

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
BACHAREL EM FILOSOFIA

Hélio Ricardo Caneca da Silva

**O AMOR EM KIERKEGAARD COMO PRESSUPOSTO DE AÇÃO  
MORAL**

Santa Maria, RS

2024

Hélio Ricardo Caneca da Silva

**O AMOR EM KIERKEGAARD COMO PRESSUPOSTO DE AÇÃO MORAL**

Trabalho de conclusão, apresentado ao curso de bacharel em filosofia em 14 de agosto de 2024, da Universidade federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

Santa Maria, RS

2024

**Hélio Ricardo Caneca da Silva**

**O AMOR EM KIERKEGAARD COMO PRESSUPOSTO DE AÇÃO MORAL**

Trabalho de conclusão, apresentado ao curso de bacharel em filosofia em 14 de agosto de 2024, da Universidade federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em filosofia.

Apresentado em 14 de agosto de 2024

---

**Silvestre Grzibowski, Doutor (UFSM)**

(Presidente/Orientador)

---

**Albertinho Luiz Gallina, Doutor (UFSM)**

---

**Marcelo Fabri, Doutor (UFSM)**

Santa Maria, RS

2024

O amor só brota de um coração puro e de uma fé sincera quando ele é uma questão de consciência (Kierkegaard)

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, pela minha vida, e por me ajudar a superar todos os desafios encontrados ao longo deste curso. A minha querida esposa e filha que me incentivaram nos momentos mais difíceis e que compreenderam a minha ausência enquanto me dedicava a realização deste trabalho. Aos meus professores pelos ensinamentos e orientações que me permitiram chegar até aqui. Em especial ao Dr. Silvestre Grzibowzki pelo incentivo, e por toda paciência e disponibilidade dispensada a minha orientação.

Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo se acabou.

(Soren Kierkegaard, 2005, p. 20)

## RESUMO

### O AMOR EM KIERKEGAARD COMO PRESSUPOSTO DE AÇÃO MORAL

Autor: Hélio Ricardo Caneca da Silva

Orientador: Silvestre Grzibowski

O presente trabalho se propõe a desenvolver o tema do amor em Kierkegaard como pressuposto de ação moral. Nosso esforço reflexivo tem como propósito investigar e analisar o pressuposto do “Amor ao próximo” como princípio universal de ação moral, não fundado na ética, mas como resultado da relação direta do homem com Deus. Para tanto apresentaremos o indivíduo em sua subjetividade e a teoria dos três estádios da experiência humana, como forma de compreender as motivações das escolhas, diante das possibilidades que cada dimensão da existência apresenta, com todas as suas variáveis e limitações, tentando compreender a justificativa de Kierkegaard, ao apontar o estágio religioso como única dimensão onde a fé é a condição de possibilidade para observância e aplicação desse fundamento moral. Para isso vamos reconstruir, descrever e analisar a compreensão kierkegaardiana de amor e como ele desenvolve seu argumento dos estádios da existência. Nesse argumento Kierkegaard tem a intenção de descrever o amor cristão, e as condições em que ele é possível como fundamento moral. Para tanto foi realizada uma pesquisa de cunho bibliográfico através de livros, artigos, teses e dissertações, utilizando material do próprio autor e de seus respectivos comentadores. A proposta desse trabalho é esboçar a essência da fé cristã em Kierkegaard como experiência subjetiva que se dá na dimensão religiosa da existência, como condição necessária e suficiente para aplicação do amor ao próximo como pressuposto de ação moral. Contudo, a partir de nossa pesquisa, pudemos observar que a apreensão desse amor está condicionada a uma tarefa privada e individual, ou seja, onde o próprio sujeito, em sua singularidade decide crer. Assim concluímos que conhecer o amor como tarefa individual, representa uma dificuldade para sua aplicação universal, dado que para conhecê-lo e aplicado seria essencial ao ser humano uma experiência anterior com o transcendente como condição de possibilidade, cuja experiência está reservada ao indivíduo religioso.

**Palavras chave:** Religião; amor; subjetividade; estágio e moral.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	8
<b>1 O CONCEITO DE RELIGIÃO EM KIERKEGAARD</b> .....	11
1.1 A RELIGIÃO COMO SISTEMATIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	11
1,2 A RELIGIÃO COMO EXPERIÊNCIA SUBJETIVA.....	13
1.3 RELIGIÃO: O HOMEM NUMA RELAÇÃO DIRETA COM DEUS.....	17
<b>2 A AUTENTICIDADE DA EXISTÊNCIA NA INTERIORIDADE</b> .....	25
2.1 SUBSTÂNCIA E SUBJETIVIDADE.....	27
2.2 O PENSADOR SUBJETIVO.....	28
2.3 A VERDADE ESTÁ NA SUBJETIVIDADE.....	32
<b>3 O AMOR COMO VÍNCULO COM A ETERNIDADE</b> .....	36
3.1 O AMOR: UM NOME, MUITAS VARIÁVEIS.....	37
3.2 O AMOR ÁGAPE EM CONTRAPOSIÇÃO AO AMOR PAGÃO .....	39
3.3 O AMOR ÁGAPE COMO PRESSUPOSTO DE AÇÃO MORAL.....	43
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	48
<b>Referências</b> .....	50



## INTRODUÇÃO

Considerado pai da escola filosófica conhecida como existencialismo, Soren Aabye Kierkegaard é um filósofo dinamarquês do século XIX, que estudou filosofia e teologia na Universidade de Copenhagen. Nasceu em maio de 1813 e faleceu em novembro de 1855 aos 42 anos, produzindo muito para o pouco que viveu. Dentre suas principais obras podemos citar “O conceito de angústia”, “Temor e tremor” e “O desespero humano”. Em dezembro de 1941 ele defendeu sua tese de doutorado intitulada: O conceito de ironia.

Kierkegaard foi o primeiro autor a escrever sobre o existencialismo, ou seja, sobre o sentido da vida, ou mesmo a falta dele. Refletiu sobre o tédio existencial e a angústia, como algo próprio da experiência do existir, sendo a liberdade e a necessidade de fazer escolhas, não só a fonte dessas angústias, mas ao mesmo tempo o caminho para construção de sua própria subjetividade, isto é, de sua própria identidade.

Todo seu pensamento é orientado por sua própria trajetória existencial, marcada pela melancolia, que o acompanhou por toda sua vida, sendo superada somente por sua fé. Seu trabalho aborda dois temas de suma importância, tanto para filosofia, quanto para teologia: “o indivíduo e a interioridade” e a relação entre “fé e razão”. Assim, sua obra não está restrita a seu aspecto religioso, mas também se abre para uma especulação sobre a existência, sua origem e suas consequências para o indivíduo.

A coesão de seus textos e o irônico desencadeamento de ideias revelam por meio do paradoxo da fé e de sua apaixonada confissão, o caminho para a realização do projeto tornar-se indivíduo concreto.

Como existencialista, a despeito dos caminhos percorridos pela especulação filosófica hegeliana, ele elegeu a existência humana, com toda sua complexidade, como alvo de suas pesquisas e reflexões.

De acordo com Abbagnano (2007, p. 402) o existencialismo corresponde a um composto de pressupostos centrados na compreensão da existência, entendida esta não como fato de ser, mas como realidade individual. O Existencialismo afirma que o ser humano é uma realidade finita, que existe e age por sua própria conta e risco. Logo, seus juízos colocam no ser humano a responsabilidade por se construir, por se inventar por meios de suas escolhas. Assim

sendo, o que somos ou o que fazemos não é produto de uma determinação histórica ou um desenrolar do destino. Mas sim, de cada ato consciente ou inconsciente, diante das possibilidades dadas, ou seja, não há nada anterior à nossa existência para definir o que somos (SARTRE, 2014, p.25-26).

Visto como um dos grandes interlocutores dessa escola filosófica, Kierkegaard entende que o existir implica a relação do homem consigo mesmo, com outros seres humanos e com a natureza. Isto é, existir implica ter relações concretas, múltiplas e dinâmicas, onde cada ato de escolha vai construindo quem somos. Existir em Kierkegaard é seguir adiante apesar das variáveis nebulosas e incertas que marcam a existência.

Seu pensamento está direcionado para o problema da religião, mas também transita na ética, na fenomenologia e até mesmo na epistemologia. A religião para ele é um conceito fundamental, sem o qual é impossível compreender seu pensamento. Nela a relação dialética entre finitude e infinitude é um ponto determinante para compreender, não só seu conceito de religião, mas sobretudo, a própria existência, que para Kierkegaard pode se dá em três estádios ou modos distintos: O estético, onde o ser humano é impulsionado pelo prazer; o ético, dimensão da vida guiada pela moral e o religioso, onde o indivíduo realiza o salto da fé em busca de uma relação imediata com Deus.

Sua metodologia argumentativa resgata aquilo que a filosofia tem de mais original, a “ironia socrática”. Sendo ele um autor para o qual a ironia como uma determinação da subjetividade, é um conceito fundamental. Assim, se reapropriando das origens mais autênticas da filosofia, seus textos encontram na ironia o caminho para o conhecimento e constituição do eu existente. Dessa forma, Kierkegaard nos permite uma remissão aos primórdios da história da filosofia. Desse modo, com uma forma peculiar de escrever, repleta de figuras de linguagem, como analogias, parábolas e paradoxos, ora como Kierkegaard, ora com alguns de seus pseudônimos, ele se mostrou um crítico algoz não só do hegelianismo, como também, da religiosidade cristã de seu tempo, por ter admitido influências desse racionalismo, se afastando, portanto, da essência da vida cristã.

Nosso trabalho é baseado em pesquisa de cunho bibliográfico, nas obras do autor, bem como, de seus respectivos comentadores. Nosso esforço reflexivo tem como propósito investigar e analisar o pressuposto do “Amor ao próximo” como princípio universal de ação moral, não fundado na ética, mas como resultado da relação direta do ser humano com Deus.

Este trabalho será orientado pelas seguintes questões: Por que deveria “Amar o meu próximo”, simplesmente por ser o meu próximo? Por que amar alguém se a retribuição do amor investido não é garantida? O que o ser humano, enquanto sujeito racional, social e livre, pode fazer de si mesmo na construção de um preceito ético universal fundamentado no princípio cristão de Amor ao próximo? Dessa forma, com o presente trabalho pretendemos abordar a questão do existencialismo a partir da perspectiva kierkegaardiana, com intuito de buscar nele a resposta para nossas indagações. Nosso objetivo principal é apresentar o indivíduo em sua subjetividade e a teoria dos três estádios da experiência humana, como forma de compreender as motivações das escolhas, diante das possibilidades que cada dimensão da existência apresenta, com todas as suas variáveis e limitações, tentando compreender a justificativa de Kierkegaard, ao apontar o estágio religioso como única dimensão onde a fé é a condição de possibilidade para observância e aplicação desse fundamento moral.

Portanto, a partir da coleta e exame de dados bibliográficos, o trabalho procura reconstruir, descrever e analisar o argumento kierkegaardiano dos estádios, e sobre a lógica do “Amor ao próximo” como fundamento moral. Para tanto nossa pesquisa seguirá o seguinte caminho: O primeiro movimento será um esforço teórico por definir o que o filósofo entende por religião, como conceito fundamental para compreensão de toda sua obra. Em um segundo momento vamos explorar a compreensão de subjetividade em sua experiência existencial e como ela se relaciona com a questão da verdade. Por fim, utilizaremos como referencial teórico a obra “As obras do Amor” de Kierkegaard. Composta por duas séries de discursos, com o propósito de analisar a temática do amor com base no conceito do ágape cristão em contraposição ao amor pagão que permeia os estádios éticos e estéticos da existência humana.

O presente trabalho possui como objetivo específico buscar a congência de um conceito de amor que possa ser aplicado como princípio universal de ação moral. Nossa tarefa especulativa estará empenhada em verificar a plausibilidade do conceito de amor ágape em Kierkegaard ao propô-lo como fundamento moral. Nossa intenção é cobrir as insuficiências conceituais e acrescentar precisões teóricas para uma formulação mais clara do conceito do amor ágape. O trabalho é, portanto, um empreendimento científico na área da filosofia da religião, transitando também pelos conteúdos da ética e da fenomenologia.

# CAPÍTULO I

## O CONCEITO DE RELIGIÃO EM KIERKEGAARD

Toda reflexão de Kierkegaard é construída a partir de seu conceito de religião. Dada a relevância do tema, este capítulo se dedicará ao aprofundamento desse conceito. Em nosso primeiro movimento trataremos a religião como uma sistematização da fé e da experiência religiosa como caminho para o estabelecimento das instituições. O próximo passo será descrever a religião como uma experiência subjetiva, que antecede as sistematizações confessionais da fé, ou seja, a religiosidade do ser como antecedente a religião institucionalizada. Por fim, abordaremos a questão da religião a partir da compreensão kierkegaardiana, ou seja, a religião como uma relação direta do homem com Deus, numa síntese de finitude e infinitude.

### **1.1 – A religião como sistematização da experiência religiosa**

A religião como objeto de estudo sempre esteve diante do olhar atento dos filósofos. De acordo com Zilles (1991, p. 17) Feurbach entende a religião como uma alienação do homem de sua própria essência. Já em Marx ela é criação do homem, um produto das estruturas relacionais do capitalismo, impedindo sua libertação total. Nietzsche a compreende como debilidade gregária, uma máscara que encobre e aliena o ser humano da realidade. Freud a vê como sobrevivência nociva e patológica da imagem paterna na ideia de Deus. Segundo Zilles essas compreensões parecem reduzir a religião a um abrigo seguro para o qual costumam retirar-se os fracos e desiludidos, que não conseguem encarar os desafios da existência.

Outras filosofias, no entanto, reduzem o fenômeno religioso a uma perspectiva exclusivamente racional, seja moral como em Kant, seja especulativa como em Spinoza e Hegel (ZILLES, 1991, p.17).

Se contrapondo a essas concepções de religião Zilles afirma:

O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode caracterizar-se o religioso como zona de sentido da pessoa. Em outras palavras, a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo (ZILLES, 1991, p. 6).

