

Daniela Alexandra Ramos Gonçalves

IRONIA E HUMOR

A Perspectiva Existencial de Kierkegaard

Tese de Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea
Sob a orientação do Prof. Doutor Adélio Melo

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Abril 2002

Daniela Alexandra Ramos Gonçalves

**IRONIA E HUMOR
A PERSPECTIVA EXISTENCIAL DE
KIERKEGAARD**

**Tese de Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea
Sob a orientação do Prof. Doutor Adélio Melo
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Abril de 2002**

Agradecimentos

Antes de mais, gostaríamos de agradecer publicamente àqueles que contribuíram, de uma forma ou de outra, para a realização deste trabalho.

Assim, um obrigada muito especial ao Prof. Doutor Adélio Melo, cujas aulas de licenciatura e de mestrado foram verdadeiramente lições de reflexão filosófica; por toda a generosidade e compreensão com que se disponibilizou a orientar-nos nesta nossa tarefa e desde sempre nos acompanhou na tentativa de compreender o pensamento kierkegaardiano.

À Prof. Doutora Maria José Cantista, com quem tivemos o prazer de reflectir os horizontes da filosofia moderna e contemporânea, que sempre se mostrou sensível e ajudou a combater as dificuldades que iriam aparecer durante este percurso. À Prof. Doutora Maria Manuel Araújo Jorge, que nos presenteou com magníficas aulas de mestrado e sempre nos incentivou.

Obrigada Pai, Mãe e Diana, que em todas as horas não deixaram que as pequenas contrariedades se transfigurassem em grandes problemas.

A ti, João Hespanhol, por todo o apoio, pelas correcções profundas e por todos os comentários que permitiram um maior aprofundamento de questões essenciais. Um enorme obrigada a todos os amigos que nos incentivaram na realização deste sonho, em especial à Sílvia Vilarinho da Cunha que esteve sempre presente com toda a sua dedicação.

Não queremos também de deixar de fazer referência àqueles que tanto nos ajudaram ao mostrarem-se eficazes e responsáveis durante a nossa *ausência*: obrigada Mónica, Rosália, Vânia e César.

Muito obrigada a todos...

contudo, através dele pôde alcançar a verdadeira individualidade fundamental para aquele que pretende *viver perante Deus*. Eis o objectivo mais original em todo o seu pensamento: o objectivo da sua obra é o de tornar-se cristão, isto é, alcançar Deus, viver diante Dele, conseguir reformular a sua existência de modo a atingir esta nova realidade – *ser-para-Deus*. Terá Kierkegaard algo fundamental para dizer ao homem hodierno? Pensamos que sim. Toda a sua excepcionalidade faz da sua obra uma extensa reflexão que interpela o leitor: o leitor kierkegaardiano consegue encontrar no seu pensamento algo de familiar, ou alguma vivência semelhante, ou, também, uma experiência idêntica.

Eis alguns dos aspectos que determinam a sua excepcionalidade: domina com toda a perfeição a Sagrada Escritura que cita com uma facilidade assombrosa. Conhece toda a cultura grega, tanto a tragédia antiga como a filosofia posterior, mas centra a sua atenção na figura de Sócrates. Sócrates – o *sábio da simplicidade* que Kierkegaard tanto admirou. Maneja com uma enorme agilidade a Patrística desde os antigos padres, passando por Santo Agostinho até S. Bernardo. Estudou teologia (ver Apêndice), especialmente o período da reforma que afectou decisivamente a Alemanha e a Dinamarca. Estes estudos conduziram-no à captação do contraste entre a visão imanente do Renascimento e a transcendência da Reforma. Lutero é, naturalmente, uma referência em todo o seu pensamento. Combate todo o Idealismo que nasce em Kant e se desenvolve até Fichte, Schelling e, sobretudo, Hegel. Sente um enorme entusiasmo quando estuda a dogmática de Schleiermacher, porque este apreendeu com nitidez algo primordial: dilui o finito no infinito. Para melhor servir os homens do seu tempo, estuda todo o Romantismo, conhecendo extremamente bem Goethe, mas também Shakespeare e Cervantes. Toma consciência de todos os movimentos sociais, políticos e científicos do seu tempo como manifestação do espírito do momento: a Revolução Francesa, o positivismo, o materialismo, o socialismo, o auge do conhecimento científico...

No plano individual, vive num ambiente familiar profundamente religioso, mas realmente tenebroso. O sentido do pecado, a profundidade da culpa e o sofrimento de Cristo eram alguns dos temas debatidos na sua família luterana. A

pobreza dos seus antepassados, a abundância posterior, a melancolia do seu pai, as desgraças familiares, a sua aparência singular, deram lugar a uma atmosfera muito peculiar que levou à edificação de todo o seu pensamento.

Todas estas vertentes unidas - a sua formação religiosa, filosófica e literária, a sua idiossincrasia pessoal e familiar - deram lugar a uma forte síntese de onde emanou a sua excepcional visão do mundo e da vida. Com isto, Kierkegaard levanta os mais variados problemas: problemas entre a relação do humanismo com o Cristianismo (a irredutibilidade do cristianismo ao mundo, a relação entre estética e religião, entre ética e religião, entre a actividade profana e a sagrada, entre a religião e a filosofia, entre a razão e a fé). Coloca questões especificamente religiosas, tais como o mistério do pecado original, o arrependimento, o perdão, a aplicação da Redenção, a necessidade da Encarnação, a natureza de Cristo como homem-Deus que realiza a união entre o temporal e o eterno, a obediência à fé, o temor a Deus, o equilíbrio entre a graça e o esforço humano na ordem da salvação. Para além disto, debate questões metafísicas como o valor ontológico do indivíduo, o conceito de existência, o valor da subjectividade face à objectividade, a relação entre realidade/possibilidade, finitude/infinitude, eternidade/temporalidade, a verdade como subjectividade, entre outras. É sensível aos problemas psicológicos como o tema da angústia, a culpabilidade, a ironia e o humor, a interioridade reflexiva, a consciência, a liberdade, a melancolia, a pena, o sofrimento, a psicologia do amor, a sedução, entre outros. As questões éticas também são alvo do seu estudo, como a questão da responsabilidade, a livre escolha e os deveres matrimoniais. As questões sócio-religiosas também mereceram a sua atenção: a decadência da cristandade no decorrer da história, a renovação do Cristianismo, o poder das massas, a necessidade de indivíduos extraordinários para guiar a sociedade.... Este é todo o elenco de problemas que ocuparam a reflexão existencial de Kierkegaard.

Qualquer pequena frase do *poeta do religioso* (como ele gostava que o designassem) poderia dar lugar a uma enorme reflexão, porque a sua vida foi rica em experiências pessoais e vitais: a tradição luterana da sua família, o

sentimento de pecado, a melancolia paterna, as mortes prematuras de alguns membros da sua família, a sua educação cristã, a visão pessimista da sua vida, o seu noivado, o isolamento social, o rompimento do seu noivado, o choque com a autoridade eclesiástica, entre outras. Estas considerações e constatações da obra e da vida do autor poderão parecer insignificantes, visto que todas as doutrinas exprimem sempre, qualquer que seja a sua referência filosófica, uma determinada situação que está dependente do temperamento do autor.

Contudo, o caso singular de Kierkegaard é distinto: todo o seu pensamento se formou, não tanto por uma assimilação de elementos alheios, mas através de um profundo exame da sua própria pessoa, através de uma luta de consciência ascendente perante as condições do seu próprio acto de existir.

Neste contexto, o objectivo deste nosso trabalho é um tanto limitado, visando explicitar os diferentes estádios existenciais (estádio estético, estágio ético e estágio religioso) no pensamento de Søren Kierkegaard, e muito em particular, os conceitos de ironia e de humor que se intercalam entre esses mesmos estádios.

No seguimento do mencionado objectivo foi fundamental, na primeira parte, esclarecer o conceito de subjectividade defendido por Kierkegaard, a par da caracterização dos referidos estádios, e ainda o binómio desespero/angústia. Justifica-se isto porque o conceito de subjectividade é central em todo o pensamento do *poeta do religioso*, e o binómio desespero/angústia permitirá compreender de que forma o existente kierkegaardiano pode atingir a libertação e a perfeição (estádio religioso).

Já na segunda parte, o nosso intuito foi clarificar os conceitos de ironia e de humor. A ironia kierkegaardiana que num primeiro momento surge como um esforço de desconcertar o existente (aproximação à ironia socrática), de o desassossegar, de o deixar a «flutuar», transforma-se num momento «dominado», ou seja, o conceito de ironia adquire o seu verdadeiro sentido – a ironia é o prelúdio do estágio ético, ela é um momento essencial na ruptura face a uma existência inautêntica e adormecida (a existência estética). Assim, a ironia

introduz a dúvida no homem como existente finito. A subjectividade irónica kierkegaardiana, através da sua função «mediativa», de exercício como ironia «dominada», proporciona ao existente *saltar* para um novo estágio – o estágio ético. Aliás, o conceito de ironia, na perspectiva kierkegaardiana, funciona como uma «crítica» implícita ao estágio estético e que por isso, consegue substituir a ordem estética por uma nova ordem: a ordem própria da esfera ética. Já no concerne à questão do humor, Kierkegaard defende que esta categoria contém «um cepticismo muito mais profundo» em relação ao conceito de ironia, e que toda a actividade humorística se relaciona com a antiga proposição: *credo quia absurdum*. Contudo, sem o conceito existencial do humor é impossível o indivíduo alcançar o estágio fundamental, ou seja, o estágio religioso, porque é precisamente o humor que garante a ultrapassagem do ético para a vivência *perante Deus* (ultrapassagem mas não só, como veremos...).

Algumas dificuldades foram surgindo com o desenrolar deste nosso trabalho. Desde logo, foi impossível da nossa parte estudar a obra de Kierkegaard na língua original e por tal motivo recorreremos a traduções (fundamentalmente francesas), o que, como se sabe, acarreta óbvios problemas. Como já referimos, todo o pensamento kierkegaardiano é de ordem biográfica e por isso alguns aspectos puramente teóricos encontram-se num emaranhado de considerações que às vezes tornam difícil decantar esses mesmos aspectos e outros tantos tornam difícil o seu reconhecimento. Por outro lado, no que respeita particularmente à categoria do humor, Kierkegaard nunca forneceu acerca dela uma clara e unívoca definição. Por isso é importante sublinhar, desde já, que faremos da referida categoria uma interpretação um tanto conjectural, embora a tenhamos por pertinente.

INTRODUÇÃO

«Não tive forças para me manter uma testemunha da verdade que se condena à morte por ela. As disposições da minha natureza também não me levaram a isso. Tornei-me um poeta e um pensador; para isso nasci». (Kierkegaard, *Diário*, 25 de Abril de 1849, in Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, p. 145)

Abordar a origem do pensamento existencial de Sören Kierkegaard equivale a uma abordagem plural e discutível, porque, realmente, todo o seu pensamento tem uma única origem - a realidade existencial de Sören Kierkegaard. Por isso, neste nosso trabalho entendemos, desde logo, que ao analisar os textos kierkegaardianos, estamos a analisar também a personalidade concreta de Kierkegaard, o indivíduo que já era antes de se decidir a ser unicamente «Indivíduo». O pensador dinamarquês foi aquele existente que tomou a tarefa da edificação do *eu* como tema central da sua obra. Assim, conhecer o pensamento kierkegaardiano é o mesmo que conhecer o próprio Kierkegaard, porque ele constrói a sua filosofia como uma recuperação da sua vida mediante o seu pensamento, de modo que conhecimento e existência caminham indissolivelmente unidos. A sua filosofia é, pois, biografia, fruto da sua experiência pessoal – toda a sua vida foi posta ao serviço do seu pensamento.

Basicamente, Kierkegaard viveu autenticamente: toda a sua vida foi um conjunto de acontecimentos marcantes e decisivos, dramáticos e extremos, entre os quais destacamos a sua relação com o pai, o seu amor por Régine e ainda o seu relacionamento face à sociedade que o rodeava (ver Apêndice). Para além disto, é importante referir que toda a sua vida foi um diálogo contínuo com Deus, e esse foi o seu sublime destino. Devido a isto entende-se a sua preocupação em defender que cada existente, desde o início da sua vida, tem de defender a singularidade da sua pessoa – deve encontrar o seu projecto existencial. Aquele que não encontra o projecto da sua existência sofre, portanto, um extravió que nunca poderá sanar. Mas Kierkegaard encontrou o seu caminho – um caminho rico em obstáculos, um caminho estreito e difícil;

PRIMEIRA PARTE

Os saltos qualitativos.

1.1- O primado da existência: o eu como edificação.

«A filosofia é um produto humano de cada filósofo, e cada filósofo é um homem de carne e osso, que se dirige a outros homens de carne e osso como ele. E, faça o que quiser, filosofa, não somente com a razão, mas também com a vontade, com o sentimento, com a carne e com os ossos, com toda a alma e com todo o corpo».
(Miguel De Unamuno, *Do Sentimento Trágico da Vida*, p. 27)

Sören Kierkegaard tem como missão, e por isso é considerado um pensador da subjectividade, ensinar os homens a serem verdadeiramente homens. Para tal é necessário que estes recordem que a existência não é objectivável. A subjectividade é o carácter essencial da existência e, por isso, ela está para além do saber, é irreductível a uma noção, refractária a qualquer tentativa de conceptualização.

Não admitindo que a análise existencial possa conduzir a uma verdade universal, Kierkegaard defende que tudo pode ser reduzido a uma experiência, a qual não é comunicável (pelo menos duma forma directa) nem universalizável. Trata-se antes de um contacto inteiramente pessoal com o absoluto do ser, de uma consciência vivente do «instante eterno». Por isto, o homem que Kierkegaard apresenta não é o homem idealizado, mas antes um homem concreto, o homem que nasce, cresce, hesita, escolhe, sofre, desespera, *salta*, morre. É o homem que vive, é o «homem de carne e osso» de Unamuno¹.

Já na sua juventude, Kierkegaard recusa-se a considerar a sua existência, a sua relação com os outros (especialmente com a sua eterna amada Régine Olsen

¹ Miguel De Unamuno, *Do Sentimento Trágico da Vida*, (1912), tr. Maria do Carmo Silva, Coimbra, Quarteto, 2001, pp. 7-21.

e o seu pai, entre outros) ou principalmente a sua relação pessoal com Deus, como momentos essenciais do movimento dialéctico da Ideia à boa maneira hegeliana. A realidade não é de modo algum para Kierkegaard o movimento contínuo de existentes particulares considerados como um processo único real, mas sim a existência na sua qualidade irreduzível de existência, em especial a existência humana sempre relacionada com as suas explicações. Portanto, a existência humana assumindo-se como irreduzível e incomensurável constitui o ponto central da problemática do pensador dinamarquês. Ela é compreendida desta forma: a existência humana é existência na presença de Deus e Deus é presença absoluta. Ao contrário das filosofias idealistas, como a de Hegel, Kierkegaard recusa-se a acreditar que a existência humana possa ser mediada ou superada por uma existência funcional em relação à dialéctica da História, da Sociedade, do Estado e de Deus. Ele crê, então, numa transcendência em detrimento duma realidade imanente própria do idealismo.

Neste contexto, Hegel cometeu o erro ao pretender encontrar respostas objectivas para tudo o que se situava em seu redor. Ora, em vez de querer apreender uma verdade objectiva, universal, Kierkegaard dirá que a verdade é subjectiva, particular. Portanto, existir objectivamente, ou melhor, ser na categoria do objectivo, já não é existir, é ser distraído da existência. A verdade objectiva equivale à morte da existência. Por isso, o saber enquanto sabedoria reflexiva não é tudo no homem nem o fundamento da totalidade dos acontecimentos; anterior a esse grau de saber está a existência real, aquela existência concreta, atormentada com presenças várias, por vezes contraditórias. Assim, o pensamento é o projecto da existência humana e esta existência apresenta-se como algo mais profundo, mais original, a partir do qual o existente pensa e age. O homem deixa de ser visto como um mero espectador da realidade que o circunda e, à semelhança das filosofias marxistas², ele passa a ser interpelado no sentido de agir.

² Não é uma coincidência a coexistência histórica e o nascimento simultâneo do «existencialismo» e do marxismo. Tanto uma corrente como outra recusam o homem como contemplador, como espectador. O «existencialismo» e o marxismo fazem um apelo a uma existência séria onde, pelo menos em certo sentido, o agir é muito mais importante do que conhecer, apesar de existir uma profunda diferença entre estas duas correntes filosóficas.

É o apelo a uma existência séria. O que entende Kierkegaard por uma existência séria ou uma existência verdadeira? Antes de mais, Kierkegaard defende que a existência é uma experiência constante de irredutíveis limites, pensados como obstáculos que constituem essa mesma existência. A existência humana é sempre uma existência-para-Deus.

Kierkegaard insistiu ao longo da sua obra que cada existente deveria não só colocar esta questão como também fazer da sua própria vida a sua própria resposta subjectiva. Mas será que todos os existentes conseguem responder positivamente a esta tarefa? Será que todos serão capazes de aceitar o projecto do seu eu? Todos conseguirão viver *perante Deus*? Para uma melhor compreensão desta missão pertencente ao existente é necessário distinguir três tipos fundamentais³. Em primeiro lugar podemos falar do existente no sentido geral (normal): trata-se daquele existente que vive de acordo com uma ordem já estabelecida – o seu compromisso com a vida passa unicamente por alcançar os seus fins dentro desta harmonia (aparente). Em segundo apresenta-se-nos o existente que, por reflexão, quer compreender os acontecimentos que permitem explicar essa harmonia em que a generalidade dos existentes vivem. Este tipo de existente tenta perceber todo o conjunto de tradições em que a sociedade está envolvida; sai da generalidade para assumir-se como um indivíduo com responsabilidade. É a este existente que Kierkegaard designa por Indivíduo. Por último, encontramos o existente de Excepção, aquele que é o Extraordinário: é o existente que, de acordo com a sua vontade, é eleito por Deus no sentido de cumprir uma missão.

Tanto o Indivíduo como o Extraordinário são casos raros no mundo. Estes são aqueles que entendem o seu eu como edificação, tratam a sua existência como uma tarefa. Em relação ao que foi dito anteriormente, concentremo-nos, primeiramente, na natureza deste Extraordinário ou Excepcional. O existente deste tipo tem uma única preocupação: a sua instrução religiosa (para poder viver *perante Deus*). Por isso, tem muito cuidado com a sua interioridade, ou seja, vive de costas voltadas para os outros; vive somente consigo, com a sua

interioridade, com o seu eu, porque só assim poderá receber a mensagem divina. Com toda a humildade que um ser finito deve ter, serve Deus, para além de ter uma consciência plena de que é precisamente isto que constitui a sua tarefa. Sabe e reconhece que a sociedade tanto ao nível institucional como social nada lhe pode oferecer, no sentido de um enriquecimento interior. Assim, será fácil compreender a grande distância entre o existente Extraordinário ou Excepcional e o seu tempo, porque este afastamento é o mesmo que existe entre o eterno e o temporal; o extraordinário é o mensageiro do eterno, mas fá-lo no instante visto que é um ser finito e temporal⁴. Isto provoca, sem dúvida alguma, uma grande instabilidade que pode levá-lo à demência. Mas há algo que não deixa este existente *autêntico* (o Excepcional) cair em tal sorte: a fé.

Vejamos o que Kierkegaard considera a este respeito:

«Aquilo a que chamo propriamente humano é a paixão, através da qual cada geração compreende inteiramente a outra e se compreende a si própria. Assim, no que respeita ao amor, nenhuma geração apreenderá a amar com outra, nenhuma começa senão no princípio, nenhuma geração ulterior tem tarefa mais breve que a precedente; e se não quer, como as anteriores, contentar-se em amar, e deseja ir mais longe, não passou de vãs e censuráveis palavras. Mas a mais alta paixão do homem é a fé, e nenhuma geração começa aqui em ponto diferente da anterior, cada uma recomeça de novo; a geração seguinte não vai mais longe que a precedente, se foi fiel à sua obra e não a abandonou»⁵.

