Kierkegaard. E é importante recordar, a esta altura, que este trabalho se propõe a

inquirir se, realmente, a filosofia de Kierkegaard remete a uma Filosofia de Liberdade. Em vista disso, somos levados a concluir que, verdadeiramente, Kierkegaard pensou uma ética de liberdade: para ele havia liberdade até em Adão. Ele podia pecar ou não pecar. Como tudo, para ele, está no campo da possibilidade e da dialética, tanto o pecado é uma possibilidade, na qual o indivíduo é livre e responsável para não cair, quanto à ética de liberdade também é uma possibilidade. Pode ocorrer, ou não (dialeticamente), e, quando ocorre, acarreta responsabilidade sobre o indivíduo. Não há dúvida de que ele trata de uma filosofia da liberdade que remete à liberdade, sempre com ênfase na individualidade ou subjetividade.

É nesses termos que me propus a realizar esta investigação desejando que dela surja um trabalho escrito que possa ser útil, mas sem a pretensão de, como escreve Kierkegaard (2010, p. 9), “carregar um mundo”, ou seja, ser senhor do assunto. Ao contrário, sempre aberto a receber ajuda de toda parte e continuar não somente recebendo essa colaboração, mas também almejando que quem já tiver escrito sobre o tema da liberdade de consciência se disponha em compartilhar comigo suas impressões e experiências a partir de suas inquietações e reflexões.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadete Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: UESB, 2009.

ALMEIDA, Jorge Miranda; VALLS, Álvaro Luis Montenegro. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

AQUINO, Tomás de. **Suma de Teologia: Primeira Parte - Questões 84-89**. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2006.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
_____. **Metafísica: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

BARZUN, Jacques. **Da Liberdade Humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

BLANC, Charles Le. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzekker. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Col. Figuras do Saber).

BOOTH, Wayne C.; COLOMB, Gregory G.; WILLIAMS, Joseph M. **A Arte da Pesquisa**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BROWN, Colin. **Filosofia e Fé Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1989.

COLLINS, James. **El Pensamiento de Kierkegaard**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

DUARTE JÚNIOR, Durval. **Paradigmas em Mutação**. Rio de Janeiro, Ciência Moderna, 2004.

FARAGO, France. **Compreendendo Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

Folha de São Paulo (Ed.). **Grande Enciclopédia Larousse Cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. 15 v.

FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FOX, John. **O Livro dos Mártires**: A história dos sofrimentos e morte dos cristãos primitivos e dos mártires protestantes. 6. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

FRANÇA, Júnia Lessa; VASCONCELOS, Ana Cristina de. **Manual para Normalização de Publicações Técnico-Científicas**. 8. ed. Belo Horizonte: UFMG. 2009.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Tradução de Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001. (Mestre do Pensar).

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GONZÁLEZ, Dario. **Kierkegaard, filósofo**. Disponível em: <www.bib.uab.es/>. Acesso em: 15 nov. 2001.

GONZALEZ, Justo L. **Até aos Confins da Terra**: Uma História do Cristianismo: A era dos mártires. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1986.

GOUVÊA, Ricardo Q. **Paixão pelo Paradoxo**: uma introdução aos estudos de Soren Kierkegaard e sua concepção da fé cristã. São Paulo: Novo Século, 2002.

_____. **A Palavra e o Silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé em Temor e Tremor. São Paulo: Custom, 2002.

REICHMANN, Hernani. **Sören Kierkegaard**: Textos selecionados. Curitiba: Editora Universidade do Paraná, 1978.

HIPONA, Agostinho de. **Cofissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **De Civi – Elementos filosóficos a respeito do cidadão**. Petrópolis: Vozes, 1993.

KIENZLE, Bertram. **Filosofia, Liberdade e Conhecimento**: Esboços para um existencialismo analítico. Tradução de Valerio Rohden e Álvaro Valls. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

KIERKEGAARD, Sören A. **Post-scriptum aux Miettes philosophiques**. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Temor e Tremor**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1964.

_____. **Étapes sur le chemin de la vie**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero Humano**. Tradução de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. **O Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **O Conceito de Ironia**: Constantemente Referido a Sócrates. Apresentação e tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **La Repetición**. Buenos Aires: JVE Psiqué, 1997.

_____. **Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo**. Tradução de Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **As Obras do Amor:** Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Migalhas Filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. 2. ed. Tradução de Ernani Reichmann Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O Conceito de Angústia.** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

LANE, Tony. **Pensamento Cristão:** Dos Primórdios à Idade Média. 2. ed. São Paulo: Abba Press, 2000.