Assim, ele aponta a religião como uma dimensão da existência, ou seja, como parte integrante da experiência do existir.

A fenomenologia da religião em Otto e Eliade, reconhecem e descrevem as irredutíveis estruturas do sagrado como se contraposto ao profano, definindo duas dimensões qualitativamente distintas da existência (ZILLES, 1991, p. 17).

A respeito dessa dupla realidade espacial Eliade afirma:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. “Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tire as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa”. (Êxodo, 3:5) Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e por consequência sem estrutura nem consciência, em suma amorfos. (ELIADE, 2018, p. 23)

Eliade reconhece que há momentos na experiência do existir em que o indivíduo acessa esses espaços sagrados como parte integrante de sua existência. Assim, o existir é um transitar entre o sagrado e o profano na experiência do indivíduo com o mundo.

Complementando Zilles afirma (1991, p. 6-7) que a vida humana quando reduzida a pura racionalidade, deixa de ser humana. Afinal, vida humana é também sentimento, emoção e experiência que transcende o imanente. Diz ele: “No dia a dia vivemos mais da crença que da certeza científica”. Esta crença, segundo ele, traz esperança diante dos desafios e angústias oriundos da consciência de nossa temporalidade, das difíceis escolhas da vida, das dificuldades que surgem das relações humanas e da impotência face às dores da existência.

Dentro da perspectiva delineada e longe de pretender ser exaustivo na conceituação, nos propomos inicialmente a uma definição mais básica do termo religião, para assim seguirmos para o conceito kierkegaardiano do termo.

Conforme Zilles (2009, p. 16) religião pode ser entendida como uma sistematização da religiosidade, e também como experiência singular com o transcendente, da qual se deriva a ligação social institucionalizada com suas crenças, dogmas, prescrições e práticas rituais. No entanto, a palavra religião, derivada do latim “*Religio*”, possui uma insuficiência semântica para dar conta da diversidade e complexidade dos seus conteúdos, dado que, eles foram historicamente se construindo e se diversificando nas mais diversas civilizações no decurso do tempo (MESLIN, 2014, p. 29-30).

De acordo com Passos e Usarsk (2013, p. 143-146) o termo “*Religio*” representa um conjunto de sistemas culturais e de crenças, além de visões de mundo, que estabelecem os símbolos que conectam a humanidade com sua espiritualidade e seus próprios valores morais.

Em Mauss religião é um conjunto de crenças e ritos, discursos e atos. Um sistema simbólico que influencia as ações humanas através de um conjunto de práticas, experiências, pensamentos, sentimentos e convicções que se voltam ao menos em intensão fundamental aquilo que é sagrado (PASSOS e USARSK, 2013, p. 144).

Para Kierkegaard (2013, p. 10) religião é entendida não como um corpus de dogmas e doutrinas, mas, sobretudo, como comunicação de vida. Assim sendo, nos parece que religião é antes de tudo, adesão do espírito e submissão da consciência a uma crença no transcendente. Ela contém a religiosidade em suas várias maneiras de expressar a experiência religiosa. Nas palavras de Zilles (2009, p. 16): “O que é importante é o aspecto vivencial, a religião como sentido para a vida”.

Nosso próximo passo vai ser tratar a experiência religiosa como vivências do subjetivo, que transcendem a dimensão estética e ética da existência, num salto para o religioso. Quanto a essas dimensões da existência trataremos mais a frente. No momento nos basta entender que na dimensão religiosa da existência a autenticidade do ser humano é resgatada, numa relação direta com Deus a partir da síntese da finitude e infinitude na consciência do ser humano promovida pela fé.

## **1.2 – A religião como experiência subjetiva**

Kierkegaard (2012, p. 42-44) pensa religião a partir da relação dialética entre finitude e infinitude. Segundo Farago (2011, p. 76), na compreensão de Kierkegaard o ser humano como espírito existente, é resultado de uma síntese dialética entre corpo (forma biológica) e alma (reverberação psíquica), de forma que a existência é uma cisão dialética entre opostos, como caminho para síntese (espírito), onde o homem efetiva a tarefa de realizar-se como indivíduo concreto.

Ainda de acordo com Farago (2011, p. 77), Platão ensinava em sua teoria das ideias, que o ser humano é uma síntese de mortalidade e imortalidade, que buscava superar a finitude da existência, traduzida pela tangibilidade do corpo. Para isso seria necessário declinar das limitações do corpo, pois este se revelava uma prisão para a alma.

Segundo Farago o próprio cristianismo acompanhou essa compreensão, seguindo o princípio de que este corpo corruptível precisa ser superado, sendo a fé o caminho para essa superação em direção a eternidade.

Kierkegaard faz um outro caminho, ressignificando esse platonismo, afirmando que no salto da fé, a finitude do homem encontra sua infinitude a partir do encontro com o Deus imanente, sendo o próprio mundo o lugar para realização dessa escolha. Assim, seu existencialismo promove essa reunificação das partes do indivíduo, ou seja, corpo e alma, superando assim, a dicotomia cartesiana. Acerca desse movimento dialético Farago (2011, p. 78) assevera: “É no salto, na descontinuidade, na ruptura da imediatilidade que o espírito dissolve a unidade pré-consciente do corpo e da alma para, depois, tornar a ligar esta àquele”.

Um importante aspecto do pensamento de Kierkegaard é que sua filosofia apesar de tratar um problema da religião, não é um esforço apologético, isto é, não se trata somente de uma defesa da fé. Sua intenção é tratar com o equívoco da dialética hegeliana, que ao excluir o indivíduo e sua singularidade de sua compreensão da realidade, aliena o sujeito, desintegrando o existir humano em sua generalidade cultural e histórica.

O problema apontado por Kierkegaard é que para Hegel (2003, p.41) a realidade pode ser explicada por conceitos objetivos, onde o particular se explica pela via do geral, no movimento dialético do “ser aí” como tese, o “ser fora de si” como antítese e o “ser em si para si” como síntese. Segundo Hegel, as verdades não são absolutas, mas construídas no tempo e nas culturas por aquilo que ele denomina *Zeitgeist*<sup>1</sup>, ou “O espírito do tempo”:

O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios - ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo (HEGEL, 2003, p. 41).

O que significa dizer que essa realidade está sempre em movimento, se atualizando, construindo verdades e transformando indivíduos. Logo, o indivíduo é um resultado do espírito

---

<sup>1</sup> Hegel utilizou essa expressão para descrever a influência do contexto histórico e cultural sobre o pensamento humano. Para ele, o *Zeitgeist* era o espírito que permeava uma determinada época, ou seja, são características genéricas de um determinado período de tempo, moldando as crenças, os valores e as formas de pensar das pessoas.

do tempo e da cultura a qual está inserido e das culturas e histórias que o antecederam (NÓBREGA, 2011, p. 71).

É importante lembrar que o sistema filosófico de Hegel é bem mais amplo, e demanda maior profundidade na exposição de seu pensamento, o que não é o caso aqui. Estamos apenas expondo, em linhas gerais, alguns aspectos de sua filosofia, com o intuito de apresentar o problema apontado por Kierkegaard.

Kierkegaard (2015, p. 12) defende compreender a realidade a partir da subjetividade do indivíduo existente. Sua racionalidade depende de fatores externos que impactam diretamente sobre sua realidade interior. As possibilidades da existência e a liberdade de escolha constitui o que há de mais singular no indivíduo. Sendo sua construção o resultado de uma sucessão de escolhas, isto é, a possibilidade de ser quem eu sou se dá pelas minhas escolhas ou pelas não-escolhas, pois não escolher também é escolher. Dessa forma a liberdade é composta por infinitas possibilidades de escolhas, e não por uma determinação histórica.

Citando Kierkegaard:

Assim, quando se intitula a última seção da lógica: “a Realidade”. Obtém-se com isso a vantagem de parecer que, já na lógica, atingiu-se o que há de mais alto ou, se preferirmos, o mais baixo. A perda, porém, salta aos olhos; pois nem a lógica, nem a realidade são bem servidas com isso. A realidade não sai ganhando. Pois a contingência, que é um elemento essencialmente copertendente à realidade, a Lógica jamais deixará infiltrar-se. (2015, p. 12)

Sendo assim, a existência é caracterizada pela contingência. Logo, tudo é possível. Como consequência, o seu o fator de possibilidade entra em conflito com a especulação racional hegeliana por não considerar o acaso em sua lógica. Pois a contingência da existência, como constituinte da realidade não pode ser alcançada ou suprimida pela lógica hegeliana. Dado que somos criaturas mortais transitórias sujeitas a necessidade, a angústia de ter de escolher, ao acaso das possibilidades, como também ao desespero decorrente delas.

O que Kierkegaard (2010, p. 11 e 12) propõe é dar um passo além da pretensão hegeliana de reduzir o universo a uma harmoniosa construção de conceitos abstratos. Buscando suprir a necessidade do existente de valores mais fortes do que os meramente racionais, de forma que o homem possa extrair de si próprio uma verdade pela qual deva viver e morrer. Portanto, não se trata apenas de uma necessidade religiosa, mas de aprofundamento do drama essencial da filosofia, ou seja, do drama da existência e de todos os “como” e “porquês” que lhes estão ligados. Dessa forma, sua filosofia é uma crítica a racionalização da experiência de fé e de uma



negação do indivíduo concreto. Assim, ele analisa e crítica reflexivamente a experiência religiosa da cristandade pós reforma e sua relação com o idealismo hegeliano, pontuando conceitos e categorias sobre a natureza dessa experiência, expondo as consequências dessa relação para a constituição da identidade e interioridade do indivíduo religioso.

Segundo Andrade (2012, p. 29) Kierkegaard compreende que o homem é um indivíduo singular, cujas escolhas vão construindo sua essência e sua própria identidade religiosa. A partir dessa identidade pessoal é que as identidades confessionais são construídas. Assim, ele entende o cristianismo como uma mensagem existencial e não como um conjunto de dogmas institucionais. Dessa forma, necessita de uma reduplicação de quem a expõe através da existência deste, uma vez que Cristo convocou imitadores e não professores de uma verdade que não se vive. Afinal, diz Climacus, o autor de Migalhas: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 38).

Para Kierkegaard o Idealismo hegeliano tentou abarcar dentro de seu sistema filosófico, toda a existência e a própria história, sendo ela um desdobramento do Absoluto. Nesse sistema o indivíduo fora ignorado, perdido dentro de um vórtice dialético ascendente em direção e esse espírito absoluto. Kierkegaard se opõe à perspectiva da filosofia da religião de Hegel, de redução do cristianismo a um sistema dominado pela lógica, bem como da junção entre religião e filosofia, onde a especulação filosófica justifica e explica racionalmente a fé. Nas palavras de Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard na obra *Temor e tremor*: “A filosofia não pode e nem deve dar a fé; a sua missão é entender-se a si mesma, conhecer aquilo que oferta, nada esconder e especialmente nada furtrar a vista, nada ter como simples ninharia” (2012, p. 39).

Com sua peculiar ironia Silentio declara: “Entender Hegel deve ser muito difícil, porém a Abraão, que facilidade! Ir além de Hegel é uma façanha; porém que coisa simples quando se trata de ultrapassar Abraão!” (KIERKEGAARD, 2012, p. 38).

Segundo Kierkegaard (2013) a teologia como objeto da ciência, bem como a filosofia e seus sistemas não servem como objetos de fé. Kierkegaard rejeitou a tentativa de demonstrabilidade da existência de Deus, bem como as provas da teologia filosófica. A existência de Deus é algo indemonstrável que se alcança somente pela fé, vivida na existência subjetivamente e concretamente do indivíduo.

### 1.3 – Religião: O homem numa relação direta com Deus

Segundo Meslin (2014, p. 30), Durkheim define religião como “um sistema solidário de crenças relativas as coisas sagradas. Com o advento do cristianismo esse termo passou a significar um *religare*, um restabelecer de contato com o transcendente, com o numinoso, com aquilo que de imediato não se apresenta a mente. Trata-se de um elo de uma aliança pessoal que une a criatura ao seu criador. Nas palavras de Réville, citado por Durkheim:

A religião, diz Réville, é a determinação da vida humana pelo sentimento de um laço que une o espírito humano ao espírito misterioso, cuja dominação reconhece sobre o mundo e sobre si mesmo e ao qual gosta de se sentir unido (DURKHEIM, 2008, p. 60).

No cristianismo esse reconectar-se só é possível por meio da figura de Jesus, o Deus imanente: “Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, a não ser por mim” (Bíblia, 2002, p. 1879).

Para Kierkegaard (2013) a pessoa de Jesus é quem promove esse *religare*. Sendo ele o próprio amor, cuja manifestação se dá no paradoxo da encarnação: “Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor” (Bíblia, 2002, 1ª João 4, 7-8). Nele o infinito se revela no finito, o eterno se manifesta no temporal, icognoscível se torna cognoscível, cujo comportamento se torna paradigma de ação moral. Assim diz Kierkegaard:

Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é? Senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou. Mas justamente porque o amor é assim o vínculo da eternidade, e justamente porque temporalidade e a eternidade são de natureza diferente, justamente por isso o amor pode parecer um fardo para a sagacidade terrena da temporalidade, e por isso na temporalidade pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da eternidade (KIERKEGAARD, 2013, p. 21).

Assim, o amor é o vínculo da perfeição, a síntese da infinitude e finitude na consciência do existente.

Segundo Ross (2019, p. 11), essa relação dialética entre finitude e infinitude é fundamental para compreendermos o indivíduo em sua singularidade existencial. Pois, apesar de nossa existência se dá no tempo e no espaço, estamos constantemente elaborando conceitos e construindo imagens e símbolos que ultrapassam a finitude e nos remetem para a eternidade.

Embora crentes e não crentes compartilhem de um terreno comum devido ao fato de ambos terem sido criados por Deus, disso não decorre que ambos, obrigatoriamente desenvolvam essa experiência religiosa, ou seja, essa disposição para formar crenças religiosas,

ou até mesmo teístas. Entretanto, o homem chega a Deus porque pela fé pode alcançá-lo. Como diz Calvino, teólogo reformador (2019, p. 28-34): “O conhecimento de Deus é possível e inescapável porque Ele escolheu revelar-se ao homem”. Dessa forma, usando as palavras de Kierkegaard, a fé é uma decisão, uma atitude apaixonada do crente gerada por sua relação de fé com a escritura, como texto sagrado (REGINA, 2016, p. 62). Assim, o desejo da fé corresponde plenamente ao original do homem, como ser moral livre, que decide crer, independente de provas, evidências ou experiências sensoriais.