Ora, o verdadeiro existente Extraordinário não tem necessidade de se apoiar em algo exterior: ele vive constantemente devoto a Deus. Pode contar com um único apoio possível e indispensável – a fé –, porque ela é o mais alto *pathos* humano. No entanto, Deus é o desconhecido, a única ideia de diferente que o existente conhece.

³ Cf. Manuel Suances Marcos, *Soren Kierkegaard*, Tomo I: *Vida de un Filósofo Atormentado*, Madrid, Universidad Nacional De Educación A Distancia, 1997, p. 121.

⁴ Kierkegaard considera a categoria do *instante* como uma síntese de temporalidade e eternidade.

⁵ Kierkegaard, *Temor e Tremor*, (1843), tr. Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, (3ª Edição), p. 148.

Ele é o único limite – é o absolutamente diferente. Mas esta diferença não é algo que todos os existentes possam apreender. Kierkegaard considera que tudo depende daquele *instante* em que o existente encontra o *mestre divino*. Contudo, nem todos os existentes conseguem alcançar tal encontro, porque não estão preparados para uma situação como esta. Não é o caso do Extraordinário – ele está apto para num *instante* receber o mestre divino. Mas a resposta do discípulo, ou seja, do existente, é também de extrema relevância: tudo depende dele (do existente), da resposta que oferece ao convite do *mestre*, assim como aconteceu outrora com Nicodemos.

Kierkegaard trata esta questão na sua obra *Migalhas Filosóficas*, onde começando pela questão socrática da possibilidade do ensino e da aprendizagem da virtude, substitui esta última ideia pelo equivalente conceito existencial, isto é, pelo conceito de *verdade*. Para além disto, ele procura reconstruir, duma forma sintética, a reflexão platónica acerca da reminiscência, com a tese de Sócrates de que o homem já está na verdade e a verdade está no homem. Neste modelo, encontramos uma simetria entre o mestre e o discípulo, sendo, por isso mesmo, desvalorizado o papel do instante que passaria a ser apenas a ocasião. Ora, como alternativa ao paradigma da reminiscência, o pensador dinamarquês vai edificar um novo projecto: Deus e o homem são radicalmente diferentes devido à questão do pecado – o homem é essencialmente um ser pecador. Contudo, Deus veio ao mundo como salvador, trazendo consigo a condição da verdade assim como a ideia simples mas fundamental de igualdade. Deus rebaixou-se à figura de um humilde servo e, com tal atitude, conseguiu a eternização da história e a historicização da eternidade.

Deus criou a condição para que os existentes possam receber a verdade. Apesar disto, poucos serão aqueles que conseguirão chegar até aí. Só os Extraordinários ou os existentes de tipo Excepcional estão preparados para conviver com a verdade divina.

Assim, Kierkegaard pretendeu mostrar analiticamente que não devemos aceitar o seu modelo considerando as categorias filosóficas gregas, porque existe algo a que estas categorias escapam: o “paradoxo”⁶.

Enquanto que o existente é um ser pecador, culpado, é a não verdade, Deus representa justamente o contrário. Então, segundo Kierkegaard estamos na presença de um “paradoxo” que tem uma dupla natureza: por um lado, (a vertente negativa) a diferença absoluta entre existente e Deus reside no facto de todos os existentes conterem um traço que os caracteriza fundamentalmente – são seres pecadores; por outro lado, (a vertente positiva) é possível abolir esta grande diferença absoluta na igualdade absoluta.

O existente só consegue abolir esta grande diferença através da experiência absoluta: *viver perante Deus*. Só que este tipo de vivência é, com efeito, paradoxal, porque o eterno, condição fundamental do existente que deseja atingir a subjectividade absoluta, torna-se por si histórico e temporal. A transcendência, à qual o existente está ligado e contra a qual, simultaneamente, choca porque existe, é sempre a do *paradoxo absoluto*, que é o Homem – Deus, ou seja, Cristo. É na relação Cristo/existente que o existente se completa e alcança a felicidade⁷.

Portanto, fé e paradoxo estão intimamente ligados, porque a fé é a condição essencial que o paradoxo traz consigo. A fé é tão paradoxal quanto o paradoxo: «a própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para

⁶ O maior paradoxo do pensamento é o existente descobrir que ele não pode pensar tudo o que anseia. É o caso da existência de Deus. Segundo Kierkegaard o existente não deve tentar provar a existência de Deus já que se partiria de um pressuposto duvidoso e então esse pressuposto não seria um verdadeiro pressuposto. Nunca deveremos proceder desta forma: a conclusão não deve terminar na existência. Deve-se retirar as conclusões a partir da existência (aproximação ao pensamento de Schelling). Portanto, só se pode provar a existência de Deus através das obras contempladas idealmente. Assim, o desconhecido, ou seja, Deus existe certamente, mas como é desconhecido é nesta medida inexistente. É o paradoxo com que o existente tem que viver. Cf. Kierkegaard, *Les Miettes Philosophiques*, (1844), tr. Paul Petit, Paris, Éditions Du Seil, 1967, pp. 79-90.

⁷ Kierkegaard considera que é através da consciência paradoxal que o existente realiza, com a intensidade da paixão, a plenitude da interioridade. Portanto, verifica-se uma confluência singular entre objectividade e subjectividade: o *contacto* com o transcendente faz com o existente atinja e viva ao mesmo tempo o seu próprio absoluto. Eis o mistério do viver *perante Deus*, ou mais correctamente, como se exprime o nosso autor, o mistério do *perante-Cristo*.

a fé»⁸. Então, como é que o existente que está situado num tempo, num instante, recebe a fé que está inevitavelmente relacionada com o eterno?

Deus criou a condição para que o existente receba a fé tal como criou a condição para que ele encontre a verdade. Ou melhor, «ela (contemporaneidade) torna-se ocasião para que o contemporâneo enquanto não-verdade receba de Deus a condição, e então contemple o esplendor aos olhos da fé»⁹. O existente acredita, confia no seu Deus pessoal, crê, e daqui resulta a fé que não é mais do que acreditar naquilo que não se vê. Ela é um acto de liberdade, uma expressão de vontade. Assim, o existente quando alcança a fé não chega a uma conclusão, mas antes a uma decisão e, por este facto, qualquer tipo de dúvida é excluída (esta exclusão é realizada pela vontade, nada tem a ver com um processo de conhecimento). Fé e dúvida são, por isso, paixões opostas.

Kierkegaard acredita que o existente só recebe a formação absoluta e infinitamente possível se esse mesmo existente tiver fé; ela é a certeza interior que antecipa a infinitude. O Extraordinário, o Excepcional é aquele tipo de existente que acredita, acredita indubitavelmente sem nunca hesitar – é o caso paradigmático de Abraão. Só o Excepcional, o Extraordinário pode *viver perante Deus*.

Mesmo assim é curioso notar que o Extraordinário sente-se inferior aos outros existentes. Esta *inferioridade* vem da sua consciência de ser pecador. O sentimento de responsabilidade que este existente tem atormenta constantemente a sua existência melancólica.

Em síntese, o Excepcional recebe em primeiro lugar uma revelação, guarda-a para si e em silêncio como um tesouro raro e precioso; sente-se pecador pela grande diferença que o separa de Deus, ele é o fiel instrumento ao serviço da Providência divina. A autenticidade da sua missão resume-se à dor e ao sofrimento que sente, porque nem sequer pode reconhecer quem é, inclusive não conhece o seu papel na sociedade. Por isto, muitas vezes é considerado um louco, uma *excepção*: um *Extraordinário*.

⁸ Kierkegaard, *Les Miettes Philosophiques*, pp. 115-116.

⁹ Kierkegaard, op. cit., p. 121.

Quem poderá ser um existente deste tipo? São todos aqueles que recebem uma revelação, um *convite* expresso por parte de Deus, por exemplo, os apóstolos e os profetas.

Concentremo-nos, agora, na noção de Indivíduo:

«Há uma concepção da vida segundo a qual onde a multidão está, está também a verdade; a verdade está na necessidade de ter por ela a multidão. Mas há ainda outra; para ela, por toda a parte onde se encontra a multidão, também lá se encontra a mentira, de tal modo que – para levar, por um instante, a questão ao extremo – se todos os Indivíduos determinassem, cada um separadamente e em silêncio, a verdade, não obstante, se se reunissem em multidão (que assumiria então um significado *decisivo* qualquer, pelo voto, pela algazarra, pelo falar), imediatamente se teria a mentira. Porque “a multidão” é a mentira. A palavra do apóstolo Paulo tem um valor eterno, divino, cristão: “Um único atinge a meta”; e o seu valor não lhe vem da comparação, em que entraram também “os outros”»¹⁰.

Depreende-se daqui que cada existente deve tentar ser único, exclusivo, e assim contará com o apoio de Deus.

É assim que vive o Indivíduo: exilado. Assim, cada existente deve tornar-se um ser único e singular – eis a tarefa deste tipo de existente. Só que poucos atingirão esta meta, porque só aqueles que encaram o seu *eu* como um projecto de individualidade alcançarão este objectivo fundamental.

A sociedade em que cada um de nós está inserido está longe da verdade, entenda-se aqui, a verdade eterna. Ora, aquele que tem a pretensão de se tornar testemunha desta verdade deve, consciente do temor a Deus, comprometer-se, responsabilizar-se individualmente, com o fim de se tornar um Indivíduo. Porque será que a verdade só pode ser entendida individualmente? Só a verdade pessoal é definida como verdade eterna? A verdade eterna está ao alcance de todos ou só de alguns? A verdade entendida individualmente é, sem dúvida alguma, a verdade eterna porque só esta é transmitida aos existentes sob o olhar

¹⁰ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, (1859), tr. João Gama, Lisboa, Ed. 70, 1986, p. 97.

atento de Deus. Por isso, o Indivíduo recebe-a pelo auxílio de Deus, porque Deus é o intermediário de tal verdade. Assim, Deus é a verdade e o seu intermediário ao mesmo tempo: ele cria a condição para que o Indivíduo a receba: «ao discípulo Deus deu-lhe a condição para ver, e abriu-lhe os olhos da fé»¹¹.

Kierkegaard defende que todos os homens que têm como tarefa a edificação do seu *eu*, isto é, cujo único objectivo é tornar-se um ser único, independentemente da época em que se encontram, conseguem receber a condição de Deus para alcançar essa verdade eterna, a verdade de Deus que só é alcançada individualmente¹². Por tudo isto, honrar absolutamente todo o Indivíduo (considerado isoladamente) é praticar a verdade, «é temer a Deus e amar (o próximo)»¹³.

A par disto, é importante ressaltar a importância que o nosso autor conferiu à noção de Indivíduo ligada ao cristianismo. Vejamos as suas considerações acerca deste assunto:

«O Indivíduo: é a categoria do espírito, do despertar do espírito, tão oposta quanto possível à política. A recompensa terrestre, o poder, a glória, etc., não se encontram ligadas ao seu uso correcto; porque, ainda que utilizada no interesse da ordem estabelecida, a interioridade não interessa ao mundo; e menos ainda quando dela se faz um uso catastrófico; pois, suportar sacrifícios, ser sacrificado, o que decorre necessariamente da sua recusa de passar por um poder material, tudo isso não interessa ao mundo. “o Indivíduo”: é a categoria cristã decisiva; e sê-lo-á para o futuro do cristianismo. (...) Por isso, os homens devem tornar-se Indivíduos para receber a impressão cristã (...); o Indivíduo, cada Indivíduo, deve evitar discutir com Deus acerca da questão de saber qual dos dois tem o direito de propriedade sobre o cristianismo, incondicionalmente e até ao menor jota»¹⁴.

¹¹ Kierkegaard, *Les Miettes Philosophiques*, p. 115.

¹² A este propósito é importante considerar as palavras de Kierkegaard: «Se o crente é o crente e este é o que conhece Deus por ter recebido do próprio Deus a condição, então o pósterio tem de ter recebido do próprio Deus a condição, exactamente no mesmo sentido, e não pode receber em segunda mão – dado que, se assim fosse, a segunda mão teria de ser do próprio Deus – e neste caso não se usaria o termo de segunda mão» (op. cit., pp. 119-120).

¹³ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 101.

¹⁴ Kierkegaard, op. cit., pp. 111-112.

Sem a categoria do Indivíduo, o panteísmo triunfa incondicionalmente, porque só esta categoria é capaz de suportar as confusões geradas pelo panteísmo. O Indivíduo deve ser, por isto, o ponto para receber a impressão cristã. O panteísmo confunde a voz do povo com a voz divina. Somente o Indivíduo pode escutar a voz de Deus (para não referirmos o existente de tipo Extraordinário, porque trata-se de uma existência pouco comum devido à sua natureza excepcional), porque nessa solidão, nessa vivência que respeita Deus, garante a produção da obediência.

Assim, esta categoria – Indivíduo – é uma tarefa que o existente pode ou não cumprir, sabendo de antemão que será muito mais feliz se a realizar. O Indivíduo é, portanto, «uma aptidão, uma arte, uma tarefa ética e uma arte cujo exercício poderia, em certas épocas, exigir a vida do operador»¹⁵.

Depois de considerarmos estes dois tipos de vida fundamentais, temos, agora, como objectivo esclarecer o sentido «habitual», «normal», do existente. Os existentes que se encontram neste patamar não têm nenhuma preocupação fundamental. Por isso, vivem de acordo com a sociedade em que se encontram inseridos sem nunca questionar ou até mesmo duvidar dos acontecimentos, sejam estes comuns ou extraordinários. Vivem, segundo Kierkegaard, numa harmonia aparente, num mundo de ilusões, sem pretenderem alcançar qualquer espécie de objectivo. A autenticidade deste tipo de vivência está garantida através da sua simplicidade, mas o seu maior defeito é a ignorância. Este existente «normal» ignora o valor do seu *eu*. O existente deste tipo valoriza toda a exterioridade em detrimento da interioridade e somente um processo de amadurecimento interior o fará reconhecer o seu verdadeiro interior, ou seja, o valor eterno do seu próprio *eu*.

Cumpre-nos agora colocar a seguinte questão: em que tipo de existência poderemos encontrar Sören Kierkegaard? Kierkegaard será um existente «habitual» ou «normal», um exilado ou único, ou antes ainda, um *Extraordinário*?

¹⁵ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 113.

Em nossa opinião Kierkegaard pode ser considerado como um Indivíduo exilado e único. Exilado perante o cristianismo que vigorava no seu tempo, porque considerava *este tipo* de cristianismo «uma caricatura do verdadeiro cristianismo» ou também «um imenso conjunto de erros e ilusões onde se mistura uma reduzida e fraca dose de cristianismo»¹⁶. Exilado perante a sociedade onde estava *inserido* que o via como uma figura estranha, mais próxima de um louco do que um existente comum. Enfim, exilado desde sempre¹⁷. Kierkegaard aceitou este tipo de vivência, *escolheu* esta forma de viver e foi isto que lhe permitiu traçar todo o seu magnífico pensamento, essencialmente existencial. Sören Kierkegaard triunfou e viveu verdadeiramente, porque triunfar é vencer no sentido do infinito, o que, no sentido do finito, significa sofrer:

«Nos dois períodos da imediatez (a infância e a juventude), provi-me por necessidade de um certo sucedâneo com a flexibilidade própria da reflexão e até, mal informado do que me tocou em sorte, suportei a dor de não ser como os outros; naturalmente, teria dado tudo, na juventude, para o ser, ainda que fosse só por um momento. Um espírito pode perfeitamente habituar-se a não ser como os outros, e está aí justamente, do ponto de vista negativo, a determinação do espírito; mas a infância e a juventude referem-se às categorias de género, de espécie, e é por isso que, nestas idades, o maior tormento consiste em não ser como os outros ou, como foi o meu caso, em começar por um singular contra-senso, no ponto onde acabam alguns em cada geração: a maioria, que apenas conhecem na sua vida os momentos da síntese do corpo e da alma, nunca chegam à determinação do espírito»¹⁸.

A verdadeira determinação do espírito é a eternidade e só Indivíduos exilados (para não referirmos também os Extraordinários) alcançam este pensamento eterno. O *poeta do religioso* tratou a sua própria vida como uma tarefa

¹⁶ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 73.

¹⁷ Consideremos, a este propósito, as palavras kierkegaardianas: «(...) submetido, desde infância, a uma severa educação onde se me observava que a verdade está votada ao sofrimento, à troça, ao insulto, e dedicando todos os dias um certo tempo à oração e à meditação, era, a meus olhos, um penitente» (op. cit., p. 56).

¹⁸ Kierkegaard, op. cit., pp. 75-76.

existencial, apesar de se considerar, apenas, um humorista¹⁹. Kierkegaard afirma na sua obra *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, que chegou, inequivocamente, à actividade humorística e, que de forma alguma, deve ser apontado como um homem religioso. Apesar do seu objectivo ser o de tornar-se cristão, podemos concluir das suas palavras que, o pensador dinamarquês ficou-se, nos diferentes estádios existenciais, pela categoria do humor, ou seja, pela «zona limite» entre o estágio ético e o estágio religioso.

1.2-Os estádios existenciais

«Os três estádios – estético, ético, religioso – não se desenvolvem através de um movimento contínuo». (Rémy Hebding, *Kierkegaard*, p. 71)

Não sendo meras etapas do pensamento kierkegaardiano, os estádios existenciais correspondem a categorias que consideram diversas figuras da consciência, ou seja, possibilidades que se encontram abertas ao existente. Os estádios da vida representam, por isso, tipos de vida fundamentais de uma existência que contém uma norma própria que regula a sua sucessão. Não há qualquer tipo de continuidade entre os diferentes estádios, porque cada um deles representa uma esfera, «...esfera de vida independente, um estado definitivo e isolado»²⁰.

O existente tem por isso três possibilidades de vida que se ordenam em três esferas diferentes, a saber: o estágio estético, o estágio ético e o estágio religioso. Apesar da descontinuidade existente entre os estádios, há algo de constante em todos eles: a norma que regula a sua ordem. Esta norma que regula cada estágio é entendida como paixão²¹ que funciona como motor que

¹⁹ Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, (1846), tr. Paul Petit, Paris, Gallimard, p. 345.

²⁰ Régis Jolivet, *As Doutrinas Existenciais*, tr. António De Queirós Vasconcelos e Lencastre, Porto, Liv. Tavares Martins, 1957, (8º volume), p. 42.

²¹ Fazemos referência ao conceito de paixão entendido neste contexto como paixão ideal que se encontra ao serviço de um valor absoluto, ou seja, a paixão como amor que se enobrece na vida cristã. Salientamos que este processo da paixão enquanto movimento de interiorização atinge o seu auge na fé.

intensifica a interioridade. Contudo, este movimento que tem como finalidade atingir a máxima interiorização não se assemelha, de forma alguma, à dialética hegeliana. Trata-se de um devir descontínuo marcado por crises e saltos qualitativos. Falamos em crise quando o existente encontra as deficiências do estágio em que vive e sente um impulso para o *salto*. Aqui levanta-se uma questão de extrema importância em todo o pensamento kierkegaardiano: o que se entende por *salto*? Qual o significado deste conceito? Kierkegaard compreende que sempre que o existente *salta*, *salta* qualitativamente²². O existente ao decidir *saltar* arrisca-se; arrisca a sua existência. No entanto, é necessário correr este risco a fim de alcançar uma verdadeira existência, porque «recusar o risco é recusar a verdade»²³. A opção é o sinal distintivo da existência: existir é opção. Ora, o existente ou opta saltar ou fica eternamente num estágio que lhe oferece algo, mas nunca o melhor – a verdade existencial. Kierkegaard esclarece que não se trata de uma opção arbitrária. Aqui, o conceito de liberdade não equivale ao acaso ou a um simples lançamento de dados. A característica própria do existente está em sentir-se obrigado a formular uma opção livre. Portanto, a escolha é simultaneamente necessária e livre:

«(...) Necessária e livre, mas com sentidos diferentes: necessária, no sentido de obrigatória, e livre como não sendo constrangida. Ora, qual será, então, a necessidade, ou a obrigação absoluta, que determina a opção que temos de fazer? Responde Kierkegaard: *o eu deve absolutamente escolher e escolher-se conforme o que nele há de infinito e de eterno*»²⁴.

