



O ser humano e sua existência segundo Kierkegaard

*Antonio Macedo dos Santos**

*Davi Dagostim Minatto***

Resumo: O ser humano e sua existência é o tema central da obra de Kierkegaard. Os conceitos trabalhados pelo filósofo, como desespero, angústia, fé, cristianismo, etc. orbitam esse eixo. Para uma compreensão do tema, portanto, pode-se avançar por muitas vias. Aqui, optamos pela via dos conceitos de relação e dos estádios da existência. O objetivo do texto é fornecer um instrumento de aproximação aos estudos kierkegaardianos, pautando-se numa revisão bibliográfica com o que há de mais atual e clássico em termos de traduções e comentários à obra do filósofo. As leituras apontam que para Kierkegaard, o ser humano compreende a si mesmo a partir da relação consigo e com Deus, passando pelos estádios da existência estético, ético e religioso até chegar à categoria de *Indivíduo*, onde ele se entende como alguém singular em meio à multidão. Esse itinerário não é mecânico ou linear, mas cheio de idas e voltas, na tarefa humana de existir.

Palavras-chave: Ser Humano; Existência; Estádio; Si Mesmo; Cristão.

* Mestre em Educação pela Universidade Federal do Acre (UFAC). Professor do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Acre (IFAC). E-mail: profantoniomacedo@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1542532472592021>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3887-7030>.

** Doutorando em Memória Social e Bens Culturais na Universidade La Salle (UNILASALLE). Professor de Teologia na Universidade La Salle (UNILASALLE). E-mail: davidminatto@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0614832331419810>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0922-6001>.

L'essere umano e la sua esistenza secondo Kierkegaard.

Riassunto: L'essere umano e sua esistenza sono le tematiche centrali dell'opera di Kierkegaard. I concetti adoperati dal filosofo, tali come disperanza, angustia, fede, cristianesimo, ecc orbitano loro. Per una comprensione del tema, quindi, si può intraprendere diverse vie. Qui scegliamo la via dei concetti di relazione e degli estadi della esistenza. L'obbiettivo del testo é fornire uno strumento per l'iniziale approssimazione agli studi kierkegaardiani. Partiamo da una revisione bibliografica di ciò che c'è di classico e attuale nei commenti e traduzioni sul filosofo. Le letture indicano che nel pensiero di Kierkegaard, l'essere umano comprende sè stesso a partire dalla sua relazione con sè stesso e con Dio, passando per gli stadi dell'esistenza: estetico, etico e religioso, finchè arrivi alla categoria di *individualità*, nella quale si capisci come singolo nella moltitudine. Questo itinerario non é lineare o meccanico, ma pieno di passi in avanti e indietro nella tarefa umana di esistere.

Parole chiave: Essere Umano; Esistenza; Estadi; Sè-Stesso; Cristiano.

Introdução

Situado numa época cujo ambiente intelectual era dominado pela filosofia de Hegel e pela teologia influenciada por seu pensamento, Kierkegaard – nascido aos 5 de maio de 1813 – vem resgatar aquilo que talvez poderíamos chamar de dimensão originária da filosofia, preocupada não tanto com os problemas conceituais, mas acima de tudo com os problemas da própria vida. Portanto, a filosofia de Kierkegaard é essencialmente uma reflexão sobre a existência humana em suas buscas e desejos, em suas esperanças e desesperos, em suas decisões e angústias. Se os jônios se perguntavam pela *arché* do *kosmos*, pelo princípio último de tudo o que existe, Kierkegaard se pergunta pelo sentido último da existência humana. Ele procura trazer a filosofia para o terreno dos dramas e das tragédias da própria existência, criticando o pensamento puro e desencarnado que não exige um compromisso do ser humano.

No esforço para compreender o ser humano em sua existência, Kierkegaard deixou-se influenciar pelas mitologias gregas e as sagas escandinavas, além da filosofia antiga, na qual admirava Sócrates. Procurou entender a relação do homem com o Eterno a partir da literatura cristã medieval – especialmente a patrística –, as leis da Igreja e, em especial, a Sagrada Escritura. Ocupou-se com diversos autores da literatura; além de ler muito Shakespeare, teve contato com os escritores alemães, como Schlegel, Tieck e Hoffmann. Para organizar, não sistematizar, todas as experiências humanas que encontrou nessas leituras, ele desenvolveu a doutrina dos estádios da existência, que engloba experiências estéticas, éticas e especialmente religiosas.

É justamente neste campo de reflexões sobre a noção de homem e especialmente sobre a compreensão da existência através de estádios que esta pesquisa centra seu foco. Nosso objetivo é trazer à luz alguns aspectos do pensamento do autor dinamarquês, ligados a esse campo de suas reflexões que, de certa forma, reapresentam a filosofia com um olhar muito crítico, irônico e inovador sobre a ética, a estética, a interioridade e a individualidade ainda no século XIX. Com isso esperamos fornecer aos estudantes de filosofia um arcabouço introdutório ao pensamento de Kierkegaard que sirva de guia introdutória às suas leituras sobre o filósofo dinamarquês.