Corroborando, Plantinga afirma que não devemos acreditar em Deus porque há boas provas de sua existência, mesmo porque, segundo Kierkegaard, quando a fé se funda em evidências ela deixa de ser fé. Para Kierkegaard a fé implica riscos, a despeito da suposta segurança obtida na justificação. Citando Kierkegaard:

Para quem serve a demonstração? A fé não precisa dela, pode até mesmo considerá-la sua inimiga. Ao contrário, quando a fé começa a se envergonhar de si mesma [...]; portanto, quando a fé começa a perder a paixão; portanto, quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária para que se possa desfrutar da consideração burguesa da descrença. (2013, p. 36)

Essa fala do filósofo é uma crítica ao método histórico crítico de interpretação da bíblia. Trata-se de uma metodologia científica utilizada na interpretação do texto sagrado, buscando justificar a fé por meio da razão, a partir de evidências históricas, arqueológicas e filológicas (KIERKEGAARD, 2011, p. 162).

Para o filósofo dinamarquês (2012, p. 27) devemos acreditar porque as experiências de fé constituem os fundamentos justificatórios de todas as nossas experiências com o transcendente, ou seja, servem de base para o edifício do conhecimento religioso. Reforçando Gimenes afirma: “Nesse sentido, Desidério Murcho parece ter razão quando afirma que Kierkegaard considera a fé incompatível com o conhecimento natural, por esse último implicar justificação, ao passo que a fé implica o risco epistêmico” (PICH; MULLER, 2011, p. 33).

Pelo princípio de seu fundacionalismo moderado, Plantinga (2018, p. 31) defende a existência de crenças básicas, não inferenciais, ou seja, que não necessitam de justificação. Assim sendo, não derivam de outras crenças. Elas são a base do conhecimento religioso. Essas crenças são chamadas crenças introspectivas. São crenças básicas, fundadas na paixão da fé, que fornecem garantias epistêmicas para construção de crenças religiosas. Elas são não-inferencialmente justificadas; são justificadas não pela posse de razões que possam ser enunciadas, mas na medida em que se fundamentam na fé. Logo, para Kierkegaard a fé expressa

um tipo peculiar de confiança que prescindiria qualquer necessidade de comprovação da existência de Deus (PICH; MULLER, 2011, p. 33)

Portanto, religião não é um sistema filosófico, ou uma doutrina teórica para ser decorada. Ela é uma experiência para ser vivida pelo indivíduo em sua singularidade numa relação direta com Deus, que transcende o sagrado e se derrama para a dimensão profana do existir, onde a temporalidade é experimentada com o olhar voltado para eternidade, sem, contudo, negar a realidade.

Essa dimensão religiosa da existência é parte integrante do cotidiano de uma realidade social plural e diversificada. De acordo com Berger: “O homem não pode ser concebido como algo isolado em si mesmo, ele é exteriorizante por essência. É na vida em sociedade que ele constrói cultura, é trabalhando juntos que aderem valores e crenças” (BERGER, 2017, p 10). A sociedade é, portanto, não só resultado da cultura, mas uma condição necessária dela. Ela distribui e coordena as atividades de construção do mundo desenvolvidas pelo homem na elaboração de uma cosmovisão. Nela a multiplicidade de crenças e manifestações religiosas configuram expressões de sua própria identidade. Logo, de sua própria religiosidade.

Segundo a socióloga Hervieu-Léger estas identidades se constroem como identidades confessionais, onde a identificação com uma tradição religiosa particular implica, também, a aceitação das condições de identidade delimitadas pela instituição que se apresenta como sua garantia (HERVIEU-LÉGER, 2015, p 68). Esse é o contraponto da compreensão kierkegardiana de religião com a tradição religiosa de seu tempo, isto é, com a tradição cristã luterana, religião oficial de seu país, já afetada pelo racionalismo da teologia liberal, que buscava explicar a fé pela via da razão. Segundo ele, ainda que a religião tenha esse aspecto social, ela é uma experiência individual com o absoluto. Sendo assim, o existente não pode ser abarcado pelo todo e diluído em seu sistema de crenças, dogmas e normas. Logo, não é a instituição que constrói o homem religioso, mas sua experiência singular com o sagrado.

Nessa dimensão religiosa, nossa relação com Deus é uma relação autêntica. Nela somos quem somos, sem máscaras. Em todas as outras relações estamos apenas desempenhando papéis que nos são mais cômodos e favoráveis. Deus é o único ser para quem nós não podemos ser outra coisa senão nós mesmos. Em todas as outras você escapa de quem você é. Sua essência sempre se perde nas representações. Portanto, na compreensão kierkegardiana (2013) de religião o indivíduo na relação direta com Deus retoma aquilo que é mais próprio do seu eu interior. Entretanto, sendo o homem limitado, isto é, com início, fim e bordas (contornos

físicos); temporal, ou seja, existe num espaço/tempo específico e também relativo, melhor dizendo, com restrições, razão de ser fora de si e dependente de toda relação com outro ser. Qual a natureza dessa relação? Tendo em vista ser Deus ilimitado, isto é, sem início, fim ou bordas; absoluto, ou seja, sem restrição alguma, razão de ser em si mesmo e independente da relação com outro ser e também eterno, logo, não se localiza no tempo, mas opera acima dele.

Para responder à questão é preciso entender que o problema da relação entre a razão e a fé é o ponto de partida da defesa da fé como paixão realizado pelo filósofo. A fé é compreendida como dimensão da subjetividade e, para Kierkegaard (2013, p. 215), a ‘subjetividade é a verdade’. Verdade essa que é apropriada na interioridade e que precisa fazer sentido na vida do indivíduo. Para citar: “Eis aqui uma tal definição de verdade: A incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, essa verdade é a mais alta verdade que há para um existente” (KIERKEGAARD, 2013, p. 215). Assim, é na verdade que o existente encontra sentido para sua existência, transformando-o em si mesmo.

A crítica que ele faz a religião institucionalizada é que ela acaba servindo apenas a seus propósitos institucionais, atuando como uma barreira fiscal alfandegária na relação do indivíduo com Deus. Permitindo que ela seja tão difícil quanto inalcançável sem sua mediação. A conclusão que Kierkegaard chega é que há uma distinção entre cristianismo e Estado. Ele entende que cristianismo é uma questão existencial de cada pessoa, logo, não pode ser confundido como um mero pertencimento a uma religião de Estado.

Portanto, sua filosofia é um convite para o indivíduo compreender sua própria existência a partir da singularidade das experiências vividas, com todas as suas dores, angústias e desesperos.

Segundo ele a filosofia deveria se debruçar sobre a vida concreta do sujeito, de forma pessoal e singular, focando temas como o sentido da vida; liberdade; a dor; a angústia; o desespero e a morte. Pois a humanidade é constituída de contradições e paradoxos. Retomando, o que importa é encontrar uma verdade para mim, pela qual deveria viver e morrer. Trata-se de uma verdade subjetiva, pessoal e que se dirige para o indivíduo. Conforme Adorno (2010, p. 163), para Kierkegaard a verdade não é fruto de uma especulação racional. Assim sendo, não pode estar dissociada da vida, pois quando ela é encontrada ela toma posse do homem, envolvendo toda a sua existência e tudo que faz.

Logo, a verdade da fé que impulsiona, funda e possibilita a relação direta do homem com Deus, não é um contínuo processo histórico, como defendia Hegel. Mas a própria subjetividade, expressa por uma fé apaixonada que dá sentido a vida do indivíduo. Nas palavras de Farago:

A fé é, portanto, relativa ao momento da autoconsciência, momento transcendental absolutamente específico, momento de “dependência” e de “passividade” em face da “origem” em que o indivíduo se recebe e a partir do qual, e somente a partir do qual, existe, pensa, sabe, quer e se exprime. A fé outra coisa não é senão este reconhecimento de uma presença do absoluto no coração da consciência infinita. (2011, p. 159)

Para Farago (2011) essa fé é uma crença numa verdade revelada na experiência religiosa. Ela não carece de justificção ou evidências, pois essa verdade antes de revelar na realidade se revela na alma. O salto de fé é o único movimento que o homem pode fazer para se libertar da tirania da necessidade presente nos estádios ético e estético. Assim, a fé é um desvelar dos mistérios do amor que em nós habita e a nós se revela na resignação do indivíduo religioso, que por um ato livre de sua vontade decide crer. Nessa verdade o finito se encontra com o infinito e com ele se relaciona <sup>2</sup>.

A dialética da fé está na angústia da necessidade de fazer escolhas, na incerteza do possível e no desespero em ter feito uma escolha errada. Contudo sem a esperança do possível não seria possível viver, pois ela mesma é o antídoto para o desespero. Em Kierkegaard a angústia é elemento constitutivo da existência. Não é algo a ser negado, superado ou evitado, mas para ser experimentado. De acordo com Farago (2011, p. 80) Kierkegaard vê a angústia ligada a reflexibilidade, sendo ela aquilo a partir do qual toda experiência toma sentido. Citando:

A angústia é, portanto, o lugar onde o si mesmo começa advir, experiência cuja tonalidade efetiva é absolutamente única, dado que, diferentemente do receio ou do medo, a angústia não tem objeto, não é de forma alguma intencional, privada que é de toda a referência (FARAGO, 2011, p. 80).

Essa compreensão nos aproxima do amor *Fati* de Nietzsche. Segundo ele a essência do humano está depositada em suas forças vitais, afetivas e instintivas aplicadas a experiência do existir, que ele denomina “Vontade de Potência”. São essas forças que constituem o seu amor “*Fati*”, isto é, o reconhecer que a existência é uma benção ambígua, uma ciranda de prazeres e

---

<sup>2</sup> O tema da relação homem com Deus é um tema que demanda maior aprofundamento. Dado que muitos pensadores se debruçaram a pensar essa relação e não devemos ignorar seus esforços por compreendê-la. Por hora, vamos nos limitar a perspectiva kierkegardiana dessa relação.

dores que vão se alternando. Esse amor nos leva a crer que o sofrimento e a dor devem ser amados, assim como a felicidade e o prazer (NIETZSCHE, 2012, p. 20-21).

A angústia se coloca face a face com nosso Eu, com nossas condições, com nossa singularidade. Ela se põe diante das necessidades que não podemos suprir. É no instante da existência religiosa que podemos ter um encontro como nosso Eu mais autêntico ou sofrer uma despersonalização passando a assumir uma vida de representações, de interpretação de papéis.

De acordo com Farago (2011, p. 79) a angústia surge a partir da consciência de se estar livre e só, diante da necessidade de fazer escolhas. A existência exige de nós que façamos escolhas, existir é fazer escolhas, é escolher no presente, no momento vivido. Essa sucessão de escolhas que somos obrigados a fazer a todo tempo nos desloca para o futuro, é nele que vamos colher os resultados de cada decisão. Ao contrário de Hegel que defende o presente como determinação do passado, logo o futuro já está determinado por um presente sem possibilidade de escolha. Em Kierkegaard a existência é resultado do instante do presente onde faço minhas sucessivas escolhas, a partir dela os resultados vão construindo um futuro. Portanto, apesar da angústia de ter que fazer escolher, somos livres para fazê-la. Entretanto, acreditamos que angústia não tem sua origem na exigência da existência de termos que escolher, mas, e, sobretudo no resultado das escolhas, que se for equivocada gera o desespero, por sermos nós os únicos responsáveis pelos resultados de cada decisão.

É nesse sentido que se dá a fala de Sartre: “Somos condenados a liberdade”. Essa é náusea da existência, estar só diante da exigência maior da vida: Escolher! A angústia, portanto, nos parece ser uma tensão de expectativa que antecede a escolha e pode ou não gerar um desespero.

Nossa próxima questão é como Kierkegaard lida com a questão da angústia existencial? Seu primeiro passo é defender a ideia de que a existência pode ser dividida em três estádios diferentes: O estético; o ético e o religioso. Quando ele fala de estádios, ele está falando de modos de vida distintos, de cosmovisões de mundo. Quanto a essa cosmovisão Palmer afirma se tratar de um conjunto de crenças que uma pessoa mantém, ajustadas umas às outras de modo unificado, formando um todo, que servirá de referencial para as escolhas do indivíduo (PALMER, 1998, p. 21).

Temor e Tremor (2012) é a obra onde Kierkegaard trata a questão dos estádios da existência. A partir dela podemos inferir que o estético, é o estádio em que o homem se deixa

levar pela imediatilidade. Nele o esteta é aquele que não sabe amar a si mesmo, e, conseqüentemente, não saberá amar ao próximo. esse modo de vida é caracterizado por um hedonismo romântico, que se contrapõe, não apenas a dor, mas, sobretudo, ao tédio. Em sua obra “Diário de um Sedutor” (2002), Dom Juan, seu o personagem central penetra no mais profundo abismo da paixão, escolhendo viver a existência amorosa em todas as suas contradições. Experiência essa que o próprio Kierkegaard viveu, logo após a ruptura de seu noivado e os conflitos com seu pai, enquanto se entregava a vida boêmia das noites em Copenhagen.

O protagonista do estágio estético intenta realizar todas as possibilidades, mas estas não lhe proporcionam mais do que uma atualidade transitória e efêmera. Assim sendo, nesse estágio, o homem separa cada experiência no tempo, vivendo-a com a tal intensidade, que ela acaba-lhe servindo de eternidade. Contudo, ele logo, se percebe no paradoxo: Sua eternidade encontra um fim no tempo, ou seja, o prazer da experiência logo passa, retornando o homem ao vazio existencial, e condenando-o ao desespero.