Assim, o existente quando salta encontra uma nova possibilidade, uma outra possibilidade de vida, uma possibilidade que lhe permitirá uma

²² Kierkegaard acerca desta temática faz uma analogia bastante interessante entre o existente e o artista de circo; o existente quando decide *saltar*, corre um risco mas salta em qualidade, ou seja, escolhe-se. Ao passo que o artista de circo nos dias de festa tem de executar, a todo o instante, uma cambalhota revirando-se no seu contrário (Cf. Kierkegaard, *Les Miettes Philosophiques*, p. 31).

²³ Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas*, p. 48.

²⁴ Régis Jolivet, op. cit., p. 52.

redescoberta do seu *eu*. Este salto implica sempre o rompimento com o estágio anterior. É uma outra escolha, uma outra possibilidade.

Enfim, Kierkegaard defende uma dialéctica qualitativa feita de saltos, de «passagens introduzidas por um acto humano livre e não por um movimento necessário»²⁵. O existente deve ter como objectivo a edificação do seu *eu*, e para isso é necessário escolher, porque só assim está a escolher-se. Essa escolha implica sempre uma salto qualitativo.

Estádio Estético

«D. João: (...) Então apareci eu, D. João, com a sensualidade que todos conhecem, e que se atira numa luta de vida ou de morte contra o espírito. D. João é a expressão do demoníaco definindo como sensual. Esse rapaz exagera, e o exagero é que é a expressão do demoníaco. Eu nunca exagerei. Limitei-me a amar todas as mulheres, a enganar todas as mulheres, a abandoná-las antes de as aborrecer».

(Agustina Bessa-Luís, *Estados Eróticos Imediatos de Søren Kierkegaard*, p. 32)

A primeira realidade que Kierkegaard encontra é aquilo que ele designa por estágio estético. Os existentes que escolhem o ponto de vista estético vivem, fundamentalmente, para si próprios. É obvio que isso não implica, necessariamente, uma atitude de superficialidade em relação à vida. Num nível mais incipiente, podemos considerar que o existente que vive no estágio estético não controla, de maneira alguma, a sua existência. Vive no momento e para o momento, motivado pelo prazer. Aquilo que comanda o esteta, na sua busca constante do prazer, é o desejo que se manifesta claramente no desejo erótico.

Assim, a vida deste existente pode ser contraditória, desprovida de estabilidade e de certeza. Mesmo ao nível mais calculista, a vida estética nunca deixa de ser somente experimental. Apenas se segue um certo prazer enquanto este se apresenta como atraente. Devido a isto, não se verifica qualquer tipo de unidade neste contexto, porque o prazer só pode oferecer ao esteta uma unidade ilusória. Este estágio apenas oferece uma variedade que permite ao esteta seguir

o seu imperativo categórico: «Goza!»²⁶. É precisamente isto que faz D. Juan, figura emblemática deste estádio, que representa o *Eros*. Este primeiro estádio é definido por um certo atributo: a sedução. Portanto, o esteta é aquele que frui as coisas sem comprometer a sua vida, tendo o prazer como o único *telos* da sua acção. A sua preocupação fica limitada à procura de sucessivas sensações, à satisfação da sua sensibilidade. Ele conhece, por tudo isto, somente a imediatidade. Retenhamos as considerações de Pierre Mesnard sobre esta questão:

«Mas à medida que se afasta no coração de Kierkegaard a esperança de um donjuanismo pessoal e a possibilidade de uma vida erótica normal, a crítica do estádio estético não pára de se manifestar»²⁷.

A crítica kierkegaardiana ao estádio estético está muito bem patenteada no seu famoso diálogo, *O Banquete*. As diferentes personagens que compõem esta obra esforçam-se por depreciar as pretensões excessivas do erotismo estético. Então, quais serão as deficiências deste estádio?

A insuficiência do ponto de vista do estádio estético é algo de básico. Isto acontece nesta primeira fase considerada por Kierkegaard, porque tudo o que acontece aqui depende do mundo exterior – tudo o que acontece não tem uma correspondência a uma necessidade. É antes um conjunto de acidentes que marcam o existente de uma forma contingente. Assim, o tipo de existência que se desenvolve neste estádio, para além de não instaurar uma interioridade consigo mesma (fundamental segundo os moldes traçados pelo nosso pensador), é passiva face ao exterior e desprovida de qualquer grau de liberdade.

A atitude estética depende de coisas que se mantêm, em última análise, para lá do controle da própria vontade individual, tais como o poder, os bens materiais, amizade ou mesmo o amor.

²⁵ Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1987, p. 151.

²⁶ Kierkegaard, *O Banquete*, (1845), tr. Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1997, (5ª edição), p. 120.

²⁷ Pierre Mesnard, *Kierkegaard*, tr. Rosa Carreira, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 25.

A existência estética é uma existência fracassada, estéril, porque para ela o instante é tudo, o que essencialmente equivale a dizer que é nada. Se o instante só adquire sentido enquanto inclui o eterno e se o esteta abstrai o eterno, logo, a vontade de viver no instante é uma ilusão, porque a sua vida vai confluir no nada. No instante, ou melhor, no *instante estético*, as emoções sentidas têm apenas um carácter superficial e passageiro.

Apesar de ser aparentemente feliz, o esteta é o mais infeliz: está votado ao desespero. Este desespero²⁸ (que analisaremos mais adiante) pode ser reprimido ou ignorado, ou pode até ser completamente esquecido através de um tipo de vivência própria de uma respeitável existência burguesa. O existente pode, aliás, considerar esse mesmo desespero o significado da sua vida – eis o existente que percebe e percebe-se numa tarefa. Contudo, Kierkegaard considera que o esteta está envolto por um *sedutor fatalismo* e não consegue perspectivar nada mais do que esse estado lhe oferece. Ao aceitar isto, o existente renuncia a algo de primordial e vital, algo que é central à própria noção de existência. Renuncia, também, à possibilidade da verdade. Tal como o herói trágico que encontra consolo na ideia que está “predestinado por natureza”, o esteta considera que nada pode contribuir para uma mudança no seu futuro; acredita que a lei do destino é mais forte. Por isto, interpreta o seu desespero como algo que anuncia o seu destino e a única coisa que pode fazer é resignar-se tal como um herói trágico. Orgulha-se, aliás, do seu desespero “heróico”. Mas, ao aceitar que o projecto existencial já se encontra de antemão destinado, renuncia-se à responsabilidade de realizar o projecto individual por onde devem passar todos os existentes.

Kierkegaard é bastante eficaz a detectar os subterfúgios desta ilusão estética, a saber:

²⁸ Para Kierkegaard a categoria do desespero é fundamental, como veremos já a diante. Como sublinhou Maria José Cantista «Na Raiz do Sofrimento: Uma fenomenologia do Dom», in *A Dor e Sofrimento*, (Cor. Maria José Cantista), Porto, Campo das Letras, 2001, p. 288), em Kierkegaard só é possível o existente desesperar porque contém em si a eternidade.

- a) O esteta, ao visar o imediato, perde-se em sucessivas sensações e o imediato acaba sempre por se lhe escapar;
- b) O exagero na procura do prazer resulta na negação de si mesmo, ou melhor, perde o presente na angústia de o perder;
- c) Acaba na apatia e na solidão, porque a temporalidade é a sua ruína. A ânsia do presente leva este tipo de existente a viver no passado, a viver das recordações;
- d) Constantemente transforma a realidade, ou seja, a realidade é dissolvida em possibilidade.

No fundo é um tipo de existência de fantasia²⁹. O existente não possui a sua vida, a sua realidade - vive no sonho estético. A porta da esperança está fechada para o esteta e aquilo que lhe resta são tristezas e melancolia.

Contudo, se o esteta desejar, ou, em termos kierkegaardianos, *se quiser profunda e sinceramente* sair deste abismo, terá de escolher o projecto existencial, isto é, o projecto da edificação do seu próprio *eu*. O esteta coloca-se perante a alternativa. Perante a alternativa ética.

Estádio Ético

«Quando o ético realizou a sua tarefa conseguiu vir a ser o homem único, quer dizer, ninguém é como ele e ao mesmo tempo tornou-se o homem geral. Ser o homem único não é, em si, um estado tão superior...mas sê-lo de tal modo sendo ao mesmo tempo o geral, tal é a verdadeira arte da vida». (Kierkegaard, *A Alternativa*, p. 573)

O existente depois de efectuar o *salto* depara-se com uma nova realidade: a realidade ética que é já uma esfera superior, diferente da realidade estética,

²⁹ Veja-se o que Kierkegaard considera a este respeito: «Na paixão estética vive-se uma existência de fantasia, logo uma existência paradoxal que fracassa nos escolhos do tempo; esta possibilidade de existência é, no máximo, desespero» (*Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 168).

pautada pelo primado do dever³⁰. Neste estágio existencial, o existente toma a moral como princípio regulador da sua conduta. Portanto, o existente ético rege-se agora pelo lema da obediência ao dever e reconhece as exigências do eterno na vida humana, porque «acredita na possibilidade de realizar as exigências éticas no tempo»³¹. Quais serão essas exigências que o eterno faz ao existente ético? O eterno condiciona o existente porque faz com que este encare a subjectividade como algo de absoluto e de fundamental. A tarefa do existente passa a consistir em “escolher-se a si próprio”.

Então, do ponto de vista ético, o existente elabora o seu projecto existencial através da escolha, e esta auto-criação torna-se o objectivo central da sua vida. Enquanto que o esteta se limitava a aceitar-se a si próprio tal como era, o existente ético procura relembrar constantemente a máxima socrática do “conhece-te a ti próprio”, para além de operar mutações no seu *eu* devido à responsabilidade da sua escolha. Nesse processo, ele é orientado pelo seu auto-conhecimento e pela sua disposição de não aceitar o que encontra – deseja sempre o melhor.

A diferença categórica entre o estágio estético e o estado ético é que o primeiro está relacionado com o mundo exterior criando assim uma enorme dependência de tudo que dele resulta; já o existente do estágio ético valoriza, essencialmente, a interioridade. Aliás, o existente ético procura conhecer-se cada vez mais e melhor com a intenção de reformular a sua existência neste mundo; o seu objectivo já não é desfrutar de todos os prazeres (tal era o objectivo do esteta), é tornar-se *um ser ideal*. A razão exacta pela qual deverá fazê-lo não é clara, a menos que aceitemos que, ao conhecer-se a si mesmo, será com certeza iluminado e passará por isso a desejar um tipo de vida *superior* que englobe um conjunto de padrões morais ou éticos. O que é evidente é que este existente passa a expressar *o universal na sua vida*.

O existente ético é, portanto, um militante optimista que sente que está a combater por uma boa causa, é o combatente que «luta corajosamente contra

³⁰ Neste contexto, quando se considera o conceito de dever estamos sempre a referir-mo-nos a um dever interior.

³¹ P. P. Rohde, *Kierkegaard*, Copenhagen, M.R.E.D., 1983, p. 18.

todas as vicissitudes»³² e ao fazê-lo entra no reino das categorias básicas como o bem e o mal, o dever, entre outras.

A figura que personifica este estágio, já não é D. Juan, é antes o conselheiro Wielhem³³, uma figura literária que conseguiu adquirir a sua liberdade positiva através do matrimónio³⁴. Sobre este aspecto é curioso notar que Kierkegaard afirma que o matrimónio é mesmo um dever, porque é a finalidade suprema de uma vida individual, para além de ser uma forma superior de amor³⁵. É fácil perceber a valorização que Kierkegaard atribui ao matrimónio se analisarmos a concepção de tempo que caracteriza este estágio. Como vimos anteriormente, o esteta goza a vida num instante e por isso o tempo não é mais do que um fluir do puro instante carecido de eternidade. Ao nível do estágio ético, o tempo presente é já como que estabilizado, pois o amor conjugal (matrimónio) vai encontrar a eternidade nesse mesmo tempo.

A este propósito Kierkegaard considera o seguinte: «Junto ao marido, a mulher vive no tempo, pertence ao tempo, e o marido também»³⁶.

Considerando estas palavras de Kierkegaard, conclui-se que o matrimónio não é mais do que uma síntese de contrários em que o presente comporta a eternidade. O existente ético encontra por isso o eterno de que o esteta fazia abstracção. Para além disto, é importante para aquele que tem como objectivo viver em conformidade com o ético, não só ter consciência do valor eterno do seu eu, mas também fazer com que a sua vida adquira uma coerência íntima, uma clareza interior pela esperança de realizar na sua pessoa as sínteses de corpo/espírito, necessidade/liberdade, contrariamente aos moldes estéticos que sublinhavam exclusivamente, um destes elementos: o corpo, o tempo, o particular, a necessidade. Então, o ético designa uma profunda relação interior do existente consigo mesmo pois o dever de realizar o seu ideal obriga-o a viver esta relação de interioridade em detrimento de toda a exterioridade que o rodeia.

³² Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 110.

³³ Cf. Pierre Mesnard, *Kierkegaard*, p. 26.

³⁴ Para uma melhor compreensão da reflexão kierkegaardiana acerca do conceito de matrimónio consultar a obra *A Alternativa*.

³⁵ Cf. Kierkegaard, *O Banquete*, p. 131.

³⁶ Kierkegaard, loc. cit.

Por isto, o existente ético descobre o sentido da vida na alegria da acção, na convicção de que a obediência ao dever traz consigo a felicidade.

Ao mesmo tempo, é curioso notar que o pensador dinamarquês considera que o existente ético, para se tornar um ser único, não dispensa, de forma alguma, o geral. O existente ético esforça-se por ser um existente geral, um homem *in genere*, porque este geral exprime-se constantemente na sua vida.

Não será que esta valorização do geral não se coaduna com a tese da existência individual e única? Não existirá aqui uma contradição?

Não podemos considerar que exista aqui qualquer tipo de contradição, porque Kierkegaard defende que para a realização do existente (ser ele mesmo um ser único) há uma necessidade: ele tem de se instalar no geral. O verdadeiro existente que se descobre como um ser único e singular é uma síntese do geral e do particular.

Ora, ser um ser único não é de maneira alguma um estado superior, é antes a verdadeira arte da vida. Esta arte, ao contrário daquilo que se possa pensar, não significa uma despersonalização ou apagamento do existente na multidão, trata-se antes de individualizar e “personalizar o geral”, de fazer com que de abstracto se torne concreto. O existente ético deve, portanto, tentar contribuir para que o geral seja mais verdadeiro, apesar da verdade absoluta ou a verdade divina só poder ser alcançada individualmente³⁷. O ético designa uma relação interior do existente consigo próprio pois o dever de realizar o seu ideal é algo que lhe incumbe fazer e não algo que se lhe acrescenta a partir do exterior. O existente ético é aquele que está em vias de se realizar, mas para tal deve saber o que quer realizar: sem esquecer a sua singularidade, deve transformar-se num existente «geral». Mas Kierkegaard considera que esta “personalização do geral” raramente é conseguida; por vezes, o existente ético ao realizar as suas actividades tendo em conta que é, ao mesmo tempo, um eu pessoal, social e

³⁷ Sobre este tema Kierkegaard não é muito conclusivo; são mais as vezes onde constatamos uma forte crítica à multidão e ao geral do que propriamente a defesa de uma “personalização do geral”. Contudo, na sua obra, *A Alternativa*, o *poeta do religioso* considera esta hipótese, acabando por aceitá-la. Já em outro dos seus escritos, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, assistimos a uma forte crítica a todas as noções ligadas ao gregarismo e uma omissão a qualquer referência a esta tese de “personalizar o geral”.

civil, perde-se na massa e esquece a sua verdadeira tarefa – ser um ser único para conseguir atingir a máxima interioridade que lhe permitirá uma vivência religiosa (o existente nestas circunstâncias alcançará o verdadeiro diálogo, o diálogo com o Outro, o Outro absoluto, o Outro divino, ou seja, Deus). Ora, ser um verdadeiro existente ético implica conseguir conciliar dois opostos, a saber: ser um existente único/ser um existente do geral. Perante a dificuldade desta tese, Kierkegaard considera que a verdadeira arte da vida ética nem sempre é conseguida, ou melhor, são casos raros aqueles que empreendem esta tarefa. Isto acontece devido à dificuldade do existente perante o geral; ele esquece com facilidade o seu eu e deixa que os outros e as opiniões dos outros interfiram no seu modo de pensar. Deixa, portanto, que interfiram na sua singularidade – passa a ser um homem *in genere* desprezando aquilo que o diferencia dos outros. O existente nunca deve excluir o seu próprio eu. Neste contexto, consideremos o pensamento kierkegaardiano a fim de corroborar o que foi dito acerca deste assunto:

«(...)mas, do ponto de vista ético e religioso, ver na “multidão” o tribunal da “verdade” é negar Deus e colocar-se na impossibilidade de amar “o próximo”. E “o próximo” é o termo de uma verdade absoluta que exprime a igualdade humana; se cada um amasse verdadeiramente o próximo como a si mesmo, ter-se-ia incondicionalmente atingido a perfeita igualdade humana: quem ama verdadeiramente o próximo exprime incondicionalmente a igualdade humana: todo o homem que confessando, tal como eu, a fraqueza e a imperfeição do seu esforço, se apercebe todavia de que a sua tarefa consiste em amar o próximo, reconhece também em que consiste a igualdade humana. Mas nunca li na Escritura este mandamento: amarás a multidão; e menos ainda este: na vida ética e religiosa, reconhecerás na multidão o tribunal da “verdade”. Mas, claro está, amar o próximo é renunciar a si; amar a multidão ou fingir amá-la é fazer dela tribunal da “verdade”; este caminho conduz sempre à obtenção do poder e a todas as espécies de vantagens temporais e mundanas – e é ao mesmo tempo a mentira; porque a multidão é mentira.

(...) A multidão compõe-se, de facto, de Indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se no que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, excepto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão»³⁸.

A ética, enquanto lei do geral, favorece a tendência que habita em cada um de nós para se perder na massa, isto é, os existentes tornam-se passivos perante a multidão. Mas a multidão, a massa perverte tudo; por isso a sua moral, ou seja a moral de cada um, nada tem a ver com a moral (entendida no seu sentido geral), porque quando há verdade nos existentes, enquanto conseguem ser entes únicos, eles participam no geral não desprezando a sua individualidade. Apesar disto, cada existente é sensível ao sentimento de desordem que, quando se transforma em público e em multidão, conduz estes existentes a um estado onde não existe qualquer tipo de responsabilidade nem arrependimento. Kierkegaard compreende que a tarefa do ético é, por tudo isto, difícil de realizar e por isso o existente que se encontra neste estágio desespera por verificar que nem sempre a sua actividade moral equivale a um crescimento da sua felicidade.

A maior dificuldade deste existente é ultrapassar o grande perigo que o ético comporta: o existente pode esquecer que o ele é e deve ser um ente individual, submetido a deveres pessoais e revestido de uma responsabilidade inalienável.

A actividade ética torna-se, assim, deficitária, porque, para além de outros aspectos, é incapaz de fornecer uma solução para os casos que comportam o excepcional³⁹, mesmo quando voltada para o existente.

Observando este estágio com rigor, será fácil concluir que ele apresenta alguns aspectos contraditórios e, como tal, não pode ser senão um lugar de passagem para o existente. Note-se que para Kierkegaard a mais alta expressão do plano ético é o arrependimento que surge sempre acompanhado da culpabilidade. Ora, o arrependimento é a única condição que permite o existente escolher-se a si mesmo de um modo absoluto.

³⁸ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, pp. 101-102.

³⁹ É o caso paradigmático de Abraão obrigado por Deus a efectuar a imolação do seu único filho Isaac. Há, no geral, ou melhor, na vivência ética, um meio qualquer para que se possa resolver tal situação? Certamente que não.