Para realizar tal propósito, iniciaremos apresentando, a noção de homem. A princípio, Kierkegaard define o homem como síntese de duas realidades opostas: finito e infinito. A existência, portanto, se mostra como uma harmonia que deve ser efetivada na síntese. Surge aqui uma outra ideia: a existência como tarefa: a tarefa de tornar-se si-mesmo. É uma tarefa porque o homem tem por dever buscar articular a síntese a cada instante. Não obstante, é Deus quem dá, originariamente, seu eu (=si-mesmo)¹. Por isso, o ser humano só pode tornar-se ele mesmo relacionando-se consigo próprio e com Deus. Esta é uma segunda maneira

¹ Ora utilizamos “eu”, ora “si-mesmo”. O uso de uma ou outra expressão acompanha a tradução de *A Doença para Morte* em suas versões: “eu” é utilizado na tradução de Casais Monteiro (Pensadores) e “si-mesmo” é a mais atual de Jonas Roos.

de definir o homem para Kierkegaard. A categoria de indivíduo, pela qual se caracteriza fundamentalmente o pensamento de Kierkegaard, se destaca principalmente nesta definição.

Se a existência é inacabada, ou melhor apresenta uma desarticulação na síntese, então o homem busca constantemente articular os polos da síntese – finito e infinito. Na luta por essa articulação, a existência do ser humano passa por diferentes estádios. É o conhecido tema dos “estádios da existência”, que será abordado em um segundo momento. Sabemos que são três: o estádio estético: uma busca sempre insatisfeita de prazer. O estádio ético como uma obediência pessoal à lei movida pelo desejo de autoaperfeiçoamento. Por fim, o estádio religioso é uma vivência da fé, uma relação absoluta com Deus.

Cabe observar que esses temas kierkegaardianos geram algumas questões: os estádios da existência precisam ser necessariamente sequenciados em ético, estético e religioso? Uma vez feita a trilha dos estádios, retrocessos seriam possíveis? E na existência, como o homem se percebe e se expressa? São estas as problemáticas de que vamos nos ocupar ao longo das reflexões seguintes.

A noção de ser humano

A noção de ser humano de Kierkegaard pauta conceitos diversos. No primeiro parágrafo de *A doença para a morte*, o filósofo faz algumas distinções importantes para se compreensão de ser humana. A ideia básica é a de que o ser humano é uma síntese. Essa síntese, potencialmente, pode se transformar em Espírito, chamado pelo pensador de “Si-mesmo”. O si-mesmo é uma relação, que se relaciona consigo mesma e com Deus, o que inclui a ideia de indivíduo. A ideia de síntese engloba a noção de existência como uma tarefa, pois se trata de o ser humano tornar-se um Si-mesmo.

O ser humano como síntese e a tarefa de existir

No início de *A Doença para a Morte*² Kierkegaard apresenta essa definição: “O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade” (Kierkegaard, 2022, p. 43). Em *O Conceito de Angústia* havia afirmado que o ser humano é a relação entre alma e corpo (Kierkegaard, 1972, p. 60). Do ponto de vista teológico, Kierkegaard toma essa noção do cristianismo. Mas do ponto de vista filosófico, ele está dialogando com Lessing e Hegel, como mostra Nicolletti. De acordo com a autora, Lessing afirma a diferença entre a história (tempo) e a eternidade, mas nega a relação entre o finito e o infinito. Hegel, pelo contrário, afirma a relação, mas elimina a diferença. Porém, para ambos os filósofos, Cristo é apenas um evento histórico. Já Kierkegaard se depara com o problema sobre como manter a diferença entre o finito e o infinito, entre o humano e o divino e, ao mesmo tempo, com sustentar a relação entre essas realidades opostas (Nicolletti, 2003).

Para salvar a diferença entre o tempo e a eternidade, segundo Nicolletti (2003), Kierkegaard entende que o tempo é dominado pela categoria do possível, do que pode ser como também não ser. Por outro lado, irá defender que a necessidade é uma categoria da eternidade, não do tempo nem da história, como queria Hegel. Com isso, Kierkegaard salva a transcendência, o infinito, e até mesmo o cristianismo de ser reduzido a um

² Em português, o livro *A Doença para a Morte* foi traduzido pela Abril Cultural com o título de *O Desespero Humano*. Segundo J. M. Almeida e Valls, tal tradução é equivocada, pois a tradução mais fiel seria *A Doença para a Morte*. Valls escrevia no interessante *O Crucificado Encontra Dionísio: Estudos Sobre Kierkegaard e Nietzsche*, que esperava que surgisse uma tradução dessa obra feita por alguém que conhecesse o idioma original, o autor dela entendesse de filosofia e teologia. Essa espera cessou, porque em 2022 Jonas Roos entregou ao leitor brasileiro uma tradução mais aperfeiçoada da obra, partindo do original e sob a supervisão do próprio Valls, que no Brasil é a referência primeira nos estudos kierkegaardianos. (J. M. Almeida; Valls, 2007, p. 24; Valls, 2013, p. 77). Há detalhes, inclusive, que dão conta de novas formas de se expressar. Por exemplo, em vez de traduzir “o homem é uma síntese”, Roos traduz “O ser humano é uma síntese” (Roos, 2022, p. 43). Por esse motivo, nós também optamos em usar essa lição, a menos que façamos uma citação.

momento histórico. Salva ainda o finito, a existência humana e, inclusive, sua liberdade.