No estágio ético, o homem se deixa conduzir em submissão a lei moral. Superior ao estético, esse estágio é marcado por um espírito de seriedade, resguardado por valores positivos, integrados a uma vida equilibrada e harmoniosa que o esteta não seria capaz de honrar. O homem desse estágio conduz sua vida pelo esforço de sua boa vontade e dever, ao optar-se por si mesmo, sem, contudo, se isentar das tarefas que a sociedade lhe impõe com base no lugar concreto de cada um. Portanto, nesse estágio, é necessário não só querer, mas amar tornar-me eu mesmo, e isto implica cumprir meu dever não só comigo, mas, sobretudo com o outro. Nas palavras de Farago:

O homem do ético realiza a síntese do estético e do ético, eliminando aquilo que na vida puramente estética era diversidade, dispersão, acaso e inconstância, isto é, incompatível com a unidade verdadeiramente coerente de um projeto de vida. (2019, p. 125)

Sendo assim, o modo de vida ético contrasta com a conduta estética, instaurando-se nos terrenos do dever, das regras universais e de todas as exigências e tarefas de caráter incondicional. O que nos parece fazer um paralelo com o imperativo kantiano do dever.

Para o ético a moral assegura um modo de vida orientado pelo bom senso e equilíbrio. O que seria suficiente para equacionar questões da vida ordinária. Contudo, ela traz na bagagem o perigo de levar o homem a se perder na generalidade do dever. Pois ele é um indivíduo singular, submetido a deveres pessoais e constituído de uma responsabilidade própria e



inalienável. Portanto, apesar de Kierkegaard ver nesse caminho uma possibilidade plausível para uma existência autêntica, ele sabia que esse estágio também o levaria ao desespero. Pois ao buscar sua garantia no cumprimento do dever, sem exigência incondicional, sem paixão pelo infinito, estaria fadado a se encerrar na intemporalidade do dever, se tornando um impedimento à plenitude da vida espiritual, como único momento em que o indivíduo encontra o seu eu mais autêntico. Assim a generalidade deveria ceder espaço a singularidade única e responsável.

De acordo com Farago (2019, p. 126) para Kierkegaard não existe qualquer critério objetivo para decidir entre os dois estágios. Apesar de ele favorecer o estágio ético, em detrimento do estético. No entanto, assim como a conduta estética levada ao limite encerra no desespero, a dimensão ética, atingindo seus limites máximos faz surgir a contradição. Diante dessa realidade, o salto do ético ao religioso torna-se então, não só possível, como necessário.

Em “O conceito de angústia”, Kierkegaard (2015, p. 22 e 23) afirma que, quando o pecado entra em discussão, a ética fracassa, pois o arrependimento, implícito no sentimento de pecado, é a suprema expressão da ética, mas, ao mesmo tempo, constitui a mais profunda contradição ética. A solução da contradição somente seria possível mediante a passagem para outro tipo de conduta, a saber: A conduta religiosa, que corresponde a vocação cristã genuína. Citando Farago: “Somente o estágio religioso realiza a presença da eternidade no tempo, a plenitude da encarnação” (2019, p. 26).

O estágio religioso é onde o homem, acolhendo a eternidade, se deixa guiar pelo amor, para além do bem e do mal. Nele a existência é o status de um ser finito, ou seja, sujeito a temporalidade, convidado a buscar esse poder imperceptível que o criou, como sua fonte originária, como uma forma de rearticulação entre finitude e infinitude. Nele a fé se torna uma abertura ao incognoscível.

Apenas o estágio religioso possibilita a presença do infinito no finito, ou seja, a plenitude da encarnação. Nela todas as ilusões do prazer são dissipadas e todas as cadeias do dever são abertas e todas as angústias resignificadas em proveito da graciosidade do amor, onde o indivíduo realiza plenamente a aliança entre o temporal e o eterno.

Assim, podemos perceber a existência de uma religião estética, refém das aparências e dos impulsos sentimentais. Como também a existência de uma religião da ética, vassala dos dogmas e mandamentos. No entanto, é no estágio religioso, que a religião possibilita ao homem

ir muito além do prazer e da morosa felicidade da vida ordinária gerada no cumprimento do dever, e encontrar a verdadeira religião que é o amor.

Na possibilidade oferecida pelo estágio religioso, Kierkegaard descobre na fé, um lugar onde o religioso e Deus podem se encontrar protegidos de qualquer redução.

## CAPÍTULO II

### A AUTENTICIDADE DA EXISTÊNCIA NA INTERIORIDADE

No capítulo anterior tratamos o conceito de religião em Kierkegaard, como nosso ponto de partida para compreensão do amor ágape, como proposta de um princípio fundamental de ação moral, não fundado na ética, mas na relação direta do homem com Deus. Assim, discorreremos sobre a religião como uma síntese de finitude e infinitude com base numa experiência subjetiva fundada na fé, que se realiza numa dimensão religiosa da existência. Nosso próximo passo será uma busca por compreender esse indivíduo em sua subjetividade, como existência autêntica.

No âmbito do pensamento hegeliano (2003) a subjetividade se fragmenta no determinismo conceitual de seu sistema, que abarca toda realidade fenomênica. Kierkegaard (2013) se insurge contra essa compreensão de realidade, que dissolve o indivíduo em conceitos abstratos, suprimindo sua individualidade de modo que, a subjetividade se esvazia de todo seu conteúdo, sendo reduzida à especulação filosófica.

A subjetividade é um conceito essencial para a filosofia religiosa de Kierkegaard. Ela diz respeito ao modo como os indivíduos se conectam com a realidade e ao transcendente. Em sua obra *Post Scriptum Final Não-Científico às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard (2013, p. 88) escrevendo pela pena do pseudônimo de Johannes Climacus defende que subjetividade é a verdade, indicando que não se trata apenas de uma questão direcionada à descoberta da verdade, mas de busca de uma verdade para si. Citando:

Assim o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo. Aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontra a verdade do cristianismo, se é que ela aí estará; objetivamente, ela simplesmente não existe (2013, V. I, p. 134).

Talvez a fala de Kierkegaard, em um primeiro momento, nos pareça um tanto quanto relativista, mas na verdade, sua intenção é resgatar o indivíduo perdido na abstração da tradição hegeliana, direcionando seu olhar para sua interioridade, numa caminhada para reencontrar seu eu mais autêntico.

Nossa intenção é reconstruir o argumento do filósofo dinamarquês sobre a autenticidade do sujeito na subjetividade, como base de sua crítica aos enunciados do hegelianismo.

Kierkegaard defende (2013, p. 199) que na realidade o indivíduo não é simplesmente alguém lançado no mundo, como algo dado, isto é, como um indivíduo sem face e objetivado pela lógica, mas é um ser pessoal, responsável por sua própria experiência de vida, ou seja, por seu próprio existir.

Assim, afirma Kierkegaard:

Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha uma relação com a existência, ou que não seja indiferente à existência. A infinita superioridade que o lógico, por ser objetivo, tem sobre todo pensamento é de novo limitada pelo fato de que, visto subjetivamente, ele é uma hipótese, justamente porque no sentido da realidade efetiva ele é indiferente à existência (2013, p. 115).

Disso decorre que, a objetividade lógica é limitada diante das contingências da vida, dado que existir é viver, e viver é decidir, pois, “... toda decisão reside na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 133).

Sartre (2014, p. 25) sustenta uma posição semelhante quanto à liberdade do existente de se construir ao enunciar: “Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define”. Assim, para Sartre, o homem é um ser que se concebe na existência, ele nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. É a partir dessa compreensão que ele diz “A Existência precede a essência” (SARTRE, 2014, p. 23).

Nosso esforço estará empenhado em apresentar a hipótese que existir em Kierkegaard, é uma consciência dinâmica no mundo, participando ativamente da realidade. E, assim sendo, trata-se de uma vida subjetiva, na medida que deve ser vivida pelo indivíduo em sua singularidade. Não podendo, dessa forma, ser reduzida a um objeto do saber, pois em suas contingências, esse indivíduo sempre escapará a qualquer formulação racional.

Portanto, entender essa subjetividade é essencial para compreendermos o significado de uma existência autêntica em Kierkegaard e como ela pode ser encontrada na interioridade de um indivíduo.

Nossa pesquisa seguirá o seguinte trajeto: No primeiro ponto abordaremos a conexão entre os conceitos de substância e subjetividade. Em um segundo momento apresentaremos o ser subjetivo de Kierkegaard como uma consciência ativa no mundo em contraposição ao ser objetivo de Hegel, e por fim trataremos a questão da relação da verdade com interioridade no ser subjetivo, como constituintes de uma vivência mais autêntica.

## 2.1 – Substância e subjetividade

A compreensão kierkegaardiana de existência (2013) revela uma fratura com a tradição filosófica de sua época, que era particularmente essencialista, melhor dizendo, voltada para a objetividade da razão. Para entendermos melhor o que significa essa suspensão, e qual sua importância para subjetividade em Kierkegaard, precisamos antes, entender qual a relevância do conceito de substância para subjetividade.

Segundo Abbagnano (2007, p. 359) a palavra substância pode ter um sentido duplo. De acordo com ele, Aristóteles define substância como essência de um objeto. Ela está relacionada a natureza fundamental dele, sem a qual ele não seria o que é, ou seja, ela indica o que um ser realmente é, sem acidentes ou predicados. Assim sendo, substância de um ser é o ser por si (*on kath auto*), ou seja, é o caráter necessário de um objeto definido que existe por si mesmo. Logo, diferentemente do ser accidental, o ser por si indica o que é ser essencialmente. Dessa forma substância exprime o que algo é por si mesmo sempre e necessariamente. E assim imutável.

Nesse caso, a substância entendida como essência fundamental, faz referência a uma propriedade tal que algo não pode não ter, pois caso não tenha deixa de ser. Assim sendo, a substância de um objeto, se refere ao caráter indispensável dele. Nesse sentido, substância é o verdadeiro objeto do saber ou da ciência. É sobre esses fundamentos que Aristóteles assenta a estrutura necessária da realidade, sendo a substância o objeto específico da sua teoria sobre as categorias essenciais do ser (ABBAGNANO, 2007, p. 359). Portanto, nessa primeira definição, substância está relacionada ao que o ser essencialmente é.

Este conceito se contrapõe ao conceito de substância em Kierkegaard, dada a abstração do conceito aristotélico de essência, onde o ser é um ente sem atributos, isto é, um ser puro, sem nenhuma determinação a mais. Logo, um ser abstrato e universal.

Entretanto, Abbagnano (2007, p. 359) nos apresenta outra possibilidade de definição do conceito de substância. Nessa segunda concepção, substância pode ser entendida como um conteúdo que nos remete à identidade verificável do ser por meio das singularidades do

indivíduo, isto é, por meio de sua natureza particular. Este conceito de substância está associado ao peculiar de cada ser, a sua individualidade.

Seguindo com este segundo conceito, Abbagnano (2007, p. 922) afirma que substância pode ser entendida como caráter do que é subjetivo no sentido de ser aparente, ilusório ou falível. Segundo ele, Hegel segue essa descrição, inserindo na dimensão da subjetividade o “dever-ser” em geral, tanto como as intensões e objetivos de um indivíduo. Uma vez que esses interesses estão na esfera do particular do subjetivo, para Hegel eles se tornam uma limitação dado sua unilateralidade. E assim, são considerados como aspectos negativos para a objetividade do ser. Sobre esta questão afirma Nóbrega (2021, p. 50) “...qualquer ser concreta e individualmente existente tem, além do puro conceito de ser, inúmeras determinações e atributos. E estes atributos e determinações é que constituem esse algo a mais que excede, que está fora do conceito de ser”.

De acordo com Abbagnano (2007, p. 922), Kierkegaard inverte essa lógica, concebendo a substância, entendida como subjetividade em oposição a objetividade. Compreendendo subjetividade como aquilo que pertence ao sujeito, que tem caráter particular, isto é, como conjunto de todos os fenômenos psíquicos, enquanto fenômenos de consciência que o sujeito relaciona consigo mesmo e reconhece como seus. Não se trata, portanto, de um subjetivismo, entendendo este como uma redução da realidade a estados ou atos do sujeito, mas sim como esse sujeito, em sua singularidade, lida com a realidade, com aquilo que está ou que se apresenta a sua consciência, com todas as suas contingências. (ABBAGNANO, 2007, p. 922). São essas determinações que definem o sujeito existente. Elas são fundamentais para construção de sua própria identidade. Dessa forma, substância compreendida como relacionada a subjetividade, é algo inerente ao eu particular, como algo concreto e individual, e portanto, fundamental do ser.

Em Kierkegaard (2016, p. 14) o particular, ou seja, o acidente é parte integrante da realidade, onde o existente em sua subjetividade é lançado, estando em oposição direta a abstração lógica. Em vista disso, a substância como caráter fundamental do ser, se opõe a existência, dado que ela é anterior a ela e não se modifica. Enquanto que substância como subjetividade, ou seja, como o ser com todas as suas determinações e acidentes, se realizam no tempo, sendo por natureza um constante devir, e, portanto, modificável. Logo, realizada na existência. É com base nesse conceito que Kierkegaard desenvolve sua teoria sobre a subjetividade.

## **2.2 – O pensador subjetivo**

Seguindo com nossa análise do conceito de subjetivo em Kierkegaard, buscaremos agora, compreender as nuances do seu pensamento quando conceitua o ser subjetivo em contraposição ao ser objetivo de Hegel. Investigaremos também como Kierkegaard possibilita o desvelamento da interioridade e o resgate da subjetividade.

Em uma época atravessada pelas categorias de sistemas filosóficos, o subjetivo, ou seja, o singular do indivíduo perdeu seu sentido, sendo dissolvido no interior das especulações do idealismo alemão, representados especialmente por Hegel (2003, p. 305): “O espírito é a substância e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível fundamento e ponto de partida do agir de todos, seu fim e sua meta, como [também] o Em-si pensado de toda a consciência-de-si”. Em Hegel o espírito universal engloba os individuais num movimento dialético em direção ao absoluto, extraíndo dele suas singularidades, visto como aspectos negativos, em busca de um espírito puro.