Mas, o que é o arrependimento senão simultaneamente afirmação de si, enquanto responsável pela seu acto, e negação de si, enquanto culpado? A vivência ética levará o existente ao impasse? O existente ético sentirá a necessidade de um *salto*? O ângulo ético será, por isso, um lugar de passagem essencial? O estádio ético será deficitário em si mesmo? Quais as deficiências? Qual a alternativa?

A idealidade do estádio ético conduz o existente ao desespero – coloca-o perante a alternativa, - a alternativa religiosa.

Concentremo-nos, agora, por momentos, no conceito de pecado, fundamental no pensamento kierkegaardiano e na compreensão deste estádio.

Sem dúvida alguma que o próprio facto do pecado é um obstáculo intransponível para o estádio ético. Este estádio existencial está sempre relacionado com o real e o real implica o pecado, mas o pecado faz com que a ética perca a sua idealidade. Ao mesmo tempo, o pecado estabelece o pecador fora do geral, ou seja, o pecado obriga o existente pecador a relacionar-se negativamente com o absoluto (Deus). Daí resulta que a salvação não é possível se o pecador, tendo uma relação com o geral, não entrar numa relação positiva com o absoluto. Será, então, que isto não equivale a considerar que o existente pecador ou aquele que peca deve abandonar a esfera do ético para passar para outro estádio existencial? A esfera ética é impotente perante o pecado; a categoria do pecado está, por isso, totalmente fora do domínio da ética. A ética tem pois de se curvar face à vida religiosa, a única que corresponde à vida real do existente.

Kierkegaard considera inicialmente que é somente no plano ético que a vida adquire a sua beleza, a sua verdade, o seu valor, a sua certeza (estas considerações por parte do dinamarquês devem-se, talvez, ao facto de que no fundo ele tudo faria por aceitar e viver uma vida ética – casar com a sua Régine, viver feliz). Só que Kierkegaard acaba por escolher a vivência religiosa e defenderá que este tipo de vivência se aproximará de um estado de tristeza, de solidão. Mas, mas vale isto de que uma «aparente» alegria comum ao ético;

todavia isso não o impede de tecer vivas críticas a este estágio considerando-o em si mesmo, porque apesar de superior ao estético, é inferior ao religioso. A crítica ao ético porá o existente em condições de saltar para o religioso⁴⁰. Exige-se um novo *salto* qualitativo no sentido do religioso: «a ética é a tentação; a relação com Deus apareceu; a imanência do desespero ético quebrou-se; deu-se o salto»⁴¹ - o salto para o religioso, para o absurdo, para o paradoxal.

Estádio Religioso

«Mas mesmo para aquele que não chega até à fé, a vida comporta suficientes tarefas, e se as aborda com sincero amor, a sua vida não está perdida, mesmo que não possa ser comparada à existência dos que apreenderam e alcançaram o mais alto. Mas aquele que chegou até à fé, e pouco importa que tenha dons eminentes ou que seja uma alma simples, esse não se detém na fé; indignar-se-ia até se lho disséssemos, tal como um amante se irritaria a ouvir dizer que se detinha no amor: não me fixo, responderia, porque toda a minha vida se encontra jogada aí. Não vai contudo mais além, não passa a outro estágio, porque logo que o descobre, nova relação o solicita.(...) O obscuro Heraclito disse: não se pode mergulhar duas vezes no mesmo rio. Heraclito tinha um discípulo: este não se deteve aí e por isso foi mais além acrescentando: nem mesmo uma vez o podemos fazer. Pobre Heraclito, que teve tal discípulo! A sua frase foi, com esta correcção, transformada na fórmula eleática que nega o movimento: e no entanto esse discípulo apenas desejava ser um discípulo de Heraclito, que fosse mais além que seu mestre e não regressasse àquilo que Heraclito havia abandonado». (Kierkegaard, *Temor e Tremor*, pp. 149-150)

Através de um processo de «dialéctica», aquela mesma insatisfação relativa ao ético, faz surgir um terceiro ponto de vista, uma espécie de síntese dos dois anteriores: o estético e o ético. A este novo ponto de vista Kierkegaard designa por estágio religioso. Ora, a esfera do ético diz respeito à organização da

⁴⁰ Para uma melhor compreensão das críticas realizadas por Kierkegaard ao estágio ético, consultar Régis Jolivet, *Aux Sources de L'Existencialisme Chrétien. Kierkegaard*, Paris, Lib. A Fayard, 1958, pp. 172-177.

⁴¹ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, (1846), Paris, Gallimard, 1949, p. 175.

existência de acordo com as normas universais da moral, mas é obvio que o pecado remete o existente para o estágio religioso que é «apelo à subjectividade profunda, a devoção ao Deus escondido»⁴². Tal como a exterioridade do estético era um obstáculo para a transparência do ético, de igual forma também a esfera ética pode ser agora um obstáculo para o existente que escolheu *saltar* qualitativamente para a interioridade mais profunda que é própria do paradigma religioso. Se o modelo ético serve como modelo para todos, exigindo que todos sejam ou devam ser um ser único ao mesmo tempo que são o geral, o paradigma religioso coloca a tónica no singular, ou seja, no «irregular e no particular»⁴³.

Contudo, tal como o ético não aniquilou o estético, simplesmente o transfigurou, assim também o religioso, apesar de irreduzível ao moral, coloca a esfera ética ao seu serviço atribuindo-lhe um novo valor e realizando as exigências que o ético por si só não pôde nem pode realizar. O domínio próprio do religioso é o do infinito que está para além de qualquer princípio racional; situamo-nos aqui no domínio do prodigioso, do absurdo, do paradoxal, da fé, que ultrapassa os domínios da razão.

Kierkegaard abordou, duma forma surpreendente, esta temática do religioso, entre outros escritos, na sua obra *Temor e Tremor* (escrita sob o pseudónimo de Johannes Silentio). Nesta obra, *o poeta do religioso* examina a noção de fé que é central para a compreensão deste terceiro estágio. Caracteriza-a como aquele acto subjectivo por excelência. Considera a fé como algo de irracional – um *saltar* para lá de todas as justificações possíveis. Como podemos constatar, nada tem a ver com o estágio que analisamos anteriormente. A vida ética, com a sua noção de auto-criação e de escolha responsável, é incapaz de acolher totalmente o *salto* para a fé. Tal *irracionalidade superior* está fora do alcance ético, que obriga a um comportamento racional. A fé instala o existente no absoluto e no eterno, para além de possibilitar uma esperança que nada tem de comum a uma explicação de índole racional: «não há nenhuma instância superior à fé para julgar a fé»⁴⁴. A fé torna o existente mais próximo daquilo que é

⁴² Pierre Mesnard, *Kierkegaard*, p. 25.

⁴³ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 172.

⁴⁴ Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, p. 149.

verdadeiramente importante: mais próximo de si, ou seja, mais próximo do Outro, do Outro divino. Segundo Kierkegaard, a vida ética está associada, fundamentalmente, à religião no seu sentido social, mas para o indivíduo alcançar o estado religioso é necessária uma suspensão teológica do ético⁴⁵. Isto significa que é necessário suspender todos os padrões éticos e morais para que o existente possa transcender e realizar um objectivo mais profundo. Escolher saltar para o estágio religioso corresponde ao desejo de viver perto do abismo, do perigo, porque a vivência religiosa é o caminho que aparece com mais dificuldades, é o caminho do martírio. Kierkegaard exemplifica o estágio religioso através da história bíblica de Abraão, *o maior de todos*, e Isaac, *uma existência turbulenta*. Para pôr à prova a sua fé, Deus ordenou a Abraão que sacrificasse o seu filho Isaac⁴⁶. Esta é uma ordem sem qualquer sentido racional, sem qualquer tipo de fundamento ou justificação, em total oposição às leis morais e ao afecto natural. Tal acto só poderá ser compreendido pela fé. Eticamente é considerado injustificado, mas a verdadeira fé (o requisito fundamental deste estágio) envolve o *telos* divino que suplanta todas as exigências próprias do ético. Abraão prepara-se para seguir o mandamento de Deus, independentemente de quaisquer dúvidas que pudesse sentir.

Abraão, como homem religioso, figura representativa deste estágio, «...acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo»⁴⁷. Muitos pensarão que tal atitude só poderá ser entendida como uma perigosa loucura. A única defesa que Kierkegaard encontra para tal acusação consiste no facto de ele se encontrar num outro grau, ou seja, Abraão coloca-se num diálogo ao nível do espírito, ao contrário de um acto público. Se considerarmos Abraão e Isaac como diferentes elementos de uma mesma natureza humana, tudo se torna não apenas mais claro como, também, mais plausível. Regra geral é necessário algum sacrifício (mas neste caso trata-se do sacrifício máximo) para que cada um de nós alcance o

⁴⁵ Cf. Kierkegaard, *Temor e Tremor*, p. 24.

⁴⁶ «E Deus pôs à prova Abraão e disse-lhe: “Toma o teu filho, o teu único filho, aquele que tu amas, Isaac: vai com ele ao país de Moriá e aí oferece-o em holocausto numa das montanhas que te indicarei”» - passagem bíblica (*Deus manda Abraão matar o seu filho Isaac*), Génesis (22-2/3). Cit. Kierkegaard, in op. cit., pp. 33-34.

⁴⁷ Kierkegaard, op. cit., p. 35.

objectivo pretendido. Este sacrificio é por vezes irracional e pode muito bem estar intimamente relacionado com os nossos conflitos. Subjectivamente, descobrimos muitas vezes o nosso objectivo de vida através de um irracional *salto de fé* que pouco ou nada se relaciona com o estágio ético. Kierkegaard estabelece uma relação entre isto e o religioso. Mas é também dessa forma que qualquer pessoa dá à sua vida uma finalidade desgastante – acreditando em si próprio. Segundo Kierkegaard, a vida, mais concretamente, a vida de um «poeta», começa no conflito com toda a sua existência.

Contudo, no último instante, Deus detivera a mão de Abraão poupando assim a vida de Isaac. Abraão nunca hesitou em cumprir a sua prova, porque através dela teve a certeza de uma relação pessoal com Deus. A fé colocou-o *perante Deus*, e este viver perante Deus revelou-lhe a infinita distância que separa os homens de Deus. Abraão podia, em qualquer momento, romper com tudo, arrepender-se de tudo e fornecer aos outros a explicação de que se tratava de uma prova. Tal não foi a sua atitude, porque se fosse ele deixaria de ser Abraão. Ele não pode falar ou não deve falar, porque só assim entenderá a linguagem divina. No silêncio falará todas as línguas, falará a linguagem de Deus⁴⁸.

Abraão, em vez de comunicar o seu sofrimento, realizou, antes, outro movimento:

«(...) o da resignação infinita, em que renuncia a Isaac, o que ninguém pode compreender, porque é um assunto privado; mas efectua, além disso, a todo o instante, o movimento da fé, e aí reside a sua consolação»⁴⁹.

Assim, a fé é a categoria fundamental do estágio religioso e coloca-nos diante do absurdo e do risco total. Se, por um lado, o religioso dá a certeza de uma relação pessoal com Deus, por outro lado, coloca o existente diante de Deus. Por isto, revela também a infinita distância existente entre Ele e todos os existentes, o abismo que os separa, pois o homem está afectado pela doença mortal do

⁴⁸ Neste contexto, cf. Kierkegaard, *Temor Tremor*, pp. 105-147.

⁴⁹ Kierkegaard, op. cit., p. 140.

pecado e sabe que *perante Deus* é sempre «essencialmente culpado»⁵⁰. Portanto, o pecado é o ponto de arranque decisivo para o surgimento da existência religiosa. A consciência do pecado é um novo plano da existência, ou seja, existir significa que o existente ao nascer está, duma forma irreversível, no devir. No entanto, pelo nascimento o existente torna-se um pecador, isto é, nascer significa tornar-se um ser pecador. Como é que o existente tem consciência do pecado? Será que o existente se sabe desde sempre um ser pecador? A consciência do pecado modifica ou transforma substancialmente o existente, porque o existente reconhece ser um pecador através de Deus no tempo: «A consciência do pecado é o paradoxo e por isso mesmo é lógico que o existente não descubra o paradoxo em si mas o apreenda de fora»⁵¹.

Então, o pecado não deve ser reconhecido como uma categoria da compreensão, nem uma doutrina que se possa teorizar; o pecado é antes uma determinação da existência:

«(...) para Kierkegaard o pecado, não o primeiro, mas todo, é objecto de uma atenção privilegiada, quase se pode dizer de um desvelo infinito, pois é ele quem constitui a categoria suprema da personalidade. (...) Ninguém pode assumir por nós o nosso próprio pecado que nos estabelece na absoluta solidão. O indivíduo é criado como Indivíduo através desse pecado que sem explicação alguma, ao mesmo tempo que põe o homem como pecador, revela Deus como aquele em face do qual se é pecador»⁵².

Segundo Kierkegaard, o pecado escapa ao conhecimento - ele situa-se na vontade humana e quando esta vontade é corrompida a categoria do pecado não é perceptível à consciência do existente⁵³. Sem caracterizar a categoria do pecado não se compreende este estágio, porque é esta categoria que torna acessível, fundamentalmente, o religioso.

Mas esta consciência do pecado não pode ser separada nem da angústia (categoria por nós estudada no ponto seguinte) nem do sofrimento, porque o

⁵⁰ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 357.

⁵¹ Kierkegaard, op. cit., p. 361.

⁵² Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, pp. 152.

existente nunca atingirá a salvação eterna, nem a felicidade máxima, sem passar pelo sofrimento. O sofrimento, para além de ser um dos factores decisivos da existência religiosa, faz parte da condição humana. No entender de Kierkegaard, o sofrimento, por um lado, é essencial para o existente que se dedica a uma vivência religiosa; por outro, o sofrimento em si mesmo tem um sentido para a felicidade pessoal, portanto, o existente deve encarar com optimismo o seu sofrimento porque «(...) é a expressão da relação a uma felicidade eterna»⁵⁴.

Contudo, apesar do existente ser pecador, a fé, que implica uma obediência face a Deus, permite a esperança da salvação pois engloba a convicção de que tudo é possível a Deus; Deus pode tudo, tudo aquilo que é impossível e até impensável para o humano⁵⁵.

Todo aquele que desobedece peca, mas aquele que obedece incondicionalmente à vontade de Deus fica protegido pelas tentações, guardado do mal. Noutros moldes, é preciso fechar as portas ao mundo para abri-las à felicidade eterna, pois é incompatível abrir a *nossa morada* a ambos: ou o mundo exterior ou a máxima interioridade (Deus). O existente deve, então, escolher. Está novamente perante a alternativa; *ou isto...ou aquilo*.

A tarefa do existente é servir o mundo ou servir Deus? O cristianismo terá escolhido o sofrimento salvador? Se assim foi o cristianismo é a única religião verdadeira?

A figura de Cristo é fundamental no pensamento kierkegaardiano para compreendermos este ponto. Cristo é a medida do *eu* e também o seu fim. Ora, Cristo foi a figura histórica que sofreu o martírio da cruz, daí que desejar afastar todo o sofrimento é pecar porque será o mesmo que recusar Cristo como medida da sua individualidade. Kierkegaard considera que nunca deveremos esquecer o mistério mais fundamental: a verdade foi crucificada quando Cristo foi crucificado.

⁵³ Cf. Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 163.

⁵⁴ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 305.

⁵⁵ «A salvação é o supremo impossível humano, mas a Deus tudo é possível! Esse é o combate da fé, a qual luta como louca pelo possível» (Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 74).

Assim, a vida religiosa instala o existente no sofrimento e todo aquele que deseja servir «a Verdade é *eo ipso* mártir de um modo ou de outro»⁵⁶.

Outro aspecto relevante e de extremo interesse é que para Kierkegaard, o cristianismo é a única religião subjectivamente verdadeira, para além de ser vital para todos os existentes que pretendem *viver perante Deus*. Apesar disto, o cristianismo implica o martírio de toda a racionalidade, a sua crucificação, pois exige que se creia contra a razão e crer contra ela é nada mais nada menos do que um martírio. A este respeito, o pensador dinamarquês considera a racionalidade humana como uma incoerência porque no estágio religioso as categorias que são colocadas (fé, entre outras) ultrapassam-na, derrubam as suas evidências naturais. Visto isto, podemos considerar o cristianismo como a saída encontrada, uma saída *desesperada* que se conquista somente pelo martírio. Kierkegaard chegou mesmo a considerar que os existentes da sua época não encontraram o verdadeiro caminho – a sua época não aceitou o martírio de ser cristã. Em vez disso, foi uma época de desagregação, de alienação, que pretendeu abafar todo o cunho penoso da vida. Segundo Kierkegaard, essa cristandade embrenhou-se na reflexão⁵⁷ (crítica implícita à filosofia hegeliana e toda a aceitação que esta obteve no seio das altas instâncias clericais) e omitiu um acontecimento *extraordinário* fundamental: o exemplo paradigmático de Cristo. Portanto, é pela apropriação da doutrina cristã que o existente se torna cristão, isto é, não se deve defender que todos são cristãos mas sim que alguns conseguirão aprender a tornarem-se cristãos. Aliás, o cristianismo deve ser imprimido na existência, o existente deve fazer dele uma mensagem existencial e viver conforme as suas exigências. Será que a cristandade exprime o cristianismo na existência? De maneira alguma. A cristandade não consegue imitar Cristo. Por tal, Kierkegaard considerou imperioso denunciar o falso cristianismo da cristandade com um único fim: a sociedade deve voltar a ser cristã. Vejamos algumas das suas considerações sobre este ponto:

⁵⁶ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 85.

⁵⁷ Kierkegaard diz mesmo que toda «a cristandade é uma imensa ilusão» (loc. cit.). Logo, constatamos a sua recusa em aceitar este tipo de cristandade.

«Opondo-me à concepção e à vida em que se ama a condição humana de um modo absolutamente humano e agradável ao homem traindo Deus, eu cometi o crime de amar Deus e empenhei-me por todos os meios, como espião, em destruir essa traição. (...) É assim que me compreendo na minha obra: ela destroça a ilusão da cristandade e abre os olhos para a necessidade de se tornar cristão»⁵⁸.

Há, portanto, uma necessidade de destruir essa ilusão onde se encontra a cristandade. Foi este um dos objectivos de Kierkegaard ao longo da sua vasta reflexão. A influência do cristianismo esteve sempre presente no seu pensamento, modelando a sua sensibilidade, contribuindo, duma forma decisiva, para a génese do seu projecto existencial. Contudo, o cristianismo defendido pelo *poeta do religioso* está impregnado de luteranismo. O cristianismo luterano adaptou-se coerentemente à íntima psicologia de Kierkegaard. Por isso é que por vezes ao efectuar uma leitura atenta dos textos kierkegaardianos podemos criar esta confusão: será que é Kierkegaard cristão ou será o cristianismo kierkegaardiano?

«Aqui se encerra todo o drama da melancolia de Kierkegaard. O cristianismo duro e sombrio, angustiante e terrífico, considera-o Kierkegaard como tipo do cristianismo vivido (ainda que, em páginas admiráveis, tenha também exaltado o seu carácter pacificador e estimulante). Terá esse cristianismo actuado como causa ou como efeito desse complexo melancólico que, durante toda a vida, pairou sobre a existência de Kierkegaard? Supomos poder afirmar que actuou de ambas as formas. Como negar, com efeito, - se é o próprio Kierkegaard que a invoca constantemente - a influência que a religião paterna nele exerceu durante os anos de juventude? Por outro lado, também não podemos deixar de ter em atenção a monstruosa melancolia que cada vez mais assediava a sua alma, incutindo-lhe, por vezes, ideias de suicídio e reflectindo-se tanto na sua concepção do cristianismo autêntico que, em certas ocasiões, ele chega mesmo a ver nesse cristianismo autêntico a própria expressão da “mais desumana crueldade”»⁵⁹.

⁵⁸ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 79.

⁵⁹ Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas*, p. 43.

Segundo Kierkegaard, nunca deveremos pretender retirar o pavor (*temor e tremor*) próprio do cristianismo. Se tal pretensão fosse realizada estaríamos na presença de um cristianismo imaginário, num cristianismo de fantasia. O existente vive por isso uma existência envolta de inquietações, de angústia e de sofrimento.