Mas não basta salvar a diferença. Os gregos também perceberam a diferença entre o tempo e a eternidade, porém, em seguida, escolheram a eternidade, abandonando o tempo e a finitude por serem falsos, cópias, simulacros. Com este procedimento, negaram a existência, que sempre se dá na história. É necessário, portanto, salvar a relação entre o temporal e o eterno. Para solucionar tal problema, Kierkegaard propõe que o Eterno, aquele que dá sentido à existência, é um Eterno que irrompe no tempo³. Se não houvesse essa relação entre a eternidade e o tempo, o homem jamais conheceria o eterno, que só se mostra em sua relação com o temporal (Nicolleti, 2003).

Portanto, por um lado, o homem não pode abstrair da história; mas por outro lado, como Lessing já havia demonstrado, se permanecer apenas no plano da história, o homem jamais poderá ascender ao plano da eternidade. Diante dessa contradição, conforme Nicolleti afirma, Kierkegaard propõe a relação do homem com Jesus. Cristo é o paradoxo do Deus-homem, a unidade do finito com o infinito, que bate contra as categorias da razão, pois é apenas objeto de fé. Ele é histórico (por ser temporal), mas também é contemporâneo a todos (por ser eterno).

Do ponto de vista existencial, como o homem sente essa relação entre a sua natureza finita e a sua natureza infinita? Poderíamos dizer que ele se sente limitado à finitude, à historicidade de sua existência, mas ao mesmo tempo sente um impulso ao infinito, uma necessidade do divino, do transcendente. De fato, a consciência que o homem tem de sua natureza infinita não se separa de sua experiência temporal. R. M. Almeida (2005) nos faz notar que o homem se conhece como eterno exatamente quando se percebe imerso no tempo em toda sua fragmentariedade e descontinuidade.

³ Uma ideia parecida com esta foi elaborada pelo teólogo Karl Barth, leitor de Kierkegaard. Numa pequena obra intitulada *A Humanidade de Deus*, o teólogo afirma que o evento Cristo consiste numa entrada total do filho de Deus na realidade humana. Corrige a sua própria ideia inicial, segundo a qual o Cristo, ao entrar na história da humanidade, o teria feito como que pela tangente, tocando a borda diríamos.

Todas essas contradições presentes no coração da existência fazem dela uma *tensão*. Se o homem vive sob um impulso ao infinito e, simultaneamente, descobre-se limitado pelo finito, não deve negar nem uma nem outra realidade, como insiste Giles, mas escolher a unidade de ambas em toda sua contrariedade, ambiguidade, tensão, conflito. De fato, Kierkegaard insiste em *O Conceito de Angústia* que, se o homem é corpo e alma, enquanto estas realidades opostas não se unirem num terceiro termo, na síntese que é o espírito, o eu (si-mesmo) não existe (Kierkegaard, 1972). Sendo assim, é tarefa do indivíduo realizar a síntese e estabelecer seu eu (si-mesmo).

A existência é uma tarefa porque, como podemos deduzir, não é o eu que é dado, mas a possibilidade do eu, ou, como afirma Kierkegaard (1972): o homem não é nem animal nem espírito, mas possibilidade de espírito. O autor de *A Doença para a Morte* admite a ideia cristã de que a existência é dada por Deus, mas não como produto acabado. Ele afirma que Deus, ao criar o homem, como que o deixa escapar de sua mão, para que possa contribuir com sua própria existência, isto é, possa ele ter sua responsabilidade na tarefa de torna-se si-mesmo (KIERKEGAARD, 1979a). Sendo assim, podemos deduzir que cabe ao indivíduo decidir o que fará de sua vida. Tudo lhe é dado como possibilidade: deve escolher a si mesmo ou perder-se. Farago (2006) afirma que existir é, paradoxalmente, ao mesmo tempo, devir e ser. Podemos explicar essa ideia do seguinte modo: *ser*, porque o homem não se cria a partir do nada, mas recebe de Deus sua existência originária⁴. *Devir*, porque Deus não o estabelece de maneira pronta e acabada, mas lhe dá a possibilidade de

⁴ A ideia de que a existência é inacabada, uma tarefa a ser realizada, de que cabe ao homem decidir o que fará de si mesmo – também é expressa na distinção entre essência e existência. Sartre reformula essa distinção escolástica, dando o nome de *existencialismo* às filosofias para as quais a existência precede a essência. Ela quer indicar, como Sartre explica, que primeiro o homem existe, depois se define. Sendo assim, o homem é responsável por aquilo que ele mesmo é: “O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo” (SARTRE, 1978, p. 6). Essa ideia já tinha sido tracejada por Kierkegaard, por isso Sartre o lê entre os “existencialistas”, embora, a rigor, não o seja. Além disso, Sartre não concorda, em absoluto, que o ser humana receba de Deus sua existência originária.

transformar-se, recriar-se. Ao identificar a existência ao devir, Kierkegaard chega a afirmar: “A cada instante em que o si-mesmo existe ele está em processo de tornar-se, pois o si-mesmo [...] em potência não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir” (KIERKEGAARD, 2022, p. 62).