O conceito de Espírito é a pedra angular do edifício do sistema hegeliano, sendo sua compreensão tão necessária, quanto fundamental para entender seu pensamento. Conforme Nóbrega (2011, p. 67) em Hegel Espírito é a síntese de Ideia (tese) como mente absoluta e Natureza (antítese) como manifestação dessa Ideia. Citando Hegel (2003, p. 22): “Espírito é essa substância absoluta que, na liberdade acabada e na independência da sua oposição, a saber, de diversas consciências-de-si que são para-si, é a unidade das mesmas; Eu que é Nós, e Nós que é Eu ”.

De acordo com Nóbrega (2011, p. 68) para Hegel o ser humano é em parte natureza, e enquanto natureza, existe exteriorizado, como objeto material, com partes distintas e definidas, sujeitas as leis da natureza. Por outro lado, ele também é espírito, isto é, é razão externa encarnada em um corpo, concretizada no tempo e no espaço. No homem natureza a razão está alienada, e de certo modo aprisionada, dado que a pura exterioridade não é condição de possibilidade para manifestação daquilo que Hegel chama de pura interioridade, isto é, espírito sem nenhuma determinação subjetiva.

Nóbrega afirma (2011, p. 68) que para alcançar esse Espírito absoluto, Hegel propõe uma subdivisão dialética do Espírito em Espírito subjetivo como tese; o Espírito objetivo como antítese, e o Espírito absoluto como síntese desse movimento argumentativo.

Ainda segundo Nóbrega o espírito subjetivo é uma referência ao espírito humano ainda enclausurado em sua interioridade com todas as suas categorias psicológicas, como desejo,

emoção, imaginação, memória e etc. Dado que tais categorias psicológicas só tem existência na interioridade de cada indivíduo, para alcançar o espírito puro, isto é, universal, torna-se necessário que o espírito seja objetivado, exteriorizando-se do homem. Esse sair de si é a condição de possibilidade para que categorias como moral, direito, história e política, despojadas de um caráter singular, possam ser compartilhadas por todos os homens, onde a vontade coletiva suplanta os interesses individuais (NÓBREGA, 2011, p.69).

Citando Hegel:

O espírito, em sua verdade simples, é consciência, e põe seus momentos fora um do outro. A ação o divide em substância e [em] consciência da substância, e divide tanto a substância quanto a consciência. A substância, como essência universal e fim, contrapõe-se a si mesma como à efetividade singularizada (2003, p. 307).

Nesse movimento de “libertação” dialética do espírito subjetivo ao espírito absoluto a mente passa estar fora de si mesma consoante as outras mentes. Nesse contexto Hegel enxergava uma oposição entre o espírito universal e a singularidade da subjetividade. Na síntese de sua dialética o indivíduo é imerso no absoluto, como uma expressão conceitual existente, mas não um ser individual, e sim como um desdobramento da Ideia e da própria história.

Kierkegaard (2013, p. 134) se contrapõe a esta ideia, porque ela gera um problema para o cristianismo, que segundo ele, exige a subjetividade de todos os homens. Na especulação filosófica esse cristianismo está restrito aos mais capazes intelectualmente. Para ele, nessa objetivação do indivíduo, isto é, nesse suspender de suas realidades fenomênicas, a fé se transforma em objeto particular da razão, tornando-a limitada a evidências e interpretações racionais realizadas apenas por aqueles mais “competentes”. Contudo, afirma Kierkegaard:

Quanto mais objetivo se torna o examinador, menos ele constrói uma bem-aventurança eterna, isto é, sua felicidade eterna em sua relação com seu exame, pois uma felicidade eterna é uma questão apenas para a subjetividade apaixonada e infinitamente interessada (2013, p. 38).

Em Kierkegaard (2013, p. 38) cristianismo é espírito, ou seja, é interioridade, que por sua vez é subjetividade. Uma subjetividade que é essencialmente uma paixão interessada na felicidade eterna. Felicidade eterna é o fim último da experiência religiosa, conquistada na experiência do imanente, ou seja, na existência.

Assim, quando se descarta a subjetividade, se elimina com a ela a paixão pelo interesse infinito, e ao fazê-lo não lhe resta nenhuma decisão, ou seja, nenhuma escolha. Pois para Kierkegaard, toda decisão essencial baseia-se na subjetividade, e subjetividade é decisão.

Segundo Climacus (2003, p. 134), autor de migalhas, o cristianismo se contrapõe a toda objetividade; seu interesse é que o sujeito se detenha infinitamente consigo mesmo. Com isso, ele quer mostrar que o cristianismo não é científico, nem universal, mas é verdade subjetiva de fé que se realiza na interioridade de cada indivíduo. O objetivo de seu esforço reflexivo é orientado pelo propósito de tornar-se cristão, retirando do cristianismo as influências e intervenções da tradição hegeliana. Pois a teologia protestante fora extremamente afetada pelas ideias filosóficas do Idealismo hegeliano perdendo sua natureza espiritual.

Kierkegaard se insurge contra esse sistema, trazendo à tona o indivíduo e a subjetividade. Sendo o indivíduo aquele que se descobre existindo, sujeito à angústia, dor, sofrimento e desespero; é o indivíduo que tem fé, não sendo um mero conceito abstrato, como defendiam os sistemas filosóficos. O próprio Kierkegaard (2013, p.62) afirma: “O cristianismo não pode ser observado objetivamente, justamente porque ele quer levar a subjetividade até seu ponto extremo; quando a subjetividade está, assim, posicionada corretamente, não pode amarrar sua felicidade eterna à especulação.”

Kierkegaard (2003) entende que enquanto o pensador objetivo é indiferente em relação ao indivíduo que pensa, e a sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, substancialmente dedicado em seu próprio pensamento, ele existe nele. Em decorrência, seu pensamento tem outro tipo de raciocínio, o da interioridade, da posse, pelo qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais. Essa reflexão da interioridade é a dupla reflexão do pensador subjetivo por quê: “Ao pensar, ele pensa o universal, mas, como existente em seu pensamento, como adquirindo em sua interioridade, ele se isola cada vez mais em sua subjetividade.” (KIERKEGAARD, 2003, p. 76).

Assim, conforme Kierkegaard (2013), tornar-se subjetivo, ou seja, se construir como indivíduo existente é uma tarefa que compete apenas ao indivíduo em sua singularidade, e não a um processo dialético do espírito. Trata-se de uma auto compreensão do sujeito que está lançado no mundo como o ser existente, o “ser-aí”, capaz de questionar o ser, em busca de uma compreensão sobre ele, se projetando em possibilidades de ser, onde por meio do pensar categorias como o futuro, a morte, a angústia e o sofrimento vão desenvolvendo sua subjetividade na ação individual, se construindo por meio das escolhas, diante das possibilidades dadas em cada instante da vida, momento em que ele decide entre a resignação e o desespero.



Quanto a esse impulso do ser por edificar-se como indivíduo concreto diz Kierkegaard: “...porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por ser tornar algo diferente e de maior do que ele é.” (2013, p. 135). Portanto, não se trata apenas de um ser estático, passivo lançado no espaço tempo. Mas uma consciência ativa, que movendo-se a si mesma, se apropria de um sentido transcendente em meio a uma experiência no imanente, ou seja, uma síntese de corpo e alma, de finito e infinito, de possibilidade e necessidade na consciência do existente.

Com respeito a isto, Adorno infere (2010, p.160): “O conceito kierkegaardiano de existência (*existenz*) não equivale ao mero ser-ai (*dasein*), porém a um conjunto que, movendo-se em si mesmo, apodera-se de um sentido transcendente, e que deve ser qualitativamente diferente do ser-ai”.

Assim, a existência do indivíduo no tempo, faz com que ele, em sua singularidade, tome decisões que só ele pode tomar no palco da existência. Não é apenas um sujeito passivo e determinado lançado na existência objetiva, mas um indivíduo concreto, real, indissociável da realidade existencial.

### **2.3 – A Verdade está na subjetividade**

O propósito desse tópico é compreender, a partir de Kierkegaard, a relação do indivíduo com a verdade. O problema que vamos abordar é orientado pelas seguintes questões: Em que medida a verdade pode ser encontrada na interioridade? E por quais caminhos o homem a encontra?

De acordo com Farago (2011, p. 182) a obra de Kierkegaard é orientada pela análise da subjetividade a partir da singularidade da existência. Seu propósito é mostrar que a verdade está na subjetividade, e que a existência verdadeira é alcançada pela intensidade do sentimento do indivíduo existente. Com essa investigação ele intenciona conduzir o homem a encontrar a verdade em sua interioridade.

Em sua análise da subjetividade como verdade, Kierkegaard (2013, p. 199) apresenta dois conceitos clássicos de verdade. O conceito empírico que entende a verdade como uma relação de adequação entre o pensamento e o ser, e o conceito idealista que defende que a verdade é uma adequação do ser ao pensar. Apesar desses conceitos, Kierkegaard reorienta a questão para interrogação sobre o ser e o pensamento.

Entendo o ser como ser empírico, seu objeto é portanto inacabado, pois está determinado ao devir, onde a verdade será apenas uma aproximação quanto a verdade existencial, dado que o próprio existente também está no devir. Assim sendo, a verdade não pode ser posta de maneira absoluta por não estar concluída, vista que no devir ela será sempre temerária. Logo, a objetividade da razão é mera aproximação da verdade. Ela se constitui em neutralidade e indiferença quanto ao sujeito cognoscente que está num constante devir (FARAGO, 2011, P. 182).

Assim diz Kierkegaard:

Naquelas definições, o ser tem de ser entendido, portanto, de modo muito mais abstrato, como a reprodução abstrata ou o modelo abstrato do que o ser, *in concreto*, como ser empírico. Compreendido assim, nada impede que a verdade seja definida abstratamente como algo abstratamente acabado, pois a concordância entre pensar e ser, vista abstratamente, está sempre acabada, dado que o começo do devir reside, precisamente, na concreção, da qual a abstração, abstratamente abstrai (2013, p. 200).

O problema se traduz pelo fato de o universal, que para Hegel consiste na verdade, é uma abstração que aliena o homem da autenticidade de sua existência, e que, conseqüentemente o afasta da verdade.

Kierkegaard (2013) afirmava que a verdade e a realidade devem ser apreendidas subjetivamente, pois se trata de fundamentar o desenrolar do pensar em algo que seja ligado á raiz mais profunda da existência, que é o indivíduo. Desse modo, para o espírito existente, a questão continua sendo acerca da verdade, pois a resposta abstrata é para ele apenas uma abstração, no qual o espírito existente se converte, ao abstrair de si mesmo sua existência. Dessa forma, diz Kierkegaard (2013, p. 201): “Portanto, é um espírito existente que pergunta pela verdade, presumivelmente por querer existir nela; mas, em todo o caso, o inquiridor está consciente de ser humano existente individual”.

Assim sendo, Kierkegaard (2013, p. 202) sustenta que a verdade vista pela ótica da reflexão objetiva se torna um objetivo, ou seja, um objeto alienado do sujeito. No entanto, para a reflexão subjetiva, a verdade converte-se em apropriação, isto é, em interioridade, onde o indivíduo existindo se aprofunda em sua subjetividade. Retomando a citação de Kierkegaard (2013, p. 215): “Eis aqui uma tal definição de verdade: A incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, essa verdade é a mais alta verdade que há para um existente”.

Segundo Farago (2011, p. 182) esse é o ponto em que Kierkegaard ultrapassa o formalismo filosófico, e remete o sujeito cognoscente ao conhecimento de si mesmo como subjetividade ativa, onde a existência da subjetividade, como condição de possibilidade de uma tarefa objetiva, aponta a anterioridade e a superioridade do sujeito sobre seus objetos. Citando Farago (2011, p. 183): “Ser sujeito não é coisa ordinária. Isto não fica no campo da objetividade, mas de um empreendimento interior eminentemente ativo, um trabalho sobre si mesmo”.

Kierkegaard (2013, p. 199) defende que a verdade está na subjetividade, porque para ele a existência verdadeira é dialética, ou seja, é uma síntese de finito e infinito, na tensão entre o objetivo e subjetivo, interior e exterior. Desse modo, a existência é um impulso à reflexão sobre a eternidade e também uma intensidade do sentimento que surge no indivíduo diante de sua realidade finita, onde, como ser moral livre, é conduzido por suas escolhas a angústia de uma vida limitada pela temporalidade.

Na compreensão de Kierkegaard (2013, p. 207), a reflexão subjetiva volta-se para o interior, em direção a subjetividade, e deseja, nesse movimento de interiorização, ser a reflexão da verdade. Dado que o sujeito é existente, e que o existir é um vir a ser, a verdade não pode ser uma identidade para ele enquanto ele existir. Pois a individualidade é marcada pela incerteza objetiva, onde a fé é o paradoxo infinito que irrompe no sujeito a tensão da interioridade, que se dá na impossibilidade da verdade na objetividade.

De acordo com Farago (2011, p. 184-185) Kierkegaard vê nesse paradoxo cristão a expressão mais apropriada da verdade existencial. Pois o cristianismo propõe que o caminho a seguir é o tornar-se subjetivo, isto é, ser verdadeiramente sujeito. Entretanto, não se trata de uma tarefa fácil, visto que ser subjetivo implica uma articulação da finitude com a infinitude, sem a qual seria impossível alcançar a felicidade eterna, entendida como “sumo bem”, como promete o cristianismo. Ele entende que o sujeito deve ter um interesse infinito consigo mesmo, em tornar-se subjetivo, para assim encontrar a verdade em sua interioridade.

Assim também se dá na tarefa de tornar-se cristão. Tal como Sócrates que só sabe que nada sabe, Kierkegaard (2013, p. 185) só é cristão pela sua consciência de não o ser, mas de querer intensamente tornar-se um. Assim, diz Kierkegaard com certa ironia: “Tornar-se cristão outra coisa não é senão assumir a tarefa de apropriação existencial, vivida, daquilo que Cristo queria dizer já durante sua vida, quando se queixava de não ser compreendido...” (2011, p. 185). Para ele o cristianismo está no campo da experiência existencial paradoxal do eterno com o temporal possibilitada pela fé. Em Kierkegaard (2013) somente a paixão do infinito propicia o

verdadeiro conhecimento, e essa é a verdade. Mas a paixão do infinito é justamente a subjetividade, e a subjetividade é assim a verdade.