Contudo, o homem, existente e vivente, prova-se muito mais no sofrimento do que na alegria⁶⁰. A alegria é somente um estado que permite ao existente expandir a sua euforia provocando nele uma espécie de diversão. Viver no sofrimento é a conciliação da existência ao cristianismo. Kierkegaard conciliou-se, por isso, com o cristianismo, que é princípio de existência vivida no temor e tremor. A alma angustiada do pensador dinamarquês inclinou-se a admitir, como regra ou até mesmo equação, que o cristianismo é o verdadeiro existencialismo, ou antes, o devir cristão é realmente o existencialismo⁶¹.

1.3-O binómio: Desespero/Angústia

O desespero e a angústia caracterizam, inequivocamente e de certo modo infalível, o existente. Existir é sofrer necessariamente o desespero e a angústia. Sören Kierkegaard analisou sabiamente várias formas de desespero (na sua obra,

⁶⁰ A este propósito é importante termos em conta estas considerações kierkegaardianas: «A alegria acaba no entanto por chegar, ela tem sempre a última palavra. Porque se nenhuma escola dura tanto tempo como a escola do sofrimento, nenhuma outra nos prepara para a vida eterna, e é finalmente possível que na escola da eternidade o discípulo ressuscite. Nem a filosofia, nem a ciência formam de facto para a eternidade: não há outro mestre para isso além do sofrimento, e a obediência que ele nos inculca. Isto é tão verdadeiro que aquele que foi e continua ser verdade, aquele que sabia tudo, acreditou ser bom aprender uma única coisa: aprendeu a obediência pelas tribulações que sofreu. Se fosse possível ao homem aprender a obediência a Deus fora do sofrimento, Jesus Cristo enquanto homem não teria tido necessidade de a aprender pelo seu sofrimento. A obediência humana, eis o que ele lhe ensinou, porque a conformidade da sua vontade divina com a de seu Pai não é certamente a obediência, como nós a entendemos. A obediência pertence portanto ao seu rebaixamento, porque sabe-se que ele se rebaixou e tornou-se obediente. Mas o seu rebaixamento é a condição humana: assim para o homem perante Deus, a obediência não ensina senão sofrimento, e se isto é verdade em relação àquele que foi a Pureza mesma, é muito mais quando se trata do pecador: o sofrimento é portanto a única escola da eternidade; porque a eternidade postula a fé, mas a fé postula a obediência. A obediência não pode conceber-se fora do sofrimento, a fé fora da obediência, a eternidade fora da fé. Mas no sofrimento a obediência é verdadeiramente obediência, na obediência a fé é a fé, e na fé a eternidade é verdadeiramente a eternidade» (*Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, pp. 162-163).

⁶¹ Cf. Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas*, p. 44.

*O Desespero Humano*⁶²) e concluiu que nem todo o desespero é fatalmente condição de salvação.

Segundo ele, o desespero pode apresentar-se sob três figuras: o desesperado inconsciente, ou seja, aquele que não se sabe desesperado (é o caso do esteta); o desesperado que não quer sê-lo (é o caso do esteta quando já coloca a possibilidade de sair desta esfera, é aquele que nós designamos por esteta *amadurecido*); finalmente, o desesperado que deseja ser ele próprio e por isto sabe-se desesperado (aqui o exemplo é do existente ético, nas suas diferentes fases, ou seja, tanto no início da sua vida ética, como também quando este coloca a hipótese de uma nova realidade – o estágio religioso). Na primeira figura estão representados todos aqueles existentes que não têm consciência de que o desespero é fundamental nas suas vidas, porque quanto menor for o desespero, maior é a sua ignorância. O desespero é sustentado pelo *eu* e o desesperado que se ignora como tal está realmente mais longe da verdade e da salvação. Na ignorância, o desesperado está de certo modo garantido, mas para o seu mal, porque este desespero não é consciente, isto é, está sem apelo nas garras do desespero. É nesta ignorância que o existente tem menor consciência de ser um *eu* único e singular. O existente é uma mistura de infinito e finito, de temporal e eterno, de liberdade e de necessidade, aliás, o existente é uma eterna contradição. Ora, o desespero está presente em todos os existentes e se o existente não fosse uma contradição em si não poderia desesperar. O desespero vem duma relação. A relação é a do *eu* e nele se instaura toda a responsabilidade da qual depende o desespero. Portanto, o desespero é uma consequência desta relação: o *eu* orientado sobre si próprio. Neste grau o existente não tem qualquer tipo de consciência do seu desespero, porque não é capaz de se relacionar consigo próprio; é inconsciente do seu destino espiritual. Por isso, na espontaneidade da acção o existente ignora o desespero, tal como ignora o seu *eu*. Este desespero aqui retratado está intimamente ligado, como é obvio, com o primeiro estágio existencial que Kierkegaard considera – o estágio estético.

⁶² Nesta obra, Kierkegaard constata os confrontos das relações do existente consigo próprio, ou melhor, as relações constitutivas do *eu* singular e único.

Na segunda figura estão representados aqueles existentes que admitem o desespero mas não querem, de maneira alguma, ser desesperados. A intensidade do desespero aumenta com a consciência. Aqui, o existente tem consciência do desespero, mas não deseja ser ele próprio:

«O desesperado consciente não deve pois saber apenas o que é precisamente o desespero, mas ainda ter feito completa luz sobre si próprio, a não ser que a lucidez e o desespero se excluam»⁶³.

O existente deseja ser outro, outro existente, ter outra vida, conseguir ser outro *eu*. O existente sabe que não é perfeito e não consegue encontrar um equilíbrio entre o seu *eu* e o exterior, porque aqui exterioridade e interioridade encontra-se em pólos opostos. Pode também acontecer ao existente deste patamar desesperar do temporal ou duma coisa temporal. Esta é a forma mais vulgar do desespero. Apesar deste existente ter já conseguido enfrentar o desespero, isto é, não o nega, ainda carece de algo fundamental: a verdadeira consciência do seu *eu*. Esta consciência transformará o desespero numa acção e aproximará o existente da salvação (tal atitude é própria daquele que visiona já o patamar religioso).

A terceira figura do desespero é o desespero que salva; é a negação absoluta e definitiva do finito. O existente que encara de frente o desespero é o religioso, ou seja, é aquele que sabe que é impossível escapar-lhe, mas também não é esse o seu objectivo. Ora, o existente religioso sabe que este desespero é a porta da grandeza, porque ao escolher o desespero, escolhe-se a si mesmo no seu valor eterno, isto é, arrisca tudo que é finito nesta jogada paradoxal. Este desespero conduz à fé, aproxima o existente religioso da verdade, para além de este obter uma nova tarefa: querer desesperadamente ser criador de si próprio. Esta nova etapa na vida do existente traz consigo um enorme hermetismo, ou seja, uma

⁶³ Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 83.

maior interioridade: «mas quanto mais o desespero se espiritualiza, tanto mais a interioridade se isola como um mundo incluso no hermetismo (...)»⁶⁴.

Assim, a ausência de desespero, a ausência da consciência, a ausência do espírito, a ausência da reflexão, equivaleria ao nada visto que a escolha impõe-se necessariamente. Para escolher o eterno, o existente tem que fazer despertar aquilo que é, aquilo que verdadeiramente é. Apesar disto, o existente acaba sempre por considerar os seus próprios limites; ele sente e vai verificando que o mundo inteiro não o pode completar, para além de saber que não tem a capacidade de se completar a si mesmo. Percebe, então, que a sua existência ou consiste na sua relação com o transcendente, relação absoluta com Deus, ou então não é nada. A angústia (analisaremos já em seguida) é a forma que toma essa consciência e o desespero é o termo a que ela conduz. Como tal, o desespero faz com que o existente tenha uma perspectiva de si mesmo, ou seja, ele é um ser finito; o desespero entrega o existente a si mesmo naquilo que tem de melhor, isto é, ao eterno. Será que todos os existentes conseguirão encontrar esta faceta do desespero? Todos estarão prontos para se entregarem a este tipo de desespero e, por consequência, a este tipo de vida?

É evidente que o existente pode fechar-se dentro de si mesmo e, no segredo da sua miséria e inconsciência, escolher-se. Neste caso, o desespero, ao invés de tornar salvação, é uma atitude que vai contra a verdade, ou melhor, *contra Deus*⁶⁵. Kierkegaard considera que este tipo de desespero deve ser conhecido e designado por desespero *demoníaco*.

Contudo, há também um desespero salvador, o único que é saudável, característico dos existentes que simultaneamente se reconhecem finitos e infinitos. Este desespero provoca um desprendimento e o *salto*, graças ao qual o existente ultrapassa, como analisámos anteriormente, os seus limites (não esquecendo que o verdadeiro crente é aquele que tem consciência da sua finitude e da sua pequenez face a Deus), preenche a sua existência de verdade e existe realmente e plenamente.

⁶⁴ Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 130.

⁶⁵ Cf. Régis Jolivet, *As Doutrinas Existenciais*, p. 58.

Desta maneira, consciência e desespero estão ligados umbilicalmente: o desespero cresce em profundidade com a consciência, como, também, a consciência aumenta em intensidade com o desespero.

Tal como todas as coisas em redor do existente, o desespero é assim ambíguo e dialéctico e pode conduzir a vias distintas e distanciadas. Por isso, tudo depende da forma como cada um dos existentes desespera.

O desespero deve encaminhar o existente ao estágio religioso, à verdadeira vivência, ao viver *perante Deus*. Quando o desespero força o existente a concitar os seus últimos recursos, a «despertar em verdade»⁶⁶, isto é, absolutamente, então desperta no existente aquilo que o vai ligar a Deus: a consciência do seu valor eterno.

Logo, importa desesperar em verdade para conseguir atingir esse grau de eternidade. Só depois disto o existente pode atingir o ponto fulcral do *pathos* existencial e dar por terminada a sua árdua tarefa. Sobre isto, Kierkegaard considera o seguinte:

«Ousarmos ser nós próprio, ousar-se ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que somos, só face a Deus, isolado na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão, e confessar-se a sua provável raridade; mas haverá heroísmo no iludirmo-nos pelo refúgio na pura humanidade, ou em brincar a ver quem mais se extasia perante a história da humanidade? Todo o conhecimento cristão, por estrita que seja de resto a sua forma, é inquietação e deve sê-lo; mas essa mesma inquietação edifica. A inquietação é o verdadeiro comportamento para com a vida, para com a nossa realidade pessoal e, conseqüentemente, ela representa, para o cristão, a seriedade por excelência (...)»⁶⁷.

Enquanto o desespero está ligado ao fracasso do existente (o existente coloca a categoria da possibilidade em relação à estrutura do seu próprio *eu*), a angústia precede o pecado e está ligada ao sentimento da possibilidade a par da liberdade.

⁶⁶ Régis Jolivet, *As Doutrinas Existenciais*, p. 59.

⁶⁷ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, pp. 4-5.

Por tal, consideremos a magnífica obra kierkegaardiana *O Conceito de Angústia*⁶⁸.

Será que Kierkegaard tratou o conceito de angústia psicologicamente? Não será que a angústia está ligada a um estado de consciência perante o nada? Enquanto o receio, o medo, o terror, ou mesmo o pânico têm, em diferenciados graus, uma motivação mais ou menos determinada, a angústia é sentida como não tendo um motivo razoável. Por regra, os existentes não sabem dizer exactamente o porquê da sua angústia. Contudo, em filosofia, o conceito de angústia remete para uma experiência normal e positiva da existência, oposta às teorias da impassibilidade e quietude.

Kierkegaard utilizou este conceito para descrever o estado de temor e tentação sentido pela consciência face a uma possível existência cuja natureza não está à altura de qualquer tipo de compreensão.

A angústia está ligada à ideia de escolha que está presente em todos os existentes. Há possibilidades abertas no existente e dentro dessas possibilidades há possibilidades de mal e possíveis tentadoras. Daí, um primeiro motivo para o surgimento da angústia. É o caso paradigmático de Adão e Eva no paraíso perante a proibição divina: «da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, pois no dia em que a comeres, certamente morrerás» (Génesis, 1, 2, 17). Nem Adão nem Eva têm hipótese de compreender, nem a proibição, nem a ameaça, pois não sabem ainda se fazem bem ou mal ao obedecer e ignoram a morte. Mas é precisamente a proibição que revela, desta maneira, os imponderáveis da natureza que são intermináveis e faz nascer daí a tentação, do seio da própria inocência. Ora, esta conjugação de tentação e temor frente ao desconhecido, ao absurdo, ao paradoxal, é a angústia. Em todas as situações de angústia, analisadas pelo pensador dinamarquês, o existente sente-se assim dividido entre a recusa de permanecer naquilo que ele é e o temor de deixar de o ser.

⁶⁸ No *Conceito de Angústia* são esclarecidos os confrontos da relação entre o existente e mundo.

Kierkegaard ao analisar este conceito tentou explicar como é que esta temática se liga à psicologia e em que sentido o seu estudo psicológico reenvia para a dogmática.

Portanto, a sua proposta foi tratar psicologicamente o conceito de angústia aos olhos do dogma do pecado original. Neste sentido, o conceito de pecado também vai ser analisado. Contudo, não é da competência da psicologia analisar o pecado, porque o pecado ocupa um lugar curioso, ou melhor, «não ocupa lugar algum e é isto justamente o que o define»⁶⁹. Tratar a questão do pecado como qualquer outra questão especulativa ou reflexiva será sempre falsear-lhe o conceito. Em concreto, o pecado não pode ser objecto de estudo de nenhum ramo de conhecimento, porque a ideia de pecado consiste em que o seu conceito seja superado constantemente, ou seja, como potência ou estado o pecado não existe, ao passo que em acto, ele é e ao mesmo tempo renova-se. Então, como estudar o pecado? Como determinar o seu conceito? Como perceber a sua lógica? Será uma lógica irracional? Será uma lógica íntima de cada existente?

Se fosse possível estudar o pecado seria a ética que mais se aproximaria deste conceito com o fim de compreender a sua realidade. No entanto, Kierkegaard defende que a psicologia prescreva a possibilidade real do pecado, enquanto que a dogmática vai explicar a sua possibilidade ideal, isto é, o *pecado original*⁷⁰. Explicar o pecado original é explicar o pecado de Adão. Explicar o primeiro pecado sem explicar o pecado do primeiro homem seria uma tarefa impossível, aliás, o motivo profundo de tal impossibilidade radica na própria essência humana. O homem é um indivíduo único e, como tal, é ao mesmo tempo ele próprio e todo o género humano, na medida em que o género participa na totalidade do indivíduo, assim como o indivíduo participa de todo o género humano⁷¹. Portanto, em qualquer altura o indivíduo ou o existente é ele próprio

⁶⁹ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 23.

⁷⁰ «O pecado original é uma corrupção tão profunda e odiosa da natureza que nunca poderá ser compreendida pela razão do homem, mas sim reconhecida e acreditada segundo a revelação das Escrituras» (Kierkegaard, op. cit., p. 40).

⁷¹ Cf. Kierkegaard, op. cit., p. 43.

e o género humano, é a perfeição do homem considerada como estado e, ao mesmo tempo, uma contradição (como quase tudo que é humano)⁷².

Envolve-se aqui um elemento fundamental – o movimento histórico. O existente tem uma história, mas o género humano também tem a sua. Nenhum existente pode ser indiferente à história do género humano, tal como é de extrema relevância a história de cada existente para o normal decorrer da história da humanidade. Kierkegaard considera:

«Enquanto decorre a história da humanidade, o indivíduo começa sempre *de capo*, por ser ele próprio e o género humano e, por isso mesmo, também a história do género humano»⁷³.

Então, Adão é o primeiro homem e por isso ele é, ao mesmo tempo, ele próprio e o género humano. Daqui podemos concluir que tudo aquilo que explica o existente Adão, explica também o género humano e reciprocamente. Apesar disto, na tradição considera-se que o primeiro pecado de Adão é distante e diferente do pecado de qualquer outro existente, porque a pecabilidade foi a consequência do pecado do primeiro homem, ou seja, Adão. Kierkegaard *salta de pés juntos* a tradição e considera que se assim fosse Adão ficaria irreversivelmente e definitivamente separado do género humano. A este respeito, Kierkegaard aceita a explicação do Génesis, considerando toda a sua lógica. Contudo, o nosso autor chega mesmo a considerar que desejar explicar logicamente a entrada do pecado no mundo é uma verdadeira tolice, ao invés deveríamos formular a seguinte questão: E se Adão não tivesse pecado? Perante isto pensamos que a partir do momento em que a realidade é instituída o domínio do possível passa a acompanhá-la⁷⁴.

Reflectir racionalmente sobre o pecado é extremamente penoso, porque envolve-se aqui duas instâncias diferentes: o domínio da razão e o domínio da fé. Podemos apenas considerar que a pecabilidade surgiu no mundo na medida

⁷² Confrontar com a noção de “personalizar o geral” que foi por nós estudada a propósito do estágio ético.

⁷³ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 44.

em que foi introduzida pelo pecado⁷⁵. Tal como a pecabilidade entrou no mundo através do pecado, é pela culpa que cada um dos existentes perde a inocência.

Segundo Kierkegaard, a inocência não é um puro imediato, nem uma imperfeição que deve ser superada; ela é uma qualidade, um estado, uma falta, uma ignorância. O género humano tem a sua história e nesta a pecabilidade desenrola-se duma forma contínua e quantitativamente, mas em relação à inocência esta só se perde irremediavelmente perante o *salto* qualitativo do existente⁷⁶. Se a inocência é ignorância e na medida em que a pecabilidade do género humano, devido ao seu desenvolvimento, está presente sob a ignorância do indivíduo, quando este a descobre deixa de ser considerado um ignorante. Segundo o pensador dinamarquês, quantitativamente não há diferença entre o pecado de Adão e os pecados cometidos posteriormente. Há, no entanto, que salientar que Adão pecou por ignorância (não percebia sequer a proibição que lhe foi feita). Será que podemos considerar a inocência, dentro deste contexto, depois de Adão? Todos serão inocentes? Nenhum de nós é inocente?

A inocência é ignorância e, de forma alguma, os existentes depois de Adão não podem ser todos ignorantes. Enquanto inocente, o existente não está ainda determinado como espírito: «nele, o espírito sonha ainda»⁷⁷. Ora, neste estado de inocência o existente sente-se calmo e repousado, tal era a atmosfera que envolvia Adão. No caso de Adão não existe por detrás uma história que permita equacionar alguma duvida em relação à sua inocência. Por isto, Kierkegaard esclarece que há uma diferença qualitativa entre o pecado de Adão e dos existentes posteriores a ele.

Contudo, o estado de inocência engendra em si mesmo a angústia. Neste estado não existe algo fundamental para o trajecto existencial do homem: nada existe com que lutar. O que há então? Nada. O que produz esse nada? Qual o

⁷⁴ Cf. Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 75.

⁷⁵ «O pecado é, justamente, essa transcendência, esse *discrimen rerum* em que o pecado entra no indivíduo por se tratar de um indivíduo» (Kierkegaard, op. cit., p. 76).

⁷⁶ Ninguém contesta que esta pecabilidade constitutiva da progressão do género humano se possa revelar no indivíduo que pelo seu acto a assume como uma disposição variável; porém, esta variabilidade resume-se a um mais ou menos, a uma determinação quantitativa, e não constitui o conceito de pecado (Cf. Kierkegaard, op. cit., p. 57).

⁷⁷ Kierkegaard, op. cit., p. 63.

efeito desse nada? Qual o sentimento perante esse nada? Este nada engendra nada mais nada menos do que a angústia:

«Eis o mistério da inocência: ao mesmo tempo é angústia. Sonhador, o espírito projecta a sua própria realidade que é um nada, e a inocência vê continuamente diante de si este nada. A angústia é uma determinação do espírito sonhador e, a este título, tem lugar na Psicologia. A vigília instaura a distinção entre mim mesmo e o outro-em-mim, o sono suspende-a, o sonho sugere-a como um cago nada. A realidade do espírito mostra-se sempre como uma figura que tenta a sua possibilidade mas desaparece mal a queiramos captar. Mais não pode, enquanto apenas se mostrar. Raras vezes se vê tratado em Psicologia o conceito de angústia e, assim, não quero deixar de vincar a completa diferença entre este e outros conceitos semelhantes, como o de temor, que sempre reenviam para algo de preciso, ao passo que a angústia é a realidade da liberdade como puro possível»⁷⁸.