Até aqui vimos que a existência, por estar em perene mudança sem nunca estagnar, é uma tarefa. No entanto, não basta explicar a tarefa de existir apenas do ponto de vista do devir, é preciso ainda mostrá-la do ponto de vista da relação entre os opostos que define o homem. Para isso, tomaremos mais especificamente a ideia de síntese entre corpo e alma. Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard afirma que o homem é lançado no mundo – ou seja, criado por Deus – como síntese de corpo e alma. Neste momento, o espírito está ainda “sonhando”, para usar a metáfora de Kierkegaard. Isso quer dizer que ele ainda não foi posto como tal, isto é, a unidade corpo e alma é ainda *pré-consciente*, irrefletida e imediata. Em seguida, o homem toma consciência de si, toma consciência do corpo separado da alma: eis a cisão, segundo Farago (2006). A partir deste instante, corpo e alma passam a se oporem e a se relacionarem. E o homem passa a ter por tarefa uni-los numa relação consciente, refletida e mediata – pois tem sua mediação no espírito (KIERKEGAARD, 1972). Para sermos mais fiéis à sua filosofia, devemos dizer que o homem é espírito, e o espírito é a síntese entre corpo e alma.

O eu como relação e a categoria do indivíduo

Além de definir o eu como síntese, que lhe implica uma tarefa de relacionar corretamente os opostos, Kierkegaard também o define como relação: relação consigo mesmo e com Deus, sem excluir a relação com o outro. Estudaremos cada uma separadamente. As duas primeiras estão desenvolvidas em *A Doença para a Morte*.

Iniciemos falando do eu [si-mesmo] como relação consigo mesmo. Apresentamos aqui uma breve leitura de *A Doença para a Morte* no que

diz respeito a esse tema. No início desta obra, Kierkegaard (2022, p. 195) afirma que o ser humano é espírito; espírito é o si-mesmo; “O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma”. Porém, surge uma questão: como se dá essa relação? Podemos verificar dois momentos na própria obra citada: o *conhecimento* que o si-mesmo tem de si mesmo e a *vontade* de ser ele mesmo.

Quanto ao primeiro momento desta relação, retomemos a noção de homem como síntese. O homem é lançado no mundo como síntese entre temporal e eterno, finito e infinito... Contudo, como o próprio Kierkegaard (2022, p. 43) afirma, “Assim considerado o ser humano ainda não é um em si-mesmo”. Somente quando o homem toma consciência de ser ele mesmo o ponto de ligação entre essas realidades opostas é que o si mesmo passa a existir de fato, como o filósofo deixa transparecer. A consciência é decisiva: “Quanto mais consciência, tanto mais si-mesmo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 61). Após conhecer a si próprio, o homem pode querer ou não ser si mesmo – eis o segundo momento. A vontade é aqui determinante: “Uma pessoa que não tem nenhuma vontade não é nenhum si-mesmo” (KIERKEGAARD, 2022, p. 61). Portanto, só existe o eu quando o homem adquire consciência de si mesmo e quer sê-lo, aceitando de seu autor o eu que lhe coube, pois não se criou do nada. Aparece, então, a relação do eu com Deus.

Quanto ao si-mesmo como relação com Deus, Kierkegaard entende que, o si-mesmo, essa relação, deve ou ter estabelecida a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se estabelecida por um outro, a relação também se relaciona com este outro “Que estabeleceu toda a relação” (KIERKEGAARD, 2022, p. 44). No entanto, Deus não estabeleceu essa relação de maneira acabada, mas na forma de corpo e alma que devem unir-se no espírito, como já vimos. Sendo assim, ao mesmo tempo o homem tem uma dependência ontológica para com Deus (pois foi Ele quem o criou enquanto corpo e alma), e tem uma liberdade em relação a Deus (pois, ao criá-lo, como que o deixa escapar de sua mão para que dependa de suas próprias escolhas, de modo que se

tornar espírito passa a ser uma tarefa que cabe exclusivamente ao indivíduo). Porém é livre para escolher se quer ou não relacionar-se com seu Autor.

Reunindo esses dois momentos da definição, poderíamos dizer que *o ser humano só atinge um eu (si mesmo) autêntico quando se relaciona consigo mesmo – ou seja, conhece a si e quer ser si próprio – e com Deus*. Esta ideia, Kierkegaard a expressa numa fórmula que talvez em perdendo criticidade, mas ganhando em plasticidade, Casais Monteiro traduziu da seguinte maneira: “Na sua relação com ele próprio e querendo ser ele próprio, o eu mergulha através da sua própria transparência no poder que o criou” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 279)⁵ – eis a descrição de um eu que atingiu sua integridade espiritual.