Contudo a verdade não é dada. Ela é alcançada por meio de um esforço do indivíduo em direção ao seu interior, ou seja, a verdade é alcançada quando o indivíduo diante da angústia, no instante da escolha, faz a resignação se preparando para o salto de fé em direção ao absoluto. Quanto a esse movimento de resignação que antecede ao salto da fé, assim diz Kierkegaard:

A resignação infinita é o último estágio que antecede a fé, visto que ninguém a atinge sem ter efetuado previamente esse movimento; pois é na resignação infinita que, antes de qualquer coisa, tomo consciência de meu valor eterno, e só então pode-se alcançar a existência deste munda pela fé. (2012, p. 53)

O homem religioso, ou seja, aquele que faz a resignação, seria aquele que, após romper radicalmente com o mundo, em um salto de fé em direção ao transcendente, volta para o mundo, com os pés fincados no imanente, recebendo-o de novo, mas com a diferença de estar plenamente consciente de que há uma outra realidade que pede sua preferência.

Citando Agostinho:

Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim. Ou antes, existiria eu se não estivesse em Vós “de quem, por quem e em quem todas as coisas subsistem? Assim é, Senhor, assim é. Para onde vos ei de chamar, se existo em vós? Ou donde podereis vir até mim? Para que lugar, fora do céu e da terra, me retirarei a fim de que venha depois a mim o meu Deus: “Encho todo o céu e a terra? (AGOSTINHO, 2015, p. 29)

Assim, aquilo que ele identifica como sendo a verdade existencial concreta do existente é a subjetividade como paixão pelo desejo de infinitizar-se.

Por fim, concluímos que, suspendendo com o sistema especulativo, Kierkegaard, afirma que a existência não pode ser resumida à abstratos conceitos, já que ser, implica em existir de forma concreta, ou seja, o sujeito é um indivíduo existente lançado no devir da história. Logo, a verdade não pode ser redutível aos conceitos, mas, à existência individual, pois só se vive e conhece algo na subjetividade, é nela que se encontra a verdade. Assim sendo, Kierkegaard (2013) afirma que o indivíduo existente é aquele que busca tornar-se subjetivo, onde a verdade cristã o conduz à existência autêntica, e esta verdade coincide com a interioridade essencialmente oposta à ciência e a objetividade lógica, sujeitas à especulação e abstrações filosóficas redutíveis à investigação histórica e à certeza sensível.

Por isso a existência para Kierkegaard era de fato estar diante de Deus e viver segundo sua vontade. Para ele era necessário a posse da verdade subjetiva fora do sistema

filosófico/teológico, como condição de possibilidade para uma existência autêntica. Logo, torna-se necessário que o indivíduo seja ele o único a poder tomar decisões e assumir os riscos, sendo essa a única forma de tornar-se sujeito. Portanto, a subjetividade requer do indivíduo compromisso com a existência, mesmo porque dela ele não pode fugir. O homem em seu itinerário existencial depara-se com circunstâncias que são indeterminadas, exige-se escolhas, compromisso. A razão não é suficiente diante do incompreensível, nem tudo ela pode explicar nessa caminhada. Assim, se faz necessário ter fé como tratamento para o desespero e esperança à angústia.

A fé como paradoxo da existência faz com que o indivíduo, ante as múltiplas possibilidades, decida-se perante o absoluto, com a mais pura paixão, lançando-se a Deus através do salto qualitativo na existência que o desprende de uma existência superficial e o projete diante do infinito. Portanto, para tornar-se um autêntico indivíduo, o homem deve caminhar em direção de si mesmo por meio da fé. Onde o ser subjetivo, longe de ser um saber absoluto e objetivo, é paradoxo e contradição, apreensão da eternidade a partir do finito e contingente, lugar onde ele encontra sua verdade e se relaciona com ela.

### **CAPÍTULO III**

#### **O AMOR COMO VÍNCULO COM A ETERNIDADE: Do Pagão ao Ágape na relação com o próximo.**

Com a fluidez da modernidade, a cultura fez surgir novas formas de amar e se relacionar, onde os relacionamentos são conectados por frágeis construções afetivas. As alianças são construídas com base na utilidade do outro, de forma que a inutilidade justifica a ruptura das conexões humanas. Esta fragilidade nos amores contemporâneos inspira um sentimento de insegurança e de ansiedade no coração daqueles se aventuram nas incertezas do amor. Esse cenário de relativização do conceito de amor e os consequentes conflitos gerados nas relações afetivas, justifica esse esforço reflexivo na busca de clarificar o conceito de amor a partir da obra “As obras do Amor” de Kierkegaard (2005). Tal obra é composta por duas séries de discursos cujo propósito é analisar a temática do amor, com base numa experiência cristã. Todavia nossa intensão não é esgotar o assunto, mas apontar algumas questões que possam fomentar o debate sobre o tema.

O objetivo principal desse capítulo é verificar a congruência do conceito de amor em Kierkegaard ao aplicá-lo como princípio universal de ação moral, não fundado na ética, mas como resultado da relação direta do homem com Deus. Assim sendo, o capítulo será orientado pelas seguintes questões: Por que deveria “Amar o meu próximo”, simplesmente por ser o meu próximo? Por que amar alguém se a retribuição do amor investido não é garantida? O que o homem, enquanto sujeito racional, social e livre, pode fazer de si mesmo na construção de um preceito ético universal, fundamentado no princípio cristão de Amor ao próximo?

Destarte, é notório que o problema não está somente na linguagem através da qual esse amor é transmitido, mas, sobretudo, no interesse pessoal do indivíduo ao apreender, receber e retribuir amor. Pois, os infelizes e desafortunados que experimentaram a infelicidade de não serem amados na medida que amam, olham o amor com suspeita, por ver nele uma ferramenta de realização pessoal não compartilhada e egoísta. Sendo até mesmo, por exemplo, um pressuposto para ações de violência e dominação contra a mulher.

Esse esforço reflexivo em confrontar as formas contemporâneas de amar com o amor proposto por Kierkegaard, nos possibilitará relacionar a verdade entre os homens com a verdade eterna, para que assim a temática do amor ao próximo seja recuperada e aplicada. Para tanto, no primeiro momento tentaremos conceituar o amor com base na descrição de Abbagnano (2007), Platão (2017) e Champlim (2001). Em um segundo momento vamos discorrer sobre o amor ágape cristão em contraposição aos amores contemporâneos (pagãos). Por fim, verificaremos a congruência em aplicar esse pressuposto ético de amar ao próximo como princípio universal de ação moral.

### **3.1 – O amor: Um nome, muitas variáveis**

O amor no seu conceito clássico, que tem como modelo a experiência humana. Ele é um conceito tão vasto quanto sua aplicação nessas relações. Portanto, não é nossa pretensão esgotar sua descrição, mas, em linhas gerais, apresentar alguns conceitos, que de alguma forma poderão contribuir para nossa pesquisa.

O amor como objeto de reflexão parece nos escapar, face as várias aplicações e aos muitos conceitos que orientam as relações humanas nas mais diversas culturas. Amar e sentir-se amado nos parece ser objeto central do conceito de felicidade que está em vigor na modernidade. Os significados que este termo apresenta na linguagem comum são múltiplos, díspares e igualmente contrastantes. Essa diversidade de conceitos de amor gera uma série de dificuldades, ou porque não dizer, conflitos. Pois quando se ama alguém, deseja-se no mínimo,

ser amado na mesma medida, melhor dizendo, ser amado conforme o conceito de amor que conhece e oferece. Assim, vamos descrever alguns conceitos na tentativa de compreender suas várias definições e aplicações.

Afinal o que seria o amor? Seria ele uma força que nos conduz ao prazer, como um impulso vital que nos remete em direção ao objeto amado; ou seria uma força cósmica de unificação dos contrários? Ou talvez ainda, seria ele uma força trágica que ao invés de nos levar a felicidade nos conduz a dependência, ao domínio e ao sofrimento?

Bem, segundo Abbagnano (2007, 38-50) para os gregos o amor é, sobretudo, uma força unificadora e harmonizadora, que se funda no amor sexual, na conciliação política e na amizade. Para eles o amor também pode estar ligado a um daímôn (*daemon*), ou seja, uma entidade chamada Eros ou a uma outra divindade denominada Afrodite, deusa da beleza. Assim muitos foram os filósofos que se debruçaram sobre o tema do amor e muitas foram as definições e aplicações desse conceito.

Platão (2017) foi o primeiro a nos oferecer um tratado filosófico sobre o tema a partir de sua obra “O banquete”. A obra retrata um episódio na vida de Sócrates, narrada por Apollodorus, onde alguns amigos se reúnem em simpósio na casa de Agaton para celebrar a conquista de um deles num concurso de retórica. Lá foi proposto um banquete de palavras, onde cada um deles deveria tecer um elogio a Eros, ou seja, descrever o que seria o amor. Assim o amor é apresentado em várias perspectivas, de acordo como a área de conhecimento de cada convidado. Contudo, não vamos aqui tratar de todos os conceitos expostos na obra, mas apenas algumas definições que, de alguma forma se relacionam com o problema abordado nessa pesquisa.

Em primeiro lugar, o amor é apresentado por Phaedrus como um deus, e quem ama reveste-se de uma força tal que o possibilita se sacrificar pelo objeto amado. É esse amor como sacrifício que nos torna divino. Mas ele também é apresentado como uma falta, uma insuficiência e uma necessidade. Assim sendo, ele é desejo de conquistar e de conservar o que não se possui. Além disso esse desejo pode ser direcionado a beleza, que outra coisa não é senão o anúncio e a aparência do bem. Logo, desejo do bem.

Dentre outras descrições, Platão, por meio de Sócrates, apresenta o amor como o desejo pela sabedoria. Sendo assim, amor é filosofia, a mais elevada de todas as formas de amar. Citando Platão: “No território das coisas mais belas está o saber. Eros é desejo voltado ao belo. Já que o filósofo ocupa um lugar entre o saber e a ignorância, é imprescindível que Eros seja filósofo” (2017, p. 95).

Retomando com a descrição de Abbagnano (2007): “A palavra amor designa a relação intersexual, quando essa relação é seletiva e eletiva, sendo, por isso, acompanhada por amizade e por afetos positivos, como solicitude e ternura”. Do amor nesse sentido, distinguem-se frequentemente as relações sexuais de base puramente sensual, que não se baseiam na escolha pessoal, mas na necessidade anônima e impessoal de relações sexuais.

Uma forma generalizada de conceituar o vocábulo amor é quando ele denomina um extenso conjunto de relações interpessoais, como por exemplo, o amor entre amigos, entre pais e filhos, entre cidadãos e cônjuges. Também podemos entender o amor dentro do contexto cristão, onde ele representa um sentimento de afeição pelo próximo gerada na relação do indivíduo com Deus.

Em todos os casos, o amor revela um tipo específico de relação humana, caracterizado pela solidariedade e pela concordância dos indivíduos que dele participam. Implica, portanto, graus diversos de intimidade, familiaridade e emotividade.

Com base nessas descrições vamos seguir para o próximo ponto onde esses amores do mundo estarão diante do amor de Deus. Essa contraposição de conceitos tem como propósito identificar aproximações e distinções nessas descrições, como forma de apresentar o amor ágape como ideal de amor para um princípio universal de ação moral.

### **3.2 – O amor ágape em contraposição ao amor pagão e suas variáveis**

Em Kierkegaard (2012) o cristianismo está para além dos dogmas e das formulações filosóficas. Ele é uma experiência de fé em obediência a seus princípios fundamentais. Assim ele exuma os conceitos essenciais de sua fé, soterrados por anos de tradição e dogmáticas institucionais, para trazer a luz o que foi esquecido, de forma que todos conhecessem em seus corações e aplicassem em suas ações.

No dinamarquês de Kierkegaard (2005, p.13) o amor é representado por dois termos distintos: *elskov* e *kjerlighed*. O *elskov* tem uma conotação erótica, sensual e apaixonada. Ele está relacionado com o amor natural, ou seja, com o amor pagão gerado pelo coração dos homens. Esse amor natural está fundado no prazer e na predileção, que no universo da diversidade das relações humanas, se tornou um conceito cultural, ou porque não dizer pessoal. Dado que cada uma ama segundo sua própria compreensão de amor e seus próprios interesses. No entanto, entre os impulsos espontâneos de prazer e as obrigações “contratuais” estabelecidas nas relações humanas, esse amor tem se revelado um revezar de dores e prazeres.

Essas formas particulares de amor nos parecem ter se intensificado na modernidade, que trouxe consigo suas próprias formas de amar e se conectar afetivamente. Para descrever o Amor



que permeia os relacionamentos da modernidade Bauman (2004, p. 7-9) usa o conceito de “Liquidez”. Esse corresponde à facilidade e a velocidade com as quais o amor migra de uma pessoa para outra, caso não lhe seja mais útil amar. Por conseguinte, podemos encontrar elementos do utilitarismo com princípio de ação moral na compreensão moderna de amor.

A partir de uma radiografia da sociedade moderna podemos distinguir pelo menos três formas distintas de amor fluidos (pagão) construídos pela modernidade.

O primeiro é o chamado “Amor platônico”, cujas raízes se encontram na obra “O banquete” de Platão (2017, p. 85). Nele o amor é definido como um desejo direcionado ao bem, isto é, a sabedoria. Como desejo esse amor é marcado pela ausência, pela privação, ou seja, eu desejo o que não tenho. Dessa forma, emprego todos os meus recursos para conquistar o objeto do meu desejo. Quando aplicado a sabedoria, esse desejo não se esgota. O sábio sempre estará disposto a declarar: “Eu sei que nada sei”. Contudo esse amor foi ressignificado pelas culturas e redirecionado para outro objeto, o próprio semelhante. Nesta nova configuração, o amor se mantém enquanto não se tem. Entretanto, quando o objeto do desejo é “conquistado”, já não tenho mais motivo para amar. Pois se amor é desejo, e desejo é marcado pela privação. Logo, quando conquisto o objeto desejado, esta privação é suprida. Assim sendo, perco as motivações para amar por entender que já possuo o objeto desejado. Ele é meu e posso usá-lo sempre que tiver necessidade. Esse é o amor da posse, do domínio.