LOCKE, John. **Carta Acerca da Tolerância.** São Paulo: Abril Cultural, 2006.

_____. **Dois tratados sobre o governo.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LUTERO, Martin. **Da Liberdade Cristã.** 5. ed. Trad. e prefácio de Walter Altmann: São Leopoldo: Sinodal, 1998.

MARTÍNEZ, Luiz Guerrero. **Da Liberdade Cristã.** 5. ed. Trad. e prefácio de Walter Altmann: Ciudad de México: Sinodal, 1998.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard.** Lisboa: Edições 70, 2003.

MILL, John Stuart. **A Sujeição da Mulher.** São Paulo: Escala, 2006. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal).

MOHLER JUNIOR, R. Albert. **Ateísmo Remix:** Um confronto cristão aos novos ateístas. São José Dos Campos: Fiel, 2008.

OLIVEIRA, Ranis Fonseca de. **O Desespero e a Angústia na Filosofia de Kierkegaard.** 2009. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVIÉRI, Maria de Fátima. **Angústia Existencial:** O papel fundamental do conceito de angústia no processo da construção da subjetividade humana sob a óptica reflexiva

de Sören Aabye Kierkegaard. 2008. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Rio do Vale do Rio Dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

OLOF GION (Brasil). **O Conceito de Liberdade no Mundo Antigo**. Disponível em: <www.hottopos.com>. Acesso em: 09/09/2009.

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

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2001.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**. Porto Alegre: L&PM. 1995.

PEREIRA, Eduardo da Silva. **Existência Reduplicada: A suspensão do ético e a dialética da culpa no conceito de angústia de Sören Kierkegaard**. 2005. 117 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Rio do Vale do Rio Dos Sinos, São Leopoldo, 2005.

PERETTI, Frank E. et al. (Org.). **Este Mundo Tenebroso**. Florida: Vida, 1989.

PINHEIRO, Rita Josélia da Capela. **O Homem, a Angústia e Sua Existência**. Disponível em: www.existencialismo.org.br/jornalexistencial/artigosexistenciais.htm. Acesso em: 09 set. 2009.

RADICE, Lucio Lombardo et al. (Org.). **As Várias Faces da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. 12 v. (Encontro e Diálogo).

REDYSON, Deyve (Org.) **Sören Kierkegaard no Brasil**. Coletânea de textos em homenagem a Álvaro L. M. Valls, com pesquisadores brasileiros e argentinos. João Pessoa: Idéia, 2007.

REDYSON, Deyve. **A filosofia de Sören Kierkegaard**. Recife: Elógica, 2004.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

REICHMANN, Ernani. **Sören Kierkegaard**. Tradução de trechos de diversas obras de Kierkegaard Curitiba: Edições Jr., 1972.

REICHMANN, Ernani. **Textos Seleccionados de Sören Kierkegaard**. Curitiba: UFPF, 1978.

ROHDEN, Cleide C. S. **A Reflexão Teológica como obra do amor**. 2001. 200 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, 2001.

ROOS, Jonas. Identidade evangélico-luterana e ética: anais do III Simpósio sobre identidade evangélico-luterana. **As obras do amor: ética e paradoxo em Kierkegaard**. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **Razão e fé no pensamento de Sören Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

_____. **Sobre a relação entre juízo e graça em Migalhas Filosóficas: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Filosofia Unisinos, 2005.

SCHAAEFFER, Francis A. **Como Viveremos: Uma análise das características principais de nossa época em busca de soluções para os problemas desta virada de milênio**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

SCHELLING, F. W. J. **Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1993.

SILVA, Marcos Érico de Araújo. **Liberdade e não-Liberdade em o Conceito de Angústia em Sören Kierkegaard**. 2008. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

SWINDOLL, Charles R. **A Busca do Caráter**. São Paulo: Vida, 1999.

VALLS, Álvaro Montenegro. **O Conceito de Angústia entre a psicologia e a religião**. Biblioteca Kierkegaard - Argentina. Disponível em: <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar/>>. Acesso em: 01 out. 2010.

_____. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard.** Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. **Kierkegaard.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **Razão e fé no pensamento de Sören Kierkegaard:** o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

VEITH Jr., Gene Edward. **Tempos pós-modernos.** São Paulo: Cultura Cristã, 1986.