Para Kierkegaard, o homem em sua relação consigo e com Deus é, enfim, *indivíduo*. Mas o que essa categoria quer indicar? Em *Ponto de Vista Explicativo da minha Obra como Escritor*, Kierkegaard (1986) explica que se a multidão é composta de indivíduos – e não poderia ser de outra forma – então cada um pode tornar-se o que é, ou seja, indivíduo. Só está excluído aquele que exclui a si próprio, ou melhor, que se deixa excluir pela multidão, querendo tornar-se multidão⁶. Farago (2006, p. 114) fala de indivíduo como sinônimo de “Homem que chegou à unidade de seu

⁵ Roos (2022, p. 45) traduz: “Ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu”.

⁶ Temos boas indicações de como compreender essa categoria de indivíduo. Tisseau, o organizador das obras completas de Kierkegaard em francês, explica que a palavra *Enkelte*, utilizada em dinamarquês para *indivíduo*, “Designa o homem consciente de suas categorias existenciais ou senhor do sentimento de seriedade. Opõe-se ao indivíduo, simples unidade numérica no seio da espécie” (TISSEAU, *apud* FARAGO, 2006, p. 19). Portanto, *tornar-se indivíduo é tornar-se responsável pela própria existência*, pois é nisto que consiste a seriedade existencial. Podemos acrescentar ainda a interpretação de Roos (2021), segundo a qual o indivíduo se forma ao tomar decisões intransferíveis, solitárias. O que não significa que seja decisões solipsistas. Tudo gira em torno de realizar a própria síntese e esta realização, bem entendida, devolve o indivíduo à horizontalidade da vida. De modo que, conforme Roos, tornar-se indivíduo implica viver na finitude, na história, nas relações, em consideração amorosa para como próximo e assim em liberdade.

eu no estádio religioso”. Mas como, precisamente, devemos compreender este estádio?

Os três estádios na existência

Na verdade, trata-se da doutrina dos estádios, elaborada por Kierkegaard e que parece permear toda sua obra. Não podemos deixar de notar uma relativa continuidade entre estas etapas da vida, que começam no nível estético, passam pelo ético e culminam no religioso. Nem é menos óbvio que Kierkegaard valoriza e coloca no topo da escala a concepção religiosa. No entanto, convém problematizar: é certa e necessária tal continuidade? Uma vez atingido o estádio religioso, a existência se torna estática, isto é, acabada? O que encontraremos numa análise um pouco mais acurada são noções como salto qualitativo entre os estádios, e não continuidade; repetição, ao invés de estagnação.

A teoria dos estádios deriva, em certo sentido, da ideia de homem como síntese, aparecendo como uma “Vestidura histórica da síntese”, segundo Malantschuk (1961, p. 17). De acordo com ele, se o homem é dado a si mesmo como síntese de temporal e eterno, por exemplo, inicialmente encontra-se atrelado ao temporal (estádio estético). Contudo, os opostos estão sempre presentes. Eliminá-los é impossível e desnecessário, pois o que há de fazer é reestabelecer um equilíbrio. Por isso, o homem deve fazer “Alianças entre o temporal e o eterno”, nas palavras de Farago (2006, p. 120). E a vida vai se constituindo nesse suceder e retornar de estádios. Mas afinal, em que sentido podemos compreender os estádios?

Podemos compreender os estádios como *concepções existenciais*. O estádio estético é a primeira concepção existencial do homem, sua primeira tentativa de erigir a vida. De acordo com Farago, a máxima do esteta é “procure o prazer”, “goze a vida”, de modo a viver fugindo de toda obrigação. Ao submeter-se a todos os seus desejos, ele está condenado à ausência de desejos, pois não realiza nenhum. Ao querer

tudo, não quer nada de fato (FARAGO, 2006). O que lhe falta, poderíamos dizer, é seriedade para eleger aquilo que realmente quer e concentrar sua força na realização de uma vontade, pois do contrário não constrói uma existência concreta, mas apenas hipotética, que varia a cada instante. Falta-lhe compromisso com uma verdade que lhe seja o sentido da vida.

De acordo com Giles (1975), encontra-se neste estágio tanto o homem que busca fundamentar sua vida no prazer da sensualidade, quanto aquele que tenta construí-la na satisfação de uma vida intelectual, no conhecimento, pois em ambos os casos a subjetividade é deixada de lado. Sente-se numa total liberdade, mas é um escravo, pois sua vida está sujeita aos acontecimentos e forças exteriores. E, poderíamos acrescentar, se está sujeito às forças exteriores, depende dos outros: sua opinião é o que os outros pensam ou querem. Uma ação de má-fé, diria Sartre. Ele não constrói uma existência a partir de suas convicções próprias, de uma decisão pessoal, mas segue a multidão, a coletividade, em última instância. Seguir a coletividade é seguir a moral, o que não significa ser ético, pois, como esclarece Malantschuk (1961), moral para Kierkegaard refere-se à submissão à lei geral, ao passo que ética é uma convicção interior.