Uma segunda forma de amar e se relacionar construída pela modernidade é o “Amor Líquido” apresentado por Bauman (2004). Trata-se de um amor baseado nos sentimentos, que opera pelo princípio da retribuição e da utilidade do outro, de forma que devemos amar apenas quem nos ama, quem pode nos retribuir. “Só amo quem merece o meu amor!”. Nele as relações são frágeis e superficiais, o prazer é fim último e ao ser satisfeito, logo em seguida se desfaz, deixando um vazio existencial, uma sensação de descarte no coração dos desiludidos do amor.

Para citar Bauman:

O relacionamento “puro” tende a ser, nos dias de hoje, a forma predominante de convívio humano, na qual se entra “pelo que cada um pode ganhar” e se continua “apenas enquanto ambas as partes imaginem que estão proporcionando a cada uma, satisfações suficientes para permanecerem na relação (2004, p. 113).

Com uma certa dose de ceticismo Bauman complementa:

Se você investe numa relação, o lucro esperado é, em primeiro lugar e acima de tudo, a segurança. Em muitos sentidos, a proximidade da mão amiga quando você mais precisa dela, o socorro na aflição, a companhia na solidão, o apoio para sair de uma dificuldade, o consolo na derrota e o aplauso na vitória; e também a gratificação que nos toma imediatamente quando nos livramos de uma necessidade. Mas esteja alerta:

quando se entra num relacionamento, as promessas de compromisso são “irrelevantes a longo prazo” (2004, p. 29).

Nesse amor a possibilidade de ganho é quem determina se concederei meu amor ou não. O individualismo deste amor busca satisfazer somente uma das partes dessa relação. Este é o amor do ego, onde o outro é apenas um meio para se alcançar um fim, a saber, o prazer.

Por fim, temos o “Amor Antropófago”. Segundo Leloup (2017, p. 45), no grego a primeira palavra para definir amor é “*porneia*” que se refere ao amor do bebê por sua mãe, isso quer dizer que ele se alimenta dela, do seu leite, do seu tempo, de suas energias. O problema é quando uma pessoa madura ama dessa forma. É o imaturo amor do consumo. Quem ama com base nesse amor, ama de forma consumista, nunca se satisfazem em devorar a paz, a esperança, a carne do outro. É um amor que te consome, que te corrói, que te leva a exaustão. Neste amor não há partilha, não há intercâmbio, não há comunhão. Nele percebemos somente dois personagens: o consumidor e o “objeto consumido”. Citando Leloup: “Com efeito, se o amor pelos corpos não despertar o amor pelas almas, ainda estaremos na *porneia*, no domínio do consumo” (2017, p. 46).

Em Kierkegaard (2005, p. 132) o verdadeiro amor é o ágape. Um amor que procede de Deus e dele se derrama para nós. Segundo Regina (2016, p. 136) esse amor promove um aprofundamento existencial, pois ele nos toca e nos interpela. Quanto a esse amor que nos envolve, nos preenche e nos inunda transbordando para o outro Fabri diz:

O amor decide sobre nossa vida. Sem ele, não poderíamos atingir nossa vida mais íntima, aquilo que há de mais próprio em nós. O amor nos põe em questão, é o fenômeno que nos interpela de um modo radical e vital. Ele ultrapassa nosso poder de apropriação, de compreensão, de obter certeza pelos recursos do pensamento racional, da verdade teórica, da certeza científica, que se encontra sob o domínio de um ego (FABRI; GRZIBOWSKI, 2022, p. 69).

Na fala de Fabri podemos perceber o impacto e a importância do amor em nossa jornada de autoconhecimento. O quanto ele nos põe em contato com nossa interioridade e o quanto ele nos confronta em nossa racionalidade. Essa fala nos parece refletir o pensamento do próprio Kierkegaard, quando assevera:

De onde vem o amor, onde está a sua origem e a sua fonte, onde é o lugar que constitui seu paradeiro, do qual ele provém? Sim, este lugar é oculto ou está no oculto. Há um lugar assim no mais íntimo do homem, deste lugar procede a vida do amor, pois “do coração procede a vida (2005, p. 23).

O amor ágape nos propõe um caminho particular de edificação, ou seja, de reencontro do homem com seu referencial de amor, onde esse amor, como prática cristã de amor ao próximo, pode se tornar um referencial moral para a humanidade.

Segundo Champlin (2001, p. 73) o amor designado pelo termo grego *agapao*, é usado para descrever uma refeição comum para promover a fraternidade cristã. Essa refeição está associada à celebração litúrgica cristã protestante denominada “Ceia do Senhor” e também a celebração da “Eucaristia” na liturgia católica romana. Nesses rituais é comemorado o sacrifício de amor realizado por Jesus. Aqui podemos encontrar um paralelo com a descrição de Phaedrus (2017), onde o amor requer sacrifícios.

De acordo com Champlin, outra possibilidade de definição do termo é o amor ágape, entendido como caridade, acolhimento, amar e ser amado. Esse amor faz contraponto com *eros*, que também significa amor, mas no sentido de paixão, de desejo. Segundo Champlin:

No *eros*, o homem busca satisfação. No ágape, Deus busca o homem, e o homem busca a Deus. O ágape ama aos que erram, aos que não merecem amor, aos inimigos. O *eros* busca a auto-satisfação. O ágape é a virtude suprema, pois o amor é a base de todas as virtudes (Gálatas, 5:22), a prova da espiritualidade (I João 4:7). Essa é a única qualidade moral que é usada como título do próprio Deus (I João 4:8). (2001, p. 73).

O amor ágape como amor genuíno, revela o caráter do próprio Deus que vai ao encontro de uma humanidade que o rejeitou. Ele se revela na história do pai que está sempre com os braços abertos à espera do retorno do pródigo filho que o abandonou (Bíblia, 2002, p. 1817). Ele é essa conexão de amor entre Deus e a humanidade. Por meio dele o temporal se vincula ao eterno.

Quanto a essa conexão com o eterno, afirma Kierkegaard (2005, p. 20): “Pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo se acabou”.

Segundo Regina (2016, p. 178) essa interação entre amor e eternidade é uma necessidade. Ele já é o amor oculto na necessidade em forma de carência, que em contato com a eternidade, torna-se alimento insubstituível para o existente que carece desse amor em todos os instantes de sua vida.

Esse parece ser o conceito do dinamarquês *kjerlighed*, um amor mais elevado em relação aos amores do mundo. *Kjerlighed* é o amor enquanto ação movida por aquele que também é movido por ele com uma intensidade tal que lhe capacita vencer o egoísmo (REGINA, 2016, p. 132). Dessa forma, ele supera o chamado amor pagão, o *elskov* dinamarquês, bem como qualquer espécie de preferência. Assim sendo ele surge em forma de princípio moral. Como tal, ele está purificado das predileções do ego que caracterizam as formas pagãs de amor. Segundo Adorno (2010, p. 316): “Superando o amor pagão, o amor crístico é o amor transformado em

dever. É o amor que supera as circunstâncias, que mantém sua fé como uma grandiosa resistência contra o curso do mundo”. Esse amor tem o caráter de um amor que se aprofunda e enraíza na interioridade subjetiva. De acordo com Kierkegaard:

A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda existência. Assim como o lago tranquilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente no amor de Deus. (2005, p. 24).

Para Kierkegaard (2005), o amor do cristianismo não é novo. Ele só precisa ser redescoberto e resgatado, pois sua forma de amar se realiza fora dos paradigmas pagãos.

De acordo com as escrituras o próprio Deus cristão é amor: “Amados, amemo-nos uns aos outros, pois o amor procede de Deus. Aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (Bíblia, 2002, p. 2131). Regina (2016) afirma que essa forma de amor só é compreendida apenas pelo indivíduo em relação direta com Deus. Caso contrário, o egoísmo não seria erradicado, levando o amor a ceder a qualquer desejo de reciprocidade. Logo, esse amor desinteressado só é possível se o existente mantém a sua existência em relacionamento com o transcendente. Relação essa já descrita no tópico 1.3 do presente trabalho.

### **3.3 – O amor Ágape como pressuposto de ação moral**

A cultura ocidental é caracterizada pela multiplicidade de valores e diversidade de amores. Assim, o mundo se revela um lugar de sinais confusos, propensos a mudar com rapidez e de forma imprevisível. Segundo Bauman (2004, p. 7): “É possível discernir a intenção do ato cultural, mas parece que a sua realização efetiva para sempre escapa àquilo que nos é concretamente possível. À volta do jardim está sempre o deserto que eventualmente o devora”. Ou seja, realizar o bem, ainda que seja uma boa intensão, estará apenas no âmbito da intensão, pois sua realização quase sempre nos escapa.

Dessa forma, imersa no caos e distante de seus referenciais de amor, a humanidade cria suas próprias formas de amar. Daí, logo surge o paradoxo da afetividade: O corpo que busca amor, prazer e cuidado se defronta com a rejeição, a crueldade, a solidão e a morte.

Diante dessa efervescência social, marcada por uma crescente individualização e relativização dos sentimentos, o amor se tornou uma benção ambígua, onde nossos relacionamentos oscilam entre o sonho e o pesadelo, entre prazeres extremos e dores insuportáveis.

Citando Kierkegaard (2005, p. 27): “Portanto, a imaturidade e o falso amor se reconhecem pelo fato de que as palavras e os modos de falar são seu único fruto”.

Dado o problema, Kierkegaard (2005) vai buscar resgatar o amor dos sepulcros da tradição religiosa, da alienação da especulação filosófica e das compulsões egoísticas da modernidade, como caminho possível para restaurar o equilíbrio e a sanidade nas relações humanas, por meio de um princípio moral de ação, fundado no amor ao próximo, como meio através do qual a cognoscibilidade do verdadeiro amor se torna, não só possível, mas também realizável.

Em busca da definição desse amor “verdadeiro”, vamos seguir com a descrição de Abbagnano (2007). Nele o amor pode ser entendido como um hábito, isto é, uma disposição ativa e comprometida da pessoa que, em Aristóteles, está vinculado as relações humanas. Com a ascensão do cristianismo, esse conceito ganhou novos contornos, passando a ser considerado como fenômeno humano primário, onde a aplicação mais comum passa a ser o do amor ao próximo, que demanda dos caracteres seletivos e específicos que Aristóteles atribuía à amizade. De acordo com Abbagnano (2007, p. 38) para Aristóteles “próximo” é aquele com quem nos deparamos ou que está regularmente em relação conosco, seja um amigo ou um desafeto. Segundo ele a premissa aristotélica de “comportar-se com o amigo como consigo mesmo”, ou seja, ver nele um outro eu, é ampliada pelo cristianismo a todo próximo.

Já na apresentação da obra “As obras do amor”, Valls afirma: “Religião e não sistema filosófico, o cristianismo é mais comunicação de vida do que doutrina teórica com dogmas a serem decorados, ou quiçá compreendidos. É para ser vivido, na obediência aos mandamentos e, em primeiro lugar, o do amor ao próximo” (KIERKEGAARD, 2005, p.10).

Ainda de acordo com Abbagnano:

Com o cristianismo, a noção de amor sofre uma mudança; de um lado, ele é entendido como relação ou um tipo de relação que deve estender-se a todo “próximo”; de outro, transformasse em um mandamento, que não tem conexões com as situações de fato e que sugere alterar essas situações, gerando uma comunidade que ainda não existe, mas que, ainda assim, deverá aliançar todos os homens, funcionando como vínculo afetivo para construção dessa comunidade (2007 p. 40).

Esse é o amor ágape de Deus, que para Leloup: “O Ágape é um amor puramente gratuito! É sobrenatural...Tal amor não é desse mundo” (LELOUP, 2017, p. 47).

Quanto a esse próximo Kierkegaard esclarece:

O próximo é o igual. O próximo não é a pessoa amada, pela qual tu tens predileção da paixão, e nem mesmo teu amigo, por quem tu tens a predileção da paixão. O próximo não é, de jeito nenhum, se tu és culto, a pessoa culta, com quem tu compartilhas a igualdade da cultura. Pois com o próximo tu compartilhas a igualdade dos homens diante de Deus. De maneira nenhuma o próximo é alguém que é mais humilde do que

tu, isto é, na medida em que ele é mais humilde do que tu ele não é o próximo, pois amar alguém porque ele é mais pobre do que tu bem podes ser a condescendência da preferência, e nesse sentido amor de si mesmo. Não! Amar o próximo é igualdade. (2005, p. 81).

Assim, o conceito do próximo, tal como é tomado, é medida padrão do amor, e coincide com o do mais afastado, à medida que eventualmente cruza o nosso caminho, tanto como com aquele que também permanece nele.

Dessa forma o amor ao próximo apresenta-se como um mandamento moral que não só orienta as relações humanas, mas que também conecta afetivamente as pessoas. Segundo Souza (2013, p. 163) em santo Agostinho, amor é uma força que nos une: “O que é o amor senão certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado? Esta força unitiva atua nas relações humanas: no amor por um amigo e no amor entre homem e mulher”.

Entretanto, quando se trata de amar o próximo, qualquer próximo, como imperativo de ação moral, Freud contesta. Dado que quando se trata da finalidade e do propósito da vida das pessoas, ele diz:

Elas buscam a felicidade, querem ser felizes e permanecer assim. Essa busca possui dois lados, uma meta positiva e outra negativa; por um lado elas querem a ausência de dor e do desprazer e por outro a vivência de fortes sentimentos prazerosos. [...] Como podemos notar, o que determina a finalidade da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Assim sendo, o prazer está no topo da agente existencial do homem (FREUD, 2020, p. 34-35).

Essa dupla pulsão natural de se abster da dor e buscar o prazer defendido por Freud, coloca um problema para a realização do amor ao próximo, como pressuposto de ação moral a ser compartilhado por todos os homens.