Na perspectiva kierkegaardiana, a angústia contém uma ambiguidade psicológica – ela é, ao mesmo tempo, *antipatia simpatizante* e uma *simpatia antipatizante*. A angústia que se relaciona com a categoria da inocência não é, nem uma culpa, num primeiro momento, nem um fardo que o existente tem de suportar durante a sua trajectória existencial⁷⁹.

A relação da angústia com o nada (o seu objecto) fomenta enganos e por isso a passagem que se pode fazer da inocência à culpa é tão dialéctica que a explicação mostra à evidência que é aquilo que deve ser, ou seja, uma explicação psicológica. Apesar disto, o *salto* qualitativo (passagem de um estado de inocência para a convicção de uma culpa, porque senão não haveria razões para a angústia) fica isento de qualquer equívoco, mas o existente, que envolto na sua angústia se torna culpado, é afinal inocente. É inocente e culpado ao

⁷⁸ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, pp. 63-64.

⁷⁹ Aqui podemos considerar um estado que é ultrapassado por todos os existentes mas fundamental para todos: a infância. Na infância podemos encontrar a angústia ligada à aventura, ao monstruoso, ao mistério. A este nível, a angústia assemelha-se à melancolia num estado já muito ulterior, quando a liberdade, depois de haver percorrido as diferentes formas imperfeitas da sua história, se reconquistou no mais profundo de si mesma; para um maior desenvolvimento sobre este tema pode consultar-se *A Alternativa*, sobretudo a primeira parte, que corresponde a esta melancolia misturada com o seu egoísmo e o seu encanto ricos de ansiedade.

mesmo tempo, porque afunda-se na angústia que estranhamente amava, embora também a receasse. Para Kierkegaard, é tarefa da Psicologia compreender tal ambiguidade, ou melhor, só a explicação psicológica é admissível e coerente perante esta complexidade. A par disto, o homem é uma síntese de alma e corpo e estes dois termos são unidos, segundo o *poeta do religioso*, por um terceiro: o espírito. O espírito está sempre presente – no estado de inocência o existente pode contar com ele mas sob a forma de sonho, ou seja, de estado de imediatidade. Mas, a sua presença revela-se, de certa forma, com um poder perturbador, porque afecta a relação entre alma e corpo.

Contudo, o espírito é, também, uma potência *simpática*, amiga, desejosa de constituir a relação entre os dois termos (corpo e alma). Como é que o existente se relaciona com o espírito? Esta relação é a angústia.

O espírito não é algo que se possa apreender e enquanto o *eu* do existente se mantiver numa relação de exterioridade consigo próprio (é o que acontece ao existente estético) toda a realidade do saber projecta-se na angústia como um imenso nada da ignorância. O existente está ainda em estado de inocência mas, no entender de Kierkegaard, basta que algo aconteça para que o estado de ignorância se acabe. No caso paradigmático de Adão, não se tratou de falta de inocência o que equivaleria a uma falta de ignorância; tratou-se de um acontecimento que inquietou o seu ser – a proibição. A proibição despertou em Adão uma possibilidade, a possibilidade da liberdade. Ora, a possibilidade fez nascer o desejo, mas será que a expressão do castigo faz nascer a ideia de terror? Concordamos que não. O terror só pode derivar da angústia – tal é a ambiguidade da angústia. Portanto, a possibilidade que se levantou (a possibilidade da liberdade), despertada pela proibição («mas os frutos da árvore do bem e do mal não comerás»), obteve um acréscimo devido ao facto desta possibilidade evocar uma outra como sua consequência⁸⁰.

⁸⁰ Kierkegaard considera o seguinte: «Assim, a inocência é empurrada até à última extremidade. A angústia em que se afunda põe-na em relação com a coisa proibida e com o castigo. Não é culpada e, no entanto, a angústia existe como se já estivesse perdida. É impossível à psicologia ir mais longe (...)» (*O Conceito de Angústia*, pp. 68-69).

Chegamos agora a uma questão inexplicável pela psicologia: o *salto* qualitativo. A história é o que existe realmente: aquilo que precede a possibilidade da liberdade. Então, a possibilidade da liberdade não coincide com o poder do existente de escolher entre dois termos: entre o bem e o mal: «A possibilidade consiste em *poder-se*»⁸¹. É frequente num sistema lógico considerar-se uma passagem do possível ao real, contudo na realidade as coisas não são tão fáceis e é necessário um intermediário. Este factor que falta é a angústia que, repare-se, não explica o *salto* qualitativo nem o justifica eticamente.

A angústia não é nem uma categoria da liberdade nem da necessidade – ela corresponde a uma liberdade entravada, em que a liberdade não é livre em si mesma mas cujo entrave se insere nela própria e não na necessidade. Isto implica que se o pecado tivesse entrado no mundo através de uma necessidade não existiria angústia, como também, se o pecado tivesse entrado no mundo através de um livre arbítrio também não haveria angústia.

Ora, a pecabilidade sofre uma progressão no género humano devido a determinações quantitativas. Mas isto não acontece somente com a pecabilidade; tal efeito também se manifesta na angústia. Utilizando, mais uma vez, o caso paradigmático de Adão, é fácil constatar que o efeito do pecado original, ou melhor, a sua manifestação ou a sua constatação realizada pelo existente, é uma angústia que só se distancia da angústia sentida por Adão duma forma qualitativa (Adão era inocente e outros existentes já não o são). Recapitulando, num grau de inocência (podemos considerar que o estado de inocência também é possível equacionar depois de Adão) o pecado original conserva uma ambiguidade que lhe é própria, de onde resulta, mediante um *salto* qualitativo, uma falta ou uma falha.

Já em relação à angústia acontece o seguinte: a angústia que cada um dos existentes sente revela-se mais profunda do que aquela sentida por Adão, porque

⁸¹ Kjerkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 75.

em cada um de nós está presente um crescimento quantitativo que cada existente vai experimentando⁸².

Portanto, há uma diferença fundamental entre a angústia de todos os existentes posteriores a Adão e a angústia sentida pelo próprio Adão; a angústia dos primeiros tem uma característica que se torna intrínseca – é reflectida, isto acontece em sequência da participação de todos os existentes na história do género humano, ou seja, existe uma progressão quantitativa da angústia.

Ora, o pecado surgiu com e na angústia e a par disto ainda conseguiu trazer uma nova angústia:

«Com efeito, a realidade do pecado é uma realidade insubsistente. Por um lado, a continuidade do pecado equivale a uma possibilidade que nos angustia; por outro, a possibilidade de salvação é ainda um nada que cada um de nós ao mesmo tempo ama e teme; tal é, sempre, a relação entre o possível e o indivíduo. Esta angústia só é superada no instante em que a salvação se torna efectiva»⁸³.

A angústia que o pecado traz consigo só surge no instante em que o existente instaura o pecado, mas nem por isso deixa de persistir como um *mais* ou *menos* na história quantitativa do género humano. Apesar disto, temos que fazer notar que o existente só é culpado em virtude de uma decisão pessoal. Por isso, o factor quantitativo da história do género humano não está associado com essa decisão singular.

Não obstante, há pois, duas espécies de angústia: uma angústia em que o existente torna efectivo o pecado mediante o *salto*; outra angústia que entrou e

⁸² Em relação a isto é importante reflectir sobre as palavras de Kierkegaard: «todavia, a angústia nunca se torna uma tara; deve, pelo contrário, dizer-se que quanto mais o homem remonta às suas primitivas origens mais a angústia ganha profundidade dentro dele, pois que se lhe impõe captar este pressuposto da pecabilidade que implica a sua vida de indivíduo, pelo próprio facto de participar da história do género humano. Nesta perspectiva, a pecabilidade aumentou, portanto, de poder e o pecado original está em crescimento. Quanto a haver homens que nunca experimentaram qualquer angústia, o fenómeno não é incompreensível: também o próprio Adão não a experimentaria se tivesse sido apenas um animal» (*Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, pp. 79-80).

⁸³ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p.81.

continua a entrar no mundo com o pecado e que, desta forma, aumenta também quantitativamente todas as vezes que o existente institui o pecado.

Segundo Jean Wahl existem quatro motivos kierkegaardianos para que a angústia se manifeste:

«Vimos como a angústia está ligada, em Kierkegaard, à ideia de escolha. (...) Daí, um primeiro motivo de angústia. Um segundo motivo vem do facto de ser a nossa salvação eterna ou a nossa condenação eterna que está sempre em jogo. O pecado tem um duplo papel na concepção de Kierkegaard. Em primeiro lugar, é a consciência do pecado que destrói a concepção hegeliana do mundo; descontínuo, individual, transcendente, ele quebra o Sistema. Segundo Kierkegaard, não há nada de mais individual, nada que me encerre mais em mim próprio, que o pecado. Mas, em segundo lugar, ele leva-nos até à existência religiosa, dado que a ideia de pecado implica a ideia de que estou perante Deus. O terceiro motivo de angústia consiste no facto que é muito difícil de distinguir o que é o mal e o que é o bem, de saber se o possível é um possível tentador ou um possível salvador (...). No domínio da existência, no domínio da subjectividade, nele não existem nem provas nem demonstrações. Quando tiver conhecido este risco, todo o indivíduo ficará transformado; não há aqui resultado no sentido em que a ciência dá resultados, mas a interioridade do indivíduo transforma-se e, neste sentido, tudo é transformado.

Há um quarto motivo de angústia, ligado à ontologia. (...) Não podemos pensar no ser e (...) não podemos não pensar no ser»⁸⁴.

Assim, a angústia é uma *liberdade finita*, é uma liberdade limitada e manietada. Mas é também *infinita* quando se identifica com o sentimento da possibilidade. A conciliação da angústia com a categoria da possibilidade revela-se na conexão do possível como o futuro. O possível corresponde definitivamente ao futuro. O possível coincide inteiramente com o porvir. Para a liberdade, o possível é o porvir, para o tempo, o porvir é o possível. E tanto a um

⁸⁴ Jean Wahl, *As Filosofias da Existência*, tr. I. Lobato e Torres, Lisboa, Pub. Europa-América, s/d, pp. 91-92.

como a outro corresponde, na vida individual, a angústia. Assim, é correcto e exacto o hábito de se ligar na linguagem corrente angústia e porvir⁸⁵.

O passado só pode estar ligado à angústia na medida em que se representa como futuro, isto é, como possibilidade de repetição. Portanto, uma culpa relativamente ao passado faz nascer a angústia, mas só no caso de não ser verdadeiramente passada, pois se assim fosse poderia surgir o arrependimento e não a angústia. Por tal, a angústia está, inevitavelmente, associada à condição humana. Tal como na filosofia heideggeriana, a angústia, segundo Kierkegaard, é o fundo permanente dos nossos sentimentos. «Podemos dizer que em Kant o [sentimento] ontológico era de um outro género inteiramente diferente, era o respeito: o papel que o respeito tem em Kant é o da angústia em Kierkegaard e Heidegger»⁸⁶.

As últimas páginas do *Conceito de Angústia* exprimem, duma forma autobiográfica, a natureza da angústia – ela é o sentimento do possível⁸⁷. O que mais impressionou Lutero e também Kierkegaard foram as palavras de Cristo a Judas: «aquilo que tens a fazer fã-lo depressa!»⁸⁸. Esta angústia é sentida por tudo aquilo que podia acontecer. É nesta angústia que se revela a verdadeira humanidade de Cristo, porque humanidade significa angústia:

«A pobreza espiritual subtrai o homem à angústia; mas o homem que se subtrai é escravo de todas as circunstâncias que o impelem de um lado para o outro, sem parar. A angústia é a mais terrível de todas as categorias»⁸⁹.

Kierkegaard associa, constantemente, a angústia a este princípio: *no possível tudo é possível*. Assim, toda a possibilidade favorável ao existente é destruída pelo número infinito de possibilidades desfavoráveis. Por isto, é a infinitude

⁸⁵ Cf. Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 139.

⁸⁶ Jean Wahl, *As Filosofias da Existência*, p. 93.

⁸⁷ «A angústia é o possível e só essa angústia forma, pela fé, o homem, no sentido absoluto da palavra, devorando todas as finitudes, pondo a descoberto todas as ilusões» (Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 232).

⁸⁸ Kierkegaard, loc. cit.

⁸⁹ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, Vol. 8, tr. António Ramos Rosa, António Borges Coelho, Armando da Silva Carvalho, Lisboa, Ed. Presença, 2000, p. 161.

humana ou a determinação da categoria da possibilidade que torna a angústia um sentimento insuperável, mas, ao mesmo tempo, a situação determinante e primordial do existente no mundo.

A onipotência da categoria da possibilidade solta-se dessa sagacidade que se move entre as coisas finitas e vai ensinando ao existente a repousar no descanso da providência. Contudo, esta onipotência faz surgir o sentimento de culpa que não pode ser apreciado através da finitude: o existente é essencialmente culpado, ou melhor, *quando é culpado, é-o infinitamente*. A angústia é, portanto, uma das categorias fundamentais para que o existente encontre o seu verdadeiro caminho - «pela fé, a angústia ensina-nos a repousar na Providência»⁹⁰.

Para finalizar esta secção recorreremos às palavras de Eduardo Lourenço acerca daquilo que foi o combate kierkegaardiano:

«Em nome deste Cristianismo combate Kierkegaard a Filosofia como modo da existência humana o mais afastado das realidades insofismáveis da condição humana real, que são esse *abismo* separador e tudo quanto ele significa: angústia, aceitação do sofrimento e ao mesmo tempo, Kierkegaard não o esquece, luta contra essa angústia com a ajuda da única arma que não é arma alguma pois não está nas mãos e que é a *fé*, vida em face de Deus, relação positiva com Ele, mau grado essa angústia e o pecado de onde ela provém. Essa condição humana é sempre a mesma e por isso Kierkegaard recusa a História como tribunal do Cristianismo»⁹¹.

⁹⁰ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 240.

⁹¹ Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, p. 156.

SEGUNDA PARTE

IRONIA E HUMOR: CATEGORIAS EXISTENCIAIS

2.1- A ironia socrática

*«Sócrates, Sócrates, Sócrates! É necessário invocar-te três vezes e eu fá-lo-ia até dez se fosse necessário. O mundo teria muita necessidade, dizem-nos, de uma república, de uma nova ordem social, senão de uma nova religião; mas ninguém pensa que aquilo de que o mundo precisa, na confusão em que o lançou tanta ciência, é precisamente de um Sócrates!» (Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 167)*

Sören Kierkegaard na sua primeira obra, a tese sobre *O Conceito de Ironia* (1841), procura explicitar, filosoficamente, a temática da ironia.

É claro que nas vulgatas de história da filosofia considerar o conceito de ironia é recorrer à filosofia antiga, mais concretamente a Sócrates. Foi com toda a certeza com o contributo socrático que a ironia adquiriu um estatuto filosófico. Relembrando os ensinamentos socráticos, recordamos com toda a clareza o seu intuito de *não ensinar nada*; a sua tarefa consistia no poder da interrogação e, nos seus diálogos, esforçava-se por manifestar a inconsistência dos propósitos do interlocutor a fim de o convidar a rever a sua posição. Para tal, Sócrates finge-se ignorante, «só sei que nada sei», e constrange, desta forma, o interlocutor a formular a sua opinião. Para além disto, adopta à letra a resposta que lhe é proposta e desenvolve todas as suas implicações para tentar tornar claro as contradições internas ou as consequências inadmissíveis⁹².

⁹² Vejamos um exemplo do método socrático referido por Platão (*Górgias*, tr. Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Ed. 70, 1997, pp. 93-94): «Sócrates: Examinemos em primeiro lugar se é mais doloroso cometer uma injustiça do que suportá-la e, portanto, se os autores da injustiça sofrem mais do que as suas vítimas. Polo: Clara que não. Sócrates: Mas se não é por causa maior dor que a prática da injustiça é a mais feia, tão pouco o poderá ser pela dor e pelo mal conjugados. Polo: Assim parece. Sócrates: Resta-nos a última hipótese. Polo: Acho que sim. Sócrates: Ou seja, o mal. Polo: Claro. Sócrates: Mas se é o mal que prevalece na prática da injustiça, conclui-se que praticar a injustiça é pior do que sofrê-la. Polo: Tem lógica. Sócrates: Não reconheceste tu à pouco, com a maioria das pessoas, que praticar a injustiça é mais feio do

O próprio interlocutor, com mais ou menos à vontade, é então forçado a reconhecer que não sabe verdadeiramente o que julgava saber. A investigação filosófica pode assim começar finalmente, ou melhor, inicia-se a maiêutica.

Kierkegaard aceita este método e confere-lhe toda a legitimidade, para além de reconhecer Sócrates como o primeiro que deu relevância ao conceito da ironia. Para o *poeta do religioso* a ironia deve ser basicamente entendida como «determinação da subjectividade»⁹³. Por isso, ele encontrará outra forma, já não socrática, de «aparição» deste mesmo conceito (a forma romântica que associa o conceito de ironia com a subjectividade, mas, segundo o pensador dinamarquês, afasta-se do essencial no que respeita ao conceito de ironia ao valorizar demasiadamente e deturpadamente [como veremos na próxima secção] a categoria da subjectividade). Quanto a Sócrates, Kierkegaard é de facto inequívoco:

«A primeira forma é naturalmente aquela na qual a *subjectividade pela primeira vez* fez valer o seu direito na história universal. Aqui temos Sócrates, quer dizer, com isso é assinalado o lugar, a aparição histórica do conceito»⁹⁴.

Que implicações terá esta apreciação socrática no pensamento kierkegaardiano? A ironia socrática terá alguma implicação no conceito de ironia defendido por Kierkegaard?

Na sua dissertação acerca desta temática pode-se compreender a sua admiração, a sua aproximação, relativamente ao mestre de Platão. Segundo o pensador dinamarquês, Sócrates chegou ao preceito que toda a realidade dada tinha perdido a sua validade e, com isto, ele próprio sentiu-se perdido e estranho diante de toda a realidade na sua substancialidade⁹⁵. Para além deste aspecto, e

que sofrê-la? Polo: Reconheci. Sócrates: E agora pareceu-te que é pior. Polo: Pareceu-me de facto».

⁹³ Cf. Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, (1841), in *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard*, tr. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante, 1975, p. 217.

⁹⁴ Kierkegaard, loc. cit.

⁹⁵ Kierkegaard aprecia também o facto de Sócrates ter utilizado a ironia para tentar destruir todo o helenismo (cf. loc. cit.), para além de reconhecer que foi Sócrates a dar a primazia à questão da existência (cf. Jean Wahl, *As Filosofias da Existência*, p. 42).

sublinhando mais uma vez o tópico acima, a ironia socrática, mesmo a ironia em geral, estará de facto em íntima relação com a questão da subjectividade:

«(...) a ironia é a primeira e a mais abstracta determinação da subjectividade. Isso aponta para aquela viragem histórica em que a subjectividade apareceu pela primeira vez, e assim chegamos a Sócrates»⁹⁶.

Mas vejamos melhor, em toda a sua amplitude, a perspectiva de Kierkegaard a este respeito, que é um tanto complexa e se reporta inclusivamente ao Sócrates «de Platão», ao Sócrates «de Xenofonte» e ao Sócrates «de Aristófanes».