Deste modo, ele foge do temporal, porque foge do momento presente, quando na verdade deveria conciliar o temporal (presente) ao eterno, o que exige um auto-conhecimento profundo, a consciência de ser ele mesmo o ponto de ligação entre o tempo e a eternidade, como demonstra Giles. Mas este indivíduo não suporta conhecer-se, ao contrário, lança-se num “Turbilhão de atividades desordenadas e de prazeres sempre mais desregrados” (GILES, 1975, p. 17). Em todo caso, é o desespero que advém. E, como defende ainda o autor, só por meio do desespero que surge ainda no interior do estágio estético o homem poderá passar ao ético, pois toma consciência de sua própria existência, de ser-lhe o autor, e não mero espectador (GILES, 1975). Guerreiro identifica três momentos no estágio estético: do gozo momentâneo o indivíduo é levado à dúvida e desta ao desespero. Põe-se, então, a seguinte alternativa: ou permanecer no

desespero ou dar o salto para o estádio ético, mesmo que esse salto não seja ainda uma superação do desespero (GUERREIRO, 2000).

A segunda concepção existencial do homem, sua segunda tentativa de se relacionar com a vida é o estádio ético. Se no estádio estético o temporal era mais forte, o ético se define pela imersão do sujeito em demandas universais. Do ponto de vista do existente, como podemos descrever a vida ética? De acordo com Farago (2006), o indivíduo ético é caracterizado pelo espírito de seriedade (no sentido kantiano), integrando em sua vida os valores positivos que o esteta não era capaz de honrar.

Segundo Guerreiro, trata-se de uma obediência à lei movida pela compreensão e pelo sincero desejo de autoaperfeiçoamento. Uma obediência pessoal ao dever numa perspectiva luterana semelhante à kantiana (GUERREIRO, 2003). O homem agora ocupa seu lugar na sociedade, no matrimônio, na família, cumprindo seu dever e não fugindo de suas tarefas, observa Farago (2006). Torna-se indivíduo, mas realiza sua personalidade individual no interior de um conjunto geral. Tem o *télos* de sua vida no geral e, às vezes, precisa sacrificar o seu caráter individual pela generalidade (GILES, 1975).

Para compararmos a etapa estética à ética, poderíamos dizer, com Giles, que se na primeira o homem tinha como centro a realidade fora de si, na segunda a tem dentro de si. Se antes só conhecia a possibilidade, agora conhece a tarefa de existir. Porém, o ético não anula o estético, pois ainda traz alguns de seus elementos (GILES, 1975). Em *A Alternativa*, segundo Farago, o personagem “B”, em suas correspondências ao personagem “A”, mostra que a ética não contradiz a estética da vida apaixonada, mas as duas em equilíbrio fazem o melhor caminho para a vida feliz: a ética resgata a ação perdida na agitação estética, sem eliminar a paixão (FARAGO, 2006).

Do mesmo modo que a passagem ou salto da etapa estética à ética se mostrou imprescindível em consequência do fracasso da concepção estética para realizar a vida, a possibilidade de passar da esfera ética à religiosa surge agora em virtude do fracasso daquela para concretizar a existência. O modo de vida ético fracassa por sacrificar a

individualidade em nome da coletividade, da sociedade, da generalidade da lei. De acordo com Guerreiro, a passagem ao religioso se dá quando o indivíduo precisa escolher entre cumprir seu dever ético ou seu dever absoluto para com Deus (GUERREIRO, 2003).

Com o fracasso das concepções de vida anteriores para construir sua existência, seu si-mesmo (eu), resta ao indivíduo recorrer a uma forma de vida superior: o estágio religioso. O que mais nos interessa é, no entanto, descrever e compreender a situação do indivíduo que se encontra nesta esfera da existência. Se antes era o prazer, depois a lei, agora é a fé que orienta a vida. De acordo com Kierkegaard, o indivíduo se encontra agora acima do geral depois de ter estado neste mesmo geral. Não está mais preso a uma lei positiva, exterior, pois agora só presta obediência a Deus. Ele entra numa relação pessoal com o absoluto, ou melhor: numa relação absoluta com o absoluto como afirma o autor de *Temor e Tremor* (KIERKEGAARD, 1979b). Não é mais a opinião da massa, nem a lei que define sua existência, mas ele mesmo em sua relação absoluta com Deus. Sendo assim, agora ele se torna de fato indivíduo. Para a razão, o salto da fé que o indivíduo realizou é um paradoxo ou absurdo. Além disso, o estágio religioso (fé) escapa a qualquer mediação (Estado, sociedade, história...), que se efetua sempre em virtude do geral, como defende Kierkegaard (1979b). A angústia, no entanto, segue lado a lado a fé, é um traço característico deste estágio (KIERKEGAARD, 1979)⁷.