Quanto a essa dificuldade imposta por Freud, Bauman afirma:

A invocação de amar ao próximo como a si mesmo, como preceito fundamental da vida em sociedade contrasta com o tipo de razão que a civilização promove, ou seja, a razão do interesse próprio e da felicidade (FREUD, 2020, p. 87). Portanto, parece absurdo o mandamento de amar ao próximo, qualquer próximo, somente por ser um semelhante. Não é certo e garantido que este estranho próximo, a quem devo amar, me amará pelos mesmos pressupostos. Assim sendo, qual seria o propósito desse mandamento, imperativamente enunciado, se o seu cumprimento não pode ser sugerido com o mínimo de razoabilidade? Portanto, nada contraria tanto a natureza original do homem (2004, p. 99-100).

Segundo Adorno (2010, p. 315) em Kierkegaard, o amor só é cristão quando em ruptura com a natureza humana. Ele se realiza quando significa rompimento com os impulsos próprios imediatos, que devem dar lugar a um sentimento de alteridade instituído a partir da relação do indivíduo com Deus e com o próximo. Por isso ele se refere ao mais afastado da mesma maneira como o próximo.

Quanto a esse sentimento de alteridade Levinas propõe um romper com o olhar totalizante, egocêntrico, que interpreta o mundo a partir de si mesmo, negligenciando a alteridade, negando o fato de que o outro é diferente, todavia, com iguais direitos. Não se trata de negar a totalidade. O que Levinas propõe é uma nova relação entre totalidade e alteridade, uma relação que não seja excludente e destrutiva, mas sim, uma aceitação mútua. Portanto, é preciso novo olhar para o outro, não mais como alguém irrelevante, invisível a minha sensibilidade, mas, um outro existente, que tem opiniões, emoções, que tem um rosto (LEVINAS, 1980. p. 23).

Em Kierkegaard (2005), esse amor não é apenas passivo, isto é, não se trata somente de reconhecer o outro como semelhante ou de não fazer mal ao próximo. O amor ágape é um amor ativo, que se move na direção do outro. Portanto, ele é uma ação em favor de alguém, ou seja, uma disposição para amar, independente do mérito ou da retribuição que se possa ter com esse amor. Quanto a esse amor ativo e desprezioso Kierkegaard afirma:

O amor cristão ensina a amar todos os homens, absolutamente todos, com a mesma força incondicional com que o amor natural insiste em que só haja um único amado, com a mesma força incondicional o amor cristão leva para a direção oposta. Se se quer, em relação ao amor cristão, excetuar uma única pessoa que não se quer amar, então um tal amor não é igualmente cristão, mas ele absolutamente não é amor cristão (2005, p. 69).

Mas como isso é possível, se vai, como afirma Freud (2020), de encontro a nossa própria natureza? Bem, primeiro precisamos entender que em Kierkegaard (2005) amor é a revelação de Deus em um de seus aspectos essenciais, à consciência dos homens. Ele é a conexão e o vínculo pelo qual todas as coisas são ligadas em afeto inefável e em unidade e justiça.

Deus é amor (Bíblia, 2002, p. 2131), porque ele é causa de amor e o amor difunde-se através de todas as coisas. Desse modo, o amor eterno é a origem e a causa de toda comunicação da essência divina e, embora esse ato não seja natural, porque é um ato de vontade, é, todavia, necessário. Pois, segundo Kierkegaard: “Pois em última análise o amor a Deus é o decisivo, dele deriva o amor ao próximo” (2005, p.78). Assim, a conexão com Deus é condição de possibilidade para realização do amor ao próximo.

Na obra “Temor e Tremor” (2012) Kierkegaard trata a questão dos estádios da existência, onde aponta para a necessidade do existente, por meio de um movimento de resignação, fazer o salto para o estágio religioso, como condição de possibilidade para reencontrar o amor em sua interioridade. Segundo Campelo essa resignação é uma suspensão temporária com realidade presente, entendida como primeiro momento dialético do movimento

da fé. Dado que a fé sugere um duplo movimento, onde o existente se despoja de tudo, ao mesmo tempo que mantém a esperança de recuperá-lo, mas em outro tipo de relação (2023, p. 68-69). Assim, afirma Kierkegaard:

É preciso uma coragem puramente humana para renunciar toda a temporalidade a fim de obter a eternidade, porém, ao menos eu a conquisto e não posso, já na eternidade, renunciar a ela sem cair em contradição. Torna-se indispensável, porém, a humilde coragem do paradoxo para atingir então toda a temporalidade em razão do absurdo, e coragem semelhante somente a dá a fé (2012, p. 56).

Logo, saltar para o religioso é saltar para transcendência, ser transformado nela, e retornar com os dois pés fincados na imanência. Dado que é na imanência que o amor alcança seu propósito.

Assim sendo, o estágio religioso tem na fé que o indivíduo deposita em Deus sua principal característica. Não se trata, entretanto, de abdicar da temporalidade, mas um pôr-se a caminho numa atitude de envolvimento existencial e interioridade. Citando Kierkegaard: “A fé não é, pois, um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais alta, exatamente porque pressupõe resignação, não é o instinto imediato do coração, porém o paradoxo da vida” (2012, p.54).

O estágio religioso é o indivíduo em suas escolhas subjetivas com base em sua experiência com Deus, que o leva a preencher as lacunas deixadas pela busca do prazer e pelas imposições sociais e dogmáticas. Dimensão essa, onde amor é purificado de todas as pretensões egoístas. É nesse estágio que a alteridade na forma de amar a si e ao próximo é possível. Nele o amor a si é entendido dialogicamente, como indissociável do amor ao outro. Sem o outro, o amor a si tornar-se um expediente estético e autorreferente. É essa dimensão religiosa da experiência do existir que possibilita ao indivíduo um deslocar do olhar de si para o outro, a partir de um olhar para o Ego preenchido pelo amor de Deus.

Assim diz Souza, citando Agostinho (2013, p. 163): "Na visão agostiniana, o amor verdadeiro consiste naquele que ama algo. Amor que nada ama não é amor. No amor encontram-se três realidades: “O que ama, o que é amado e o mesmo amor”. Assim ele é vestígio da trindade nas criaturas. De acordo com Kierkegaard esse amor tem sua fonte primária no amor de Deus, ou seja, dele deriva (2005, p. 78).

O amor cristão se realiza primordialmente perante Deus, numa relação trinitária que envolve o amante, o amado e o próprio Amor. É um amor que ama a todo e qualquer homem,



sem distinção. Esse é amor que mitigaria o egoísmo e a violência, pacificando as almas e curando a humanidade de sua patológica indiferença com o outro.

### **Considerações finais**

A proposta desse trabalho foi descrever e analisar a essência da fé cristã em Kierkegaard como experiência subjetiva que se dá na dimensão religiosa da existência, como condição necessária e suficiente para aplicação do amor ao próximo como pressuposto de ação moral.

Portanto, existir em Kierkegaard, não é uma experiência determinada pela história, pela cultura ou pelas instituições, mas é, sobretudo, uma sucessão de escolhas; um mergulho nas profundezas da interioridade. Nela a subjetividade é encontrada para além da universalidade do espírito, como uma jornada pessoal de relações consigo mesmo, com o outro e com Deus, englobando todas as suas angústias e desesperos, atenuados pela paradoxal experiência da verdade da fé. Esse é o conceito kierkegaardiano de existência. Nas palavras de Climacus (2005, p. 96): “mas o que é existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se”. Essa experiência paradoxal representa o encontro entre o eterno e o temporal, o finito e o infinito, adquirindo sua verdade, desafiando a todo instante o indivíduo em sua singularidade, a uma existência autêntica.

O argumento apresentado por Kierkegaard tinha a intensão de descrever o amor cristão, e as condições em que ele é possível. Para isso foi necessário compreendê-lo como uma tarefa privada e individual, ou seja, uma tarefa para singularidade da consciência no âmbito religioso da existência. Nele o indivíduo, por meio do paradoxo da relação eterno e temporal em sua interioridade, encontra o caminho para uma verdade pela qual deve viver: “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (Bíblia, 2002, p. 1744).

Nessa relação com Deus, o amor ágape ao próximo, como paradigma de ação moral, é possível. Dado que motivado pela paixão da fé, que possibilita uma relação direta com o transcendente, o indivíduo é levado a reflexão sobre o verdadeiro significado do cristianismo e do ser cristão, onde o princípio fundamental de ação está no amor a Deus e ao próximo como a si mesmo. Não se tratando, porém, somente de um dever cristão, mas de um mandamento obedecido por amor, e não por uma imposição moral. Pois o amor ainda permanece quando o dever acaba. Esse é o amor ágape que nos invade, nos preenche, nos inunda, a ponto de

transbordar de nós para o outro. Em Kierkegaard amar ao próximo é a resposta e o remédio para a sociedade enfermada pelo distúrbio do egoísmo.

No entanto, a questão inicial fica em suspensão. Pois como aplicar um princípio cristão como fundamento moral universal, se a compreensão, e decorrente aplicação desse princípio depende do indivíduo numa relação direta como Deus? Onde estariam os que não creem em Deus? Dessa forma, nos parece que a fala do profeta ainda nos interroga: “Quem creu em nossa pregação?” (Bíblia, 202, p. 1340).

Como podemos constatar, o pensamento de Kierkegaard tem muito a nos oferecer para uma melhor compreensão dos elementos de interação entre subjetividade, religiosidade e moral. Embora tenha uma base filosófica original que influenciou diversas escolas de pensamento, Kierkegaard se posiciona em todo o seu empreendimento como um escritor religioso, ou, melhor dizendo, especificamente cristão.

Esperamos ter contribuído para novas pesquisas, ao apresentar alguns caminhos para compreensão da obra desse tão atual e profícuo autor. Desejamos que com esse trabalho tenhamos mostrado direções para a discussão sobre alteridade e fé cristã na contemporaneidade. Temas tão relevantes para nossos dias, tão marcados pela ultra individualidade e pela pujante ansiedade que esmaga nosso presente e escurece nosso futuro. Assim, cremos que o diálogo entre propostas seculares e religiosas de compreensão de subjetividade, moral e religiosidade podem tornar esse campo de estudo ainda mais instigante e esclarecedor, abrindo-o para discussões e pesquisas mais aprofundadas sobre o tema.

Entendemos ainda que existe muito a ser explorado sobre o assunto, contudo, nunca foi nossa pretensão esgotá-lo. Questões como a relação do amor com o princípio utilitarista de ação moral; a epistemologia da crença religiosa como crença fundacional, a questão da graça como conceito essencial para justificar o amor ao próximo e o conceito de verdade na experiência religiosa, são pontos que merecem ser desenvolvidos. Assim sendo, o trabalho aqui apresentado de forma despretensiosa tenderá a se aprofundar mais no futuro, no sentido de corrigir as impropriedades, aprofundar conceitos, ampliar compreensões e a responder a possíveis objeções.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. **Kierkegaard: Construção do estético**. São Paulo: UNESP, 2010.
- AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: Perspectiva Histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 28ª Ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2015.
- ALSTON, William. **Percebendo Deus**. Tradução Agnaldo Cuoco Portugal. Natal: Editora Carisma, 2020.
  
- ANDRADE, Nicole. **Kierkegaard e a religião cristã: O paradoxo da fé e o paradoxo da confissão da fé**. Revista Espaço acadêmico. Nº 128. Janeiro de 2012. Ano XI. p. 24-32. Disponível em: <https://www.periodicos.uem.br/ojs/>. Acesso em: 10 nov. 2023.
- AQUINO, Thomás de. **Suma teológica**. V. I, 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução dos Originais. São Paulo: Paulus, 2002.
- BONJOUR, Laurence. BAKER, Ann. **Filosofia: textos fundamentais comentados**. 2 ed. Porto Alegre -RS: Artmed, 2010.
- CALVINO, João. **As institutas**, V. I, 1ª Ed. São Paulo: Cultura cristã, 2018.
- CAMPELO, Rosana Delane; SOUZA, José Tadeu Batista. **A paixão da fé na filosofia da religião de Søren Kierkegaard**. Revista Húmus, [S. l.], v. 7, n. 19, 2017. disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/7002>. Acesso em: 3 out. 2023.
- CHAMPLIM, Russel Norman. **Enciclopédia de bíblia: Teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnus, 2001.
- COTRIM, Gilberto. **Fundamentos da filosofia: história e grandes temas**. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. 3.ed. Petrópolis / RJ: Vozes, 2011.
  
- FUMERTON, Richard. **Epistemologia**. Tradução de Sofia Inês Albornoz. Petrópolis – RS: Vozes, 2014.
- HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado, 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. **O convertido e o peregrino**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2015.

- KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O desespero humano**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor**: Algumas considerações críticas em forma de discurso. São Paulo: Vozes, 2005.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Diário de um sedutor**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O conceito de angústia**. 3. Ed. Petrópolis -RJ: Vozes, 2015.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Pós escritos às migalhas filosóficas I**. Petrópolis - RJ: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Temor e tremor**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2012.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel**. 3. Ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011.
- O'BRIEN, Dan. **Introdução à teoria do conhecimento**. Tradução Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva, 2013.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: Aspectos Irracionais na noção do divino e sua relação com o Racional. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- PALMER, Michael D. **Panorama do pensamento cristão**. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PLANTINGA, Alvin Carl. **Crença cristã avalizada**. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- PLATÃO. **O banquete**. Tradução Donald Schuler. Porto Alegre/RS: L&PM, 2017.
- QUAGLIO, Humberto Araújo. **Fenomenologia da Experiência Religiosa em Kierkegaard e Rudolf Otto**. São Paulo: Liber Ars, 2014.
- REGINA, Umberto. **Kierkegaard**. Tradução Alessandra Siedschiag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- RIES, Julien. **O Sagrado na História Religiosa da Humanidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- ROSS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. Separata de: **Revista brasileira de filosofia da religião**. Brasília, v.6, n.1, 2019, p. 10-28, Jul 2019.
- SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.
- SILVA, Carlos Campelo da. **Temor e tremor**: A religião além dos limites da mera razão. São Paulo: Dialética, 2023.

- SOUZA, Lucio bento de. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus**: Estudo do De trinitate de Santo Agostinho. São Paulo: Loyola, 2013.
- ZILLES, Urbano. **A crítica da religião**. Porto Alegre: EST, 2009.
- ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paullus, 1991.