Segundo Kierkegaard, a questão de Sócrates não era como Hegel a apresentava: concretizar o absoluto. Para o mestre de Platão, é necessário através do conceito imediato conseguir que o abstracto apareça. Portanto, toda a vida de Sócrates teve por detrás esta lei do movimento: partir do concreto para o abstracto e «*chegar constantemente aí*»⁹⁷. Sócrates parece ter-se preocupado principalmente com as questões morais, contrariamente aos «físicos» pré-socráticos, e aparece-nos como um investigador de um procedimento essencialmente crítico. Por tal, não propõe qualquer doutrina pessoal e proclama que a sua única sabedoria é negativa: ele «sabe que nada sabe», mas este saber é para Kierkegaard superior aos falsos saberes. Em consequência disto, o seu objectivo parece ter sido, no decurso de todas as conversas que realizou com os seus concidadãos, interrogá-los sobre aquilo que eles pensavam saber, e, colocando-os em contradição com eles próprios, conseguir que as suas convicções deixassem de ter qualquer sentido – tal é a ironia socrática. Esta forma de ironia consiste, afinal, em provocar nos outros e em nós próprios essa sabedoria negativa. É então, neste contexto, que a máxima socrática «Conhece-te a ti próprio» deve ser compreendida: Sócrates não faz um convite à introspecção psicológica, mas representa a tradução da preocupação de fazer de cada um o juiz pessoal dos seus pensamentos. Esta é razão pela qual Platão nos apresenta, várias vezes, Sócrates como «parteiro dos espíritos», trabalhando as

⁹⁶ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 239.

⁹⁷ Kierkegaard, op. cit., p. 242.

almas como sua mãe Fenareta trabalhava os corpos (Teeteto), por um lado, e por outro, igual à tremelga que atordoa aquele que toca (*Ménon*), em relação aos seus interlocutores.

Na portada do seu livro, *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard define o papel do *sábio da simplicidade*: «(...) a grandeza de Sócrates consistia em “distinguir o que sabia do que não sabia”»⁹⁸.

Esta exigência traduz, por parte de Sócrates, a consciência da pretensão implícita ou explícita do juízo humano de exprimir a verdadeira realidade. Esta consciência como atitude espiritual pode conduzir até ao reino da ironia e por consequência ao reino da verdade. Entre o céu e a terra, entre os homens e os deuses, está Sócrates como um *mensageiro*, aparentemente ao serviço dos homens, na realidade ao serviço do seu *daimon*. Mas quem percebeu melhor Sócrates irónico? Kierkegaard considerou que tanto Xenofonte como Platão pretenderam apresentar, cada um à sua maneira, Sócrates irónico. No entanto, Xenofonte apenas valorizou o terreno da vida prática, isto é, mostrou-nos um Sócrates preocupado somente com questões relacionadas com a utilidade⁹⁹. Já o Sócrates platónico tem uma significação muito mais alta e ideal do que o de Xenofonte.

Cada um destes autores tentou, a seu modo, segundo Kierkegaard, «completar o que falta em Sócrates»¹⁰⁰: Xenofonte puxou-o para baixo «até às paragens rasteiras do utilitário», enquanto Platão elevou-o «até às regiões supra-terrestres da ideia»¹⁰¹. Contudo, retomamos a questão: quem melhor percebeu a existência socrática?

Kierkegaard considera que a existência de Sócrates está intimamente ligada à ironia, ou melhor, a existência socrática é somente a ironia e, por isto, foi Aristófanes quem melhor percebeu a actividade *cómica* de Sócrates. No entanto, o contributo platónico não pode ser desprezado, porque este compreendeu a idealidade *trágica* do seu mestre. Kierkegaard considera que devemos *procurar*

⁹⁸ Kierkegaard, *O Conceito de Angústia*, p. 8.

⁹⁹ Cf. Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, pp. 14-26.

¹⁰⁰ Cf. Kierkegaard, op. cit., p. 117.

¹⁰¹ Cf. Kierkegaard, loc. cit.

Sócrates tanto em Platão como Aristófanes, porque só assim obteremos a verdadeira perspectiva da realidade socrática:

«(...) Platão e Aristófanes têm, isto em comum: as suas exposições são *ideais*, mas em relação recíproca, inversa, pois Platão tem a idealidade *trágica*, e Aristófanes a *cómica*»¹⁰².

O pensador dinamarquês percebeu que Aristófanes, ao situar Sócrates nas *nuvens*, assinalou-lhe para sempre o seu verdadeiro lugar¹⁰³. Para além disto, Kierkegaard defendeu que o mais importante no Sócrates aristofânico é o facto deste ter colocado em cena o Sócrates *real*.

Em suma, aquilo que sempre foi um mistério na vida de Sócrates, Platão procurou preencher oferecendo-lhe a «ideia», Xenofonte preferiu todas as prolixidades do útil. Aristófanes, à sua maneira, conseguiu captar o mistério socrático que, segundo Kierkegaard, é o nada, não como a liberdade irónica, na qual Sócrates gozava, mas sim a constante preocupação de mostrar a vacuidade que existe. Ao invés de receber a plenitude da «ideia», Sócrates recebe o mais ascético despojamento. O indivíduo Sócrates aprofunda esse despojamento em si e nunca conseguirá retirar algo dessa profundidade:

«Constantemente ocupado em elevar o fenómeno à ideia (a actividade dialéctica), ou o indivíduo é empurrado de volta, ou o indivíduo foge de volta para a realidade; mas a própria realidade só tem a validade de ser constantemente *ocasião* para este querer superar a realidade, sem que contudo isto aconteça; ao contrário, o indivíduo retoma em si estes *molimina* (esforços vigorosos) da subjectividade, encerra-os dentro de si numa *satisfação pessoal*; entretanto, *este ponto de vista é precisamente a ironia*»¹⁰⁴.

¹⁰² Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 118.

¹⁰³ «(...) e a ironia aristofânica consiste indubitavelmente na recíproca impotência: do sujeito, que quando quer ter o objecto, obtém apenas a sua própria semelhança, e das nuvens, que apenas captou a semelhança do sujeito, porém só as produzem enquanto estão a ver os objectos»; (Kierkegaard, op. cit., p. 124). Verifica-se aqui uma actividade que produz um vazio incalculável. Talvez por isso se encontre uma profunda ironia.

¹⁰⁴ Kierkegaard, op. cit., p. 142.

Em resumo: para Kierkegaard, a concepção aristofânica de Sócrates é «mais verdadeira» do que a de Platão e de Xenofonte – é «comicamente» mais verdadeira, e, por isso, mais justificada¹⁰⁵.

Contudo, para se definir com exactidão este ponto de vista como ironia é necessário fazer aparecer a subjectividade. O sábio da simplicidade, em vez de escutar com todo o cuidado o Oráculo, valorizou a categoria da subjectividade – é necessário escutar o seu *daimon*¹⁰⁶. Daí, a importância da máxima socrática: «conhece-te a ti mesmo». O indivíduo, ao procurar obter um maior e melhor conhecimento do seu *eu*, alcança a liberdade e esta liberdade só é atingida devido a um incitamento à subjectividade. Foi este tipo de liberdade que Sócrates gozou:

«No fundo, o que Sócrates atingiu foi uma coerência interna na abstracção, própria da infinitude ideal, abstracção na qual isto é tanto uma determinação metafísica quanto estética e moral. (...) O que vemos em Sócrates é a liberdade, infinitamente transbordante, da subjectividade, mais isto é precisamente a ironia»¹⁰⁷.

Contudo, Kierkegaard defendeu, tal como Sócrates na *Apologia*, que a ironia pode apresentar-se como uma *espada de dois gumes*¹⁰⁸. Ora, no pensamento socrático a ironia servia para incentivar a subjectividade, mas a sua ironia não era apenas um instrumento ao serviço da ideia; a ironia era, antes de mais, o seu ponto de vista, ou seja, a sua perspectiva. Segundo Kierkegaard, a ironia socrática era uma verdadeira *paixão histórico-universal*¹⁰⁹. Isto não só significa que a ironia em Sócrates é historicamente justificada como também, com o seu contributo inicia-se uma nova etapa: «em Sócrates termina um desenvolvimento, e com ele inicia-se um novo»¹¹⁰. O pensador dinamarquês considerou que

¹⁰⁵ Cf. Manuel S. Marcos, *Soren Kierkegaard*, Tomo I: *Vida de um Filósofo Atormentado*, pp. 145-149.

¹⁰⁶ Cf. Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 149.

¹⁰⁷ Kierkegaard, op. cit., p. 191.

¹⁰⁸ Cf. Kierkegaard, loc. cit.

¹⁰⁹ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 192-193.

¹¹⁰ Kierkegaard, quando considera uma nova etapa, está a referir-se as três escolas socráticas: a megárica, a cirenaica e a cínica. Estas escolas são divergentes umas das outras – para

Sócrates é, sem dúvida, uma figura clássica, mas, ao mesmo tempo, consome ou tenta consumir tudo o que é clássico. O helenismo não valorizava como devia a subjectividade; no seu mundo intelectual, que se caracterizava pela despreocupação (segundo o nosso autor), o silêncio da ironia era aquela negatividade que impedia que a subjectividade fosse tomada em vão.

Assim, a ironia funcionava como uma lei, como uma exigência que tanto desdenhava a realidade como a idealidade:

«O que Sócrates fez com os sofistas foi dar-lhes o instante seguinte, no qual a verdade momentânea se dissolvia no nada, quer isto dizer, ele fazia engolir a finitude. Mas a ironia de Sócrates não estava dirigida apenas contra os sofistas, dirigia-se contra todo o subsistente, e de tudo isto ele exigia a idealidade, esta exigência era aquele juízo que tanto julgava como condenava o helenismo»¹¹¹.

Portanto, no pensamento socrático a ironia não era um mero instrumento que ele usava ao serviço da ideia, a ironia era, essencialmente, o seu ponto de vista. Se Sócrates possuísse a ideia, a sua actividade irónica jamais teria sido tão penetrante e decisiva. Kierkegaard defendeu que aquele que proclamava a lei não poderia também trazer a graça, ou seja, o que fazia valer a exigência em todo o seu rigor não era, de modo algum, aquele que podia fazer a exigência. Contudo, é necessário lembrar que entre a exigência de Sócrates e o seu devido preenchimento não existe um abismo tão profundo como aquele que existe entre a lei e a graça. A exigência socrática é preenchida potencialmente¹¹².

Kierkegaard admite que se possa censurar Sócrates (tal como fez Hegel na sua obra, *História da Filosofia*, vol. 2) pelo facto de este ter originado o surgimento de filosofias tão diferenciadas (escola megárica, escola cirenaica, escola cínica). Ora, isto deve-se à indeterminação e à abstracção do seu princípio. Contudo, o poeta do religioso não concorda com estas objecções:

Kierkegaard isto significa que Sócrates tanto carecia de um sistema positivo como também de qualquer tipo de positividade (*Le Concept D'Ironie*, p. 192).

¹¹¹ Kierkegaard, op. cit., p. 194.

¹¹² Segundo Kierkegaard, é exactamente com este preenchimento potencial que Sócrates adquire a sua formação histórico-universal (op. cit., pp. 195-197).

«Se há uma pretensão em fazer disto uma objecção a Sócrates, mostra claramente que se queria que ele tivesse sido diferente do que era na realidade. Se o ponto de vista de Sócrates, com efeito, tivesse tido uma limitação que qualquer positividade intermediária precisa necessariamente de ter, decerto teria sido uma multidão de descendentes que desejavam afirmar os seus direitos. Mas se pelo contrário o seu ponto de vista tivesse sido o da *negatividade infinita* então tudo se torna mais fácil de ser explicado, pois a *negatividade infinita* contém em si a possibilidade de tudo, a possibilidade para a infinitude de toda a subjectividade»¹¹³.

Com isto, é fácil de concluir que Sócrates carecia de um sistema positivo. No entanto, não basta que se considere as diferentes escolas socráticas para que se conclua que Sócrates não alcançou nenhum sistema positivo. A isto é necessário acrescentar este aspecto: a negatividade infinita possibilitou, devido à sua pressão, toda a positividade, isto é, a negatividade infinita serviu de incitamento e de estímulo infinitos para que a positividade aparecesse.

Consideremos a analogia realizada por Kierkegaard acerca deste assunto:

«Assim como Sócrates podia iniciar a sua vida diária por onde desejasse, assim também a sua significação no desenvolvimento histórico mundial consiste em ser o início que contém em si uma multiplicidade de inícios. Enquanto início, ele é portanto positivo, mas enquanto apenas início é negativo»¹¹⁴.

Segundo Kierkegaard, é precisamente na unidade desta relação, que é completamente inversa daquela que ele tinha como referência aos sofistas, que surge a ironia. Assim, a ironia em Sócrates resulta de uma relação entre este e todas as determinações da vida substancial. Em relação à positividade que os sofistas afirmavam, Sócrates relacionava-se negativamente, porque flutuava, voava, por essa positividade através da sua liberdade irónica. Toda a sua perspectiva resulta, portanto, daquela negatividade infinita que em relação ao

¹¹³ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 195.

¹¹⁴ Kierkegaard, op. cit., p. 196.

desenvolvimento anterior se revela negativa e em relação a um posterior também¹¹⁵. Contra a ordem estabelecida, toda a vida de Sócrates foi um imenso protesto – subordinou todas as outras ocupações a uma vida dedicada à procura da sabedoria. Por isto, é o exemplo inultrapassável (de que raramente alguém se aproxima) do modo de vida apropriado para um filósofo.

Kierkegaard apreciou Sócrates, porque este pretendeu valorizar a subjectividade, decidiu fazer valer a significação da consciência especulativamente. É necessário que o indivíduo tenha uma tarefa: deve parar de agir *inconscientemente* face à lei, para agora saber conscientemente por que razão deve agir – eis um dos encantos de Sócrates, segundo o pensador dinamarquês.

Um outro encanto que Kierkegaard vê em Sócrates: toda a realidade tinha perdido para ele a sua validade, Sócrates tinha-se tornado estranho perante toda a realidade na sua substancialidade. Este é um dos aspectos da ironia; mas, por outro lado, Sócrates serviu-se da ironia para tentar destruir o helenismo – o seu comportamento frente ao mundo helénico era constantemente irónico. Ele era ignorante, nada sabia, mas procurava constantemente esclarecimento junto dos outros. Sócrates deixou que a ordem estabelecida subsistisse com o objectivo de arruiná-la. Esta táctica foi conservada até ao final dos seus dias.

Se em Sócrates a ironia é, pois, uma determinação da subjectividade, então veremos em seguida o ressurgimento deste conceito. Estará a ironia novamente ligada ao conceito de subjectividade? Encontraremos, neste novo conceito de ironia, uma influência socrática? Com o pensamento socrático assinala-se a aparição histórica do conceito. Porém, no que diz respeito à subjectividade, Sócrates conferiu-lhe um lugar de destaque. Se depois de Sócrates podemos considerar uma nova forma de ironia, isto acontece porque a subjectividade surgiu novamente valorizada em relação à objectividade:

¹¹⁵ A este propósito é necessário salientar que Kierkegaard considera que embora num outro sentido estas relações tanto com um desenvolvimento anterior como com um desenvolvimento posterior sejam relações positivas, porque são infinitamente ambíguas (*Le Concept D'Ironie*, p. 198).

«Tem que existir *uma segunda potência da subjectividade*, uma subjectividade da subjectividade, que corresponde à reflexão da reflexão. Com isso estamos novamente orientados historicamente, somos com efeito reportados ao desenvolvimento que a filosofia moderna experimentou em Kant e que se completou em Fichte, e ainda mais proximamente aos pontos de vista que após Fichte fizeram valer a subjectividade elevada à segunda potência»¹¹⁶.

Passaremos, portanto, à tarefa de explicitar esta nova forma de ironia.

2.2- A ironia romântica

Kierkegaard, na sua obra *O Conceito de Ironia*, depois de analisar o contributo socrático para o desenvolvimento desta temática, salientou uma nova consciência irónica onde esta surge nítida e determinantemente - a ironia romântica¹¹⁷.

Tal como Hegel considerou, a ironia romântica está em íntima relação com as propostas de Fichte. É curioso notar a este respeito que Kierkegaard, que sempre se distanciou de Hegel no combate contra a ironia romântica, pela primeira vez (talvez a única) esteve ao seu lado (não deixando, contudo, de tecer algumas críticas ao filósofo alemão). Ora, segundo Hegel, os românticos como Schlegel e Schelling adoptaram, como ponto de partida das suas respectivas considerações, a perspectiva de Fichte:

¹¹⁶ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 218.

¹¹⁷ É sabido que o Romantismo foi um movimento cultural, filosófico, literário e artístico, iniciado nos finais do século XVIII e que atingiu o seu apogeu nas primeiras décadas do século XIX. A sua categoria fundamental é o sentimento e esta força do sentimento conciliada com os limites da razão, que Kant tão bem estabeleceu, faz um apelo à consciência mística e a fé, para tentar ultrapassar os limites dessa mesma razão finita. Ora, para citar um exemplo também usado por Kierkegaard, Schlegel interpretou o infinito como algo fora e acima da razão, ou seja, como infinitude do sentimento. Deste sentimento do infinito deriva a ironia, a qual exprime o momento capital da identificação da subjectividade consigo mesma, isto é, uma consciência de uma perpétua «auto-criação» e «auto-anulação». Portanto, a ironia é entendida como um sentimento pensante da contradição irresolúvel entre vários pares, tais como incondicionado e condicionado, percepção da impossibilidade e a necessidade de uma comunicação perfeita. Assim, o sujeito, consciente da sua finitude, *agarrar* a ironia, porque ela designa o modo humano

«Para mostrarmos a íntima relação entre as proposições de Fichte e uma das correntes da ironia, basta relevar que Fichte via no *eu*, no *eu* abstracto e formal, o princípio absoluto de todo o saber, de toda a razão, de todo o conhecimento»¹¹⁸.

No período posterior a Fichte, a ironia foi o conceito que apareceu novamente em lugar de relevo, mas esta nova forma de ironia (a ironia romântica) contava, tal como Hegel defendeu, com o apoio da *filosofia do eu* de Fichte. A *filosofia do eu* tem por princípio a intuição que o espírito tem a sua unidade, quer ao nível do pensamento, quer ao nível da acção. O eu fichteano é o eu absoluto correspondendo a uma entidade soberana que tudo pode. Ora, nos românticos, a ironia adopta a forma de um puro e simples subjectivismo estético; a ironia romântica apoia-se no poder do *eu*, afirmado em toda a filosofia de Fichte, para efectuar a recusa da realidade exterior. Mas Hegel tentou denunciar esta perversão: segundo o filósofo alemão, se alguém concordar com esta *infinitude* do eu, «que tudo põe e destrói», «nada aparecerá aos seus olhos com um carácter sério e só atribuirá valor ao formalismo do *eu*»¹¹⁹. No rasto da crítica hegeliana, Kierkegaard afirma o interesse do conceito de ironia que põe o poder do espírito perante as falsas evidências da «realidade» e convida simultaneamente, contra os abusos românticos, a procurar valores espirituais e temporais mais sólidos.

Se para combater a ironia romântica Kierkegaard concordou com Hegel, já no que diz respeito ao seu próprio conceito de ironia, o seu argumento volta-se contra o sistema hegeliano: a ironia é uma prática da consciência singular pela qual o existente afirma os seus direitos contra a abstracção do espírito de sistema pelo menos tanto como contra a autoridade imediata da realidade natural ou social.

Contudo, Kierkegaard examinou a ironia romântica. Neste exame, o *poeta do religioso* destacou alguns autores para explicitar a questão da ironia dentro desta

de se construir por referência ao absoluto. Para uma melhor compreensão da temática, consultar G. Gusdorf, *Le Romantisme*, Paris, Payot, 1993.

¹¹⁸ Hegel, *Estética*, tr. Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Editores, 1993, p. 42.

¹¹⁹ Hegel, op. cit., p. 43.

corrente: Schlegel, que procurou fazer valer a ironia em relação à realidade; Tieck, que pretendeu fazê-la valer na poesia; Solger, que tomou consciência da actividade irónica estética e filosoficamente. Enquanto os irmãos Schlegel e Tieck tiveram a sua maior importância graças à polémica com a qual eles aniquilaram um desenvolvimento anterior, e enquanto «exactamente por este motivo a perspectiva deles ficou um tanto dispersa, porque eles não venceram a batalha principal e sim uma multiplicidade de pequenos combates»¹²⁰, Hegel, pelo contrário, tem a sua importância absoluta por ter conseguido vencer e resistir a esta ironia romântica.