Geralmente se atinge a etapa religiosa depois de se passar pela ética, mas não necessariamente. Malantschuk (1971) mostra que é possível saltar do estágio estético, diretamente e sem a mediação ética, para o religioso, quando o homem se percebe demasiado ligado ao temporal e incapaz de realizar seu eu no estético. Tal aconteceu com Kierkegaard⁸.

⁷ Para uma compreensão mais imediata desse tema o leitor pode consultar o artigo de Santos (2022).

⁸ Para se casar, afirma Malantschuk, Kierkegaard teria que iniciar Regina Olsen em seus segredos, pois o casamento exige total confiança mútua. Não é possível dizer exatamente em que consistem esses segredos, mas podemos entendê-los, continua o autor, a partir de

Estas constatações, segundo Kierkegaard, podem ser verificadas por um olhar de fora. No entanto, se a obra possui um duplo caráter do início ao fim, resta ao autor explicar se é estético ou religioso. Por isso, em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Kierkegaard declara: “O autor é e foi um autor religioso” (KIERKEGAARD, 1986, p. 30). Como então se justifica toda a produção estética? O filósofo responde dizendo que o autor religioso, se quer entrar em contato com os homens, deve ter o cuidado de cativá-los e começar onde eles se encontram: no mundo estético, e depois lançar mão à produção religiosa (KIERKEGAARD, 1986). É parte de seu método.

Kierkegaard se declara um autor religioso. Um autor que se preocupa com o problema do tornar-se cristão, que tem como ideia global de sua obra a tarefa de tornar-se cristão, insiste ele. E enfatiza: “O objeto de toda a minha produção literária é o seguinte: na cristandade, tornar-se cristão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 82). Esta ideia é, certamente, uma das principais chaves de leitura para seus livros, a partir da qual pode-se compreender o lugar da angústia, do desespero e da fé. O próprio Kierkegaard declara que, apesar de ter sido ele quem escreveu cada pormenor de sua obra, não fazia ideia, de início, do que o seu conjunto expressaria. Só “agora” (1848) pode compreendê-lo com clareza (KIERKEGAARD, 1986, p. 70). Por isso acentuamos: se o problema de toda sua produção literária, tomada em conjunto, é a tarefa de tornar-se cristão, não significa que os outros problemas sejam jogados à periferia, mas sim que estejam, de algum modo, ligados a este.

alguns relatos presentes em *Estádios no Caminho da Vida*. Em razão de sua missão frente a seus contemporâneos, Kierkegaard declara-se atormentado por um sofrimento e melancolia terríveis. Talvez seja este o “espinho na carne” que o impediu de se tornar pastor, de se casar e de ser professor de filosofia moral após terminar o curso, três possibilidades que a vida lhe ofereceu para realizar o estádio ético (Malantschuk, 1961).

Tornar-se cristão na cristandade

Por que tornar-se cristão na cristandade? *Cristandade*, um conceito proveniente da Idade Média, refere-se à situação de um povo ou país que tem o cristianismo como religião oficial. O que incomoda a Kierkegaard é que, deste modo, milhares de pessoas são chamadas de cristãs por razões geográficas, por razões de Estado, não por convicção pessoal, pela fé (KIERKEGAARD, 1986). Todos esses homens – afirma Kierkegaard – vivem na ilusão que é a cristandade, esta caricatura do verdadeiro cristianismo; vivem sob categorias estéticas, nunca religiosas, sem que o percebam. Para tirá-los dessa ilusão o ataque direto – declarar-se um exemplar cristão – é inútil, só alimentará ainda mais a ilusão. É preciso atacar indiretamente, como Johannes Climacus no *Post-scriptum*, declarando-se não cristão e preocupado com a dificuldade de tornar-se cristão (KIERKEGAARD, 1986).

Não só a obra de Kierkegaard tem como objetivo tornar-se cristão, mas também toda existência humana, para ele, tem como finalidade a fé. De fato, em *A Doença para a Morte*, ele afirma que o cristianismo nos ensina que toda a existência não tem outro fim senão a fé (KIERKEGAARD, 1979a). Em *Temor e Tremor*, o filósofo enfatiza que a fé é uma aptidão que exige toda uma vida para ser adquirida, é o *Terminus* de uma vida. Também defende que na tarefa de chegar à fé cada geração tem de começar do zero, e quem chega à fé não vai mais longe, pois ali constrói a sua vida (KIERKEGAARD, 1979b). Enfim, para Kierkegaard a fé é a finalidade da existência humana e exige a vida toda para ser alcançada.

Encaminhando-nos às considerações finais, podemos nos perguntar: de que modo Kierkegaard parte da noção de homem para desenvolver outros conceitos fundamentais de sua obra, tais como os de angústia e desespero? Além disso, se o objetivo da obra de Kierkegaard, tomada em conjunto, é mostrar como se pode, ou se deve, tornar-se cristão, em que sentido a angústia e o desespero contribuem para este objetivo? E se, também, a finalidade da existência é a fé, mas para alcançá-la há um

caminho de uma vida, a angústia e o desespero têm algum papel nessa empresa? São perguntas que ficam em aberto por ora, mas que a seu tempo poderão ser respondidas.