Contudo, Hegel não aceita o ponto de vista socrático no que diz respeito à ironia. Kierkegaard, aqui, não está de acordo com ele porque desde sempre o *poeta do religioso* admirou toda actividade socrática, nomeadamente a sua actividade irónica. Enquanto Hegel vê o conceito de ironia como uma espécie de abominação, ou seja, com muita aversão, Kierkegaard considera (como veremos em outro ponto) a ironia fundamental no projecto da existência humana.

Segundo Kierkegaard, com Fichte a questão do *eu* foi novamente colocada, só que agora em novos moldes: «ele removeu a dificuldade do *em si* colocando-o no interior do pensamento, infinitizou o eu no Eu-Eu»¹²¹. Isto é, Fichte defendeu que o *eu producente* é o mesmo que o *eu produzido*. Apesar disto, é importante lembrar que o *Eu-Eu* é uma identidade completamente abstracta. Com isto Fichte considerou que o pensamento tem um alcance infinito e, tal como toda a infinitude fichteana, esta infinitude do pensamento é uma infinitude negativa:

« (...) é, pois, uma infinitude em que não há nenhuma finitude, uma infinitude sem nenhum conteúdo. Ao infinitizar desta maneira o eu, Fichte fez valer um idealismo, em relação ao qual toda a realidade empalidecia, em relação ao qual o seu idealismo tornou-se realidade (...). Com Fichte, o pensamento tornou-se infinitizado, a subjectividade tornou-se infinita, absoluta (...) »¹²².

¹²⁰ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 220.

¹²¹ Kierkegaard, op. cit., p. 246.

¹²² Kierkegaard, op. cit., pp. 246-247.

Mas é precisamente por esta característica do negativo que as considerações fichteanas adquirem uma infinita elasticidade. Ora, Kierkegaard defendeu que enquanto Kant careceu da infinitude negativa, Fichte carece da positiva. Isto quer dizer, Fichte ao fixar a identidade abstracta do *Eu-Eu* e, na medida em que ele, no seu reino idealista, não pretendeu aproximar-se da realidade, o pensamento fichteano alcançou aquilo que Kierkegaard define por *início absoluto*. É a partir deste tipo de início que Fichte constrói o mundo; o eu tornou-se, então, constituinte.

Contudo, dado que o eu só pode ser concebido formalmente e portanto negativamente, Fichte permaneceu propriamente parado em frente aos seus esforços infinitamente elásticos de um início¹²³. O esforço de Fichte é, portanto, uma exaltação, capaz de levantar o mundo inteiro, não tendo contudo nada para levantar¹²⁴. Então, com o contributo fichteano, a subjectividade adquiriu uma liberdade infinita e negativa. Apesar disto, a subjectividade necessitava de sair desta ausência de conteúdo e para isso era essencial que ela fosse negada; para que o pensamento surja na realidade, ele precisa de tornar-se concreto. Foi este princípio de Fichte, de que a subjectividade, o *eu*, tem uma validade constitutiva e é o único onnipotente, que conquistou Schlegel e Tieck. Foi, precisamente, a partir deste princípio que eles tentaram operar mas ao nível do mundo. No entanto, Kierkegaard defendeu que foi exactamente daqui que resultou uma dupla dificuldade, a saber: a primeira dificuldade é que confundiu-se o eu empírico e finito com o Eu eterno; na segunda, confundiu-se a realidade histórica com a realidade metafísica¹²⁵. Daqui podemos concluir, com alguma facilidade, que a ironia de forma alguma estava ao serviço do espírito do mundo.

¹²³ Sobre este assunto é importante considerar a seguinte afirmação kierkegaardiana: «Ele tem o impulso infinito do negativo, o seu esforço criador, mas tem-no como uma impetuosidade que não consegue sair do lugar, tem-no como uma impaciência divina e absoluta, como uma força infinita, contudo inoperante, porque nada há a que ela se possa aplicar» (*Le Concept D'Ironie*, 247).

¹²⁴ Sobre este assunto é importante ressaltar, tal como faz Kierkegaard, que Fichte mais tarde abandonou este ponto de vista (op. cit., p. 248).

¹²⁵ Kierkegaard chegou mesmo a defender que, aplicou-se sem qualquer justificação um ponto de vista metafísico incompleta à realidade. Fichte teve a pretensão de construir o mundo que seria, sobretudo, construir sistemático, enquanto Schlegel e Tieck tentaram inventar o mundo (op. cit., p. 249).

Neste contexto, a ironia não era um momento da realidade que deveria ser negado e desalojado por um novo momento; toda a realidade deveria ser negada, com o objectivo de criar um lugar para uma realidade auto-produzida.

Kierkegaard defendeu que não deveria ser a categoria da subjectividade a surgir neste contexto, pois, segundo ele, a subjectividade está já presente em todas as relações do mundo; neste tipo de concepção surge uma subjectividade exaltada, isto é, nas palavras kierkegaardianas uma *segunda potência da subjectividade*. Por tal, este tipo de ironia é completamente injustificado e, também, por isso, Kierkegaard aceita a atitude de Hegel frente a este grau de ironia.

A ironia, nestes moldes, apresentava-se como aquela diante da qual nada estava estabelecido, nada subsistia, como aquela que tinha acabado com tudo e ao mesmo tempo como aquela que tinha planos para tudo. Este tipo de ironia tem o domínio tanto sobre as ideias como sobre os fenómenos e aniquila uns pelos outros, ou seja, ela aniquila o fenómeno mostrando que este não corresponde à ideia; aniquila também a ideia mostrando que ela não pode corresponder ao fenómeno.

Para além disto, é importante não esquecer a realidade histórica – esta realidade entra em relação com o sujeito através de duas formas: «parte como um dom, que não se deixa desdenhar, e parte como uma tarefa, que quer ser realizada»¹²⁶. É obvio que tem de haver uma discrepância entre aquilo que eu defendo e a realidade para que a actividade irónica se possa realizar. A orientação irónica é essencialmente crítica. Contudo, para Kierkegaard não é legítimo que se dirija um ataque contra toda a realidade (Kierkegaard salienta o exemplo kantiano que preferiu criticar a realidade da consciência ao invés de criticar a própria consciência). Tal como ele considerava a realidade, em parte, apresenta-se como um dom. Este dom é a relação do sujeito com o seu passado. Este passado deve obter uma certa validade para o sujeito e não deve ser ignorado ou simplesmente esquecido. Ao contrário, na ironia não há qualquer tipo de passado. Esta contrariedade deve-se ao facto de a ironia se evadir em

¹²⁶ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 250.

questões metafísicas. Esta ironia que estamos a tratar confundiu algo fundamental – o eu temporal e o eu eterno:

«Mas este eu eterno não tem passado, e por conseguinte este eu temporal também não o tem. Na medida, porém, que a ironia quer ter a gentileza de assumir um passado, este precisa de ser de uma tal natureza que a ironia possa resguardar a sua liberdade sobre ele, e possa realizar o seu jogo com ele. É por isso que a parte mítica da história – as suas sagas e aventuras – foi o que mais encontrou graça aos seus olhos. Por outro lado, a história propriamente dita, é onde o verdadeiro indivíduo encontra a sua liberdade positiva, porque é nela que ele tem as suas premissas.

Portanto, a ironia fez como Hércules, quando este contra Anteu, era invencível enquanto tivesse contacto com a terra. Hércules, como se sabe, levantou Anteu, afastando-o do chão e desta maneira dominou Anteu. A ironia fez a mesma coisa com a realidade histórica. Só com um gesto, toda a história tornou-se mito, poesia, lenda, aventura. Desta maneira a ironia ficou novamente livre»¹²⁷.

A realidade deve ser entendida pelo indivíduo como algo que deseja ser realizado. Mais uma vez nesta concepção de ironia, esta não se mostra favorável na realização de tal tarefa. Neste actividade irónica, a ironia conseguiu dominar toda a realidade histórica fazendo-a flutuar, isto é, assim também a ironia acabou por se tornar numa actividade flutuante¹²⁸. A realidade da ironia é apenas possibilidade. Com efeito, o indivíduo deve obter as condições para que realize a sua tarefa numa realidade efectiva, tem de sentir a responsabilidade desse projecto sério e essencial (tal como consideramos na primeira parte). A ironia está livre disto, porque ela está na posse de iniciar tudo de novo – não há passado que a comprometa, assim como no plano teórico ela goza de uma liberdade infinita através do seu poder crítico.

Deste modo, esta ironia afunda-se naquilo que ela mais combateu: esta actividade irónica adquire uma certa semelhança com o homem mais prosaico. A ironia torna-se, pois, numa espécie de liberdade poética, numa infinita

¹²⁷ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, pp. 250-251.

¹²⁸ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 252-253.

liberdade poética. Assim, para este irónico tudo é possível: poetiza o mundo que o rodeia, poetiza a sua própria existência. Tudo o que subsiste da realidade dada para este tipo de ironia só tem uma validade poética, pois, afinal, ele vive poeticamente (os ironistas românticos confundem a tarefa do artista com a tarefa existencial). Mas, na medida em que este irónico se cria a si mesmo e ao mundo circundante, na medida em que ele vive sempre de um modo hipotético, a sua vida perde toda e qualquer tipo de continuidade. Com isso, ele submete-se totalmente aos múltiplos estados de ânimo. «Tédio é a única continuidade» que o sujeito irónico deste tipo conhece¹²⁹. É tédio que encontra nesta eternidade vazia de conteúdo, nesta felicidade sem gozo, nesta profundidade superficial. Mas o tédio é precisamente a unidade negativa assumida como consciência pessoal em que todos os contrários desaparecem. Portanto, a ironia permanece como uma liberdade negativa – no plano teórico ela estabelece um desacordo entre ideia/realidade e realidade/ideia. Já no plano prático, esta ironia determina um desacordo entre possibilidade e realidade, entre realidade e possibilidade. Para uma melhor compreensão disto analisaremos em seguida, duma forma sucinta, os contributos dos românticos Schlegel, Tieck e Solger (autores que tiveram a preferência kierkegaardiana quanto à sua análise sobre este conceito).

Kierkegaard analisa o romance *Lucinde* de Friedrich Schlegel e considera que aquilo que Schlegel pretende, através da sua ironia, é superar toda a eticidade. Por isso, este romance tem um carácter doutrinário e uma certa seriedade melancólica¹³⁰. Portanto, o que Schlegel procura com este romance é superar toda a eticidade, não só no sentido de usos e costumes, mas também toda aquela eticidade que é válida para o espírito, isto é, aquilo que Kierkegaard considera a «dominação do espírito sobre a carne»¹³¹.

Também é possível verificar que esta eticidade corresponde a um esforço específico da ironia: suprimir toda a realidade e colocar no seu lugar uma realidade que já não é nenhuma realidade. Não obstante, em toda a obra assiste-se a uma caracterização daquilo que ele entende por *viver poeticamente*, e que,

¹²⁹ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 258.

¹³⁰ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 262-263.

¹³¹ Kierkegaard, op. cit., p. 263.

ao envolver o eu mais arbitrário num profundo estado de sonambulismo, proporciona ao eu arbitrário um espaço livre para a sua satisfação irónica. A poesia é vista como uma atitude vitoriosa sobre o mundo, porque através da negação daquela realidade imperfeita a poesia inaugura uma realidade superior, alarga e transfigura o imperfeito em perfeito, e com isso atenua a dor que cada existente vai experimentado ao longo da sua vida. Desta maneira, a poesia é considerada como uma espécie de reconciliação. Contudo, para Kierkegaard não é, de modo algum, a verdadeira reconciliação, pois ela não reconcilia o existente com a realidade que ele vai experimentado, ela não reconcilia o existente com nada, apenas com uma realidade imaginária¹³².

Ora, *viver poeticamente* é compreendido de forma diferente em Kierkegaard e em Schlegel. Enquanto o primeiro considera que este viver é aquele que permite ao existente encontrar *interiormente o infinito*, isto é, o seu Deus pessoal, o segundo, pelo menos neste romance, e segundo as considerações kierkegaardianas, significa um gozo possível mas uma vida infinitamente covarde. Isto acontece, porque este viver poeticamente torna-se em si mesmo opaco – «(...) ou o homem é o absoluto, ou toda a vida não tem sentido, e o desespero é a única coisa reservada para qualquer um que não queira ser insensato (...)»¹³³.

Assim, o romance *Lucinde* trata de relações amorosas que não se encontram fundadas numa sensualidade intelectualizada, como não tem em si nenhum momento de resignação. Trata-se de um amor sem nenhum conteúdo real, onde a eternidade surge apenas como um instante eterno do gozo, uma infinitude que não é infinitude, e como tal carece da verdadeira poesia. Uma vez que esta relação está voltada apenas para o gozo, ela concebe egoisticamente todas as suas relações. O que é estranho neste romance é que toda a tendência que ele segue, partindo da liberdade do eu e da maturidade constitutiva, em vez de alcançar uma maior espiritualidade, acaba por conseguir uma mera sensualidade

¹³² A este propósito é importante lembrar que, para Kierkegaard, a verdadeira reconciliação só produzida com o religioso, porque ele infinitiza a realidade para mim (*Le Concept D'Ironie*, p. 267).

¹³³ Kierkegaard, op. cit., p. 268.

e, com isso, acaba no seu contrário. A este propósito, recorreremos às seguintes considerações de Kierkegaard a fim de corroborar o que foi dito:

«Na eticidade a relação do espírito ao espírito é indicada, mas quando o eu quer uma liberdade mais alta, quer negar o espírito ético, acaba por cair sob a lei da carne e do instinto. Mas como esta sensualidade não é ingénua, segue-se que a mesma arbitrariedade que a colocou nos seus pretensos direitos pode revirar-se no seguinte instante, para reivindicar uma espiritualidade abstracta e exagerada»¹³⁴.

Isto pode ser entendido tanto como um jogo de ironia do mundo com o indivíduo, como também, como a tentativa do indivíduo imitar a ironia do mundo. Enquanto Schlegel tentou teorizar o conceito de ironia, dirigindo-se directamente contra a realidade, Tieck entrega-se a uma *animação poética*, mantendo-a, porém, na sua indiferença em frente à realidade. Segundo Kierkegaard, Tieck defende um sujeito que, finito, utiliza a ironia para arrancar da existência todos os jogos que não lhe eram favoráveis. Toda a existência torna-se, assim, um mero jogo para a arbitrariedade poética, que não menospreza nenhum detalhe, nem mesmo o mais insignificante, mas perante a qual nada subsiste, nem mesmo o essencial. Neste sentido, Tieck utiliza personagens nas suas peças que são altamente inverosímeis, tais como animais que falam como os homens, homens que são animais, cadeiras que sentem a sua existência e até lhe conferem uma significação, ou seja, tudo é permitido, tudo é possível. É exactamente por isto que Kierkegaard considera o seguinte:

« (...) esta espécie de poesia não pode entrar numa relação verdadeiramente poética com o leitor: exactamente porque o próprio poeta entra numa relação autenticamente poética com a sua poesia. O *ponto de vista poético*, em que o poeta se posiciona, é a arbitrariedade poética; a *impressão* que esta poesia deixa atrás de si é um vazio, no qual nada resta»¹³⁵.

¹³⁴ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 272.

¹³⁵ Kierkegaard, op. cit., p. 276.

Na óptica kierkegaardiana, esta arbitrariedade anuncia-se em toda a construção da obra de Tieck. Precisamente porque toda a estrutura está organizada numa totalidade poética, o elemento poético consiste na liberdade que o poeta dispõe sobre tudo. Esta estrutura está organizada na totalidade poética, porque os elementos discretos subsistem num isolamento, num esforço isolado e isto não deveria surgir em nenhuma unidade poética. Neste tipo de poético, o esforço polémico nunca é conseguido, porque já é difícil para o poeta encontrar o ideal, e por isso é ainda mais difícil encontrar algo para caricaturar.

É certo que Tieck não negou a realidade com tanta seriedade como Schlegel, porque o seu ideal era extremamente exagerado e impotente. Schlegel encontrou o seu sossego no catolicismo, enquanto Tieck encontrou, às vezes, o seu repouso numa espécie de idolatria de toda a existência, «pela qual tudo se tornou *igualmente poético*»¹³⁶. No caso de Solger, assistimos a um esforço de tornar filosóficas todas as questões que norteavam o conceito de ironia. Kierkegaard considera Solger como o «cavaleiro metafísico do negativo»¹³⁷. Isto significa que Solger entrou em colisão com a realidade no mesmo sentido dos demais irónicos; mas o seu conceito de ironia não se configurou em oposição à realidade - «a sua ironia é *ironia contemplativa*, porque ele vê nulidade em tudo. A ironia é um órgão, um sentido para o negativo»¹³⁸. Apesar de Solger tentar trazer o conceito de ironia para o terreno científico, Kierkegaard considera que apenas conseguiu frases que correspondem a exclamações aforísticas, que ora conduzem o leitor a observações puramente metafísicas, ora a meditações histórico-filosóficas, estéticas, éticas, entre outras.

Estas exclamações tocam na tangência o domínio da ciência e, daí a dificuldade de todo o pensamento deste autor. Acrescenta-se ainda a estas dificuldades, o facto de Solger utilizar uma linguagem muito mais próxima da linguagem poética do que da linguagem filosófica. O negativo em Solger tem, com efeito, uma dupla função, a saber: em parte ele infinitiza o finito, em parte finitiza o infinito. Mas tudo se torna muito complicado quando não se consegue

¹³⁶ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 279.

¹³⁷ Kierkegaard, op. cit., p. 280.

¹³⁸ Kierkegaard, loc. cit.

distinguir qual a função que Solger está a utilizar. Além disso, é preciso estar de acordo acerca da significação daquilo de que se diz que deve ser negado, pois caso contrário a negação pode cair onde não deve, ou seja, num sítio errado. O objectivo de Solger é produzir uma identidade absoluta entre o finito e o infinito. Por tal, na sua ironia contemplativa considera o finito como o nada e por isso deve ser superado. Mas, por outro lado, o infinito também deve ser negado, porque não pode subsistir num «*em-si* para além».

Para Kierkegaard, fica bem claro que Solger não consegue reconhecer qualquer validade ao finito e, também, por isso não é capaz de concretizar o infinito. Ele defende o finito como um nada, como o evanescente, como um nada total. As determinações morais não têm, por isso, nenhum valor, porque toda a finitude com as suas aspirações morais e imorais desaparecem na contemplação metafísica¹³⁹.

Segundo Kierkegaard, Solger parece vislumbrar uma negação da negação que contém em si a verdadeira afirmação. Consideremos o que o pensador dinamarquês defende em relação à concepção de Solger:

«Se eu quisesse dar ao leitor uma ideia da concepção de Solger que captasse bem de perto o seu conceito predilecto, o da ironia, eu diria que Solger propriamente transforma a *existência de Deus* em ironia: Deus introduz-se em si mesmo no nada, retoma-se, retorna novamente ao nada e assim por diante; um divino passatempo que, como toda a ironia, põe os mais terríveis contrastes. Na enorme oscilação deste duplo movimento (tanto centrífugo quanto centrípeto) a finitude alcança a sua parte, e no momento da separação o homem encontra-se como sombra do divino, inscreve as suas virtudes e os seus vícios morais nesta existência de sombra e, aquele cujos olhos se abriram para a ironia percebem-se como um nada. Uma vez que toda a finitude é um nada, aquele que, graças à ironia, a *vê como tal, vem em socorro da divindade*»¹⁴⁰.

Portanto, segundo Kierkegaard, não encontramos em Solger nenhum esclarecimento sobre qual é a realidade que o finito ganha através da ironia.

¹³⁹ Kierkegaard considera que é esta a maior fraqueza de Solger (*Le Concept D'Ironie*, p. 282).

¹⁴⁰ Kierkegaard, op. cit., p. 287.