Considerações finais

Ao início dessas reflexões dizíamos que nossa intenção era fornecer aos estudantes de filosofia um arcabouço introdutório ao pensamento de Kierkegaard que servisse de guia introdutória às suas leituras sobre o existencialismo. Para tanto resolvemos focalizar o estudo ao redor da noção de ser humano como uma síntese e no modo como essa síntese vai sendo urdida pela vida através de estádios, de saltos, de *con-formações*, de idas e vindas no labirinto das escolhas e angústias que sempre perpassam nossa construção pessoal como possibilidades na *tarefa de existir*. Essa tarefa é também sentida como uma tensão, já que, como vimos, a consciência que o ser humano tem de sua natureza infinita não se separa de sua experiência temporal. Conhecemo-nos como eterno exatamente quando nos percebemos imersos no tempo em toda sua fragmentariedade e descontinuidade.

Essa fragmentação e descontinuidade, em suma essa síntese, é por demais forte a ponto que somente quando o sujeito toma consciência dela passa a existir de fato. A consciência é decisiva, dizíamos com Kierkegaard, “quanto mais consciência, tanto mais si-mesmo”. É uma relação do sujeito consigo mesmo. Mas assim dito não estaríamos numa forma de solipsismo?

O todo não se esgota aí. Além de ser uma relação consigo mesmo, o humano também é uma relação com um outro: Deus. Porque Kierkegaard entende que, o si-mesmo, essa relação, deve ou ter estabelecida a si mesma ou ter sido estabelecida por um outro. Se estabelecida por um outro, a relação também se relaciona com este outro que estabeleceu a relação em sua inteireza. Precisa de Deus para essa reflexão ter sentido?

Absolutamente, porque a partir dessa relação com Deus o ser humano se descobrirá como *indivíduo*, como alguém que se diferencia de todo o restante da humanidade por ter uma relação absoluta com o Absoluto. Estamos agora, como vimos, num estádio religioso da existência. Isso nos levou refletir sobre o estádio estético, caracterizado por momentos em que não enxergamos bem as coisas e tomamos decisões mais por impulsos e espontaneidade. Levou-nos a pensar sobre o estádio ético também, marcado por um pensamento mais equilibrado e prudente. Este e aqueles estádio são superados pelo religioso. Kierkegaard enxergou que sua filosofia era, portanto, religiosa, que visava o *tornar-se cristão*, que visava a busca da fé como uma categoria capaz de levar o ser humano a compreensão de suas sínteses, de seu si-mesmo de modo mais aperfeiçoado, mas nunca acabado. Há perguntas que ainda podem ser feitas a partir do que até aqui vimos: como se agrega à questão da síntese e dos estádios o problema da angústia, do desespero e da fé em Kierkegaard? Se a fé é finalidade da existência, segundo o filósofo, como a angústia e o desespero contribuem ou impedem que essa finalidade se efetive? Essas respostas virão a seu tempo.

Por ora o que sabemos é que a existência humana, para Kierkegaard, se caracteriza por um conflito entre forças opostas. Finito e infinito são categorias heterogêneas e opostas, no entanto elas mantêm entre si uma relação essencial no homem. E é justamente com a ideia de conciliação entre as realidades opostas que o filósofo supera a dualidade corpo-alma, pois ele introduz uma terceira categoria, o espírito, uma mediação distinta da mediação hegeliana, a qual eliminava a diferença. Seguindo as reflexões de Kierkegaard, não é correto enxergar os polos finito e infinito como realidades conflitantes, mas sim como uma relação sintética em estado de desequilíbrio. Buscar equilibrá-los é a tarefa do ser humano na sua existência.

Referências

- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BARTH, Karl. *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*. Claudiana: Torino, 2010.
- FARAGO, France. *Comprender Kierkegaard*. Trad. Epharaim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, EDUSP, 1975.
- GUERREIRO, Mário A. L. *Deus existe: uma investigação filosófica*. Londrina: UEL, 2000.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *O desespero humano (Doença até a Morte)*. Trad. Afonso Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *A doença para a morte*. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Temor e tremor*. Trad. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- MALANTSCHUK, Gregor. *Introdução à obra de Kierkegaard*. Trad. Ernani Reichmann. Curitiba: Distribuidora Nacional, 1961.
- NICOLETTI, Michele. Sören Aabye Kierkegaard. O Cristo: mediador, paradoxo e modelo. In: ZULCA, Silvano (Org.). *Cristo na história da filosofia contemporânea: de Kant a Nietzsche*. Trad. J. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.
- ROOS, Jonas. *10 lições sobre Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/2358-82842019e26280>.
- SANTOS, Antonio Macedo. Abraão e Maria: personagens que dão referência para os conceitos de Kierkegaard em Temor e Tremor. *Primordium*, Uberlândia, v. 6,

n. 12, p. 327-344, 2022. DOI: <https://doi.org/10.14393/REPRIM-v6n12a2021-63122>.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Data de registro: 13/01/2023

Data de aceite: 30/08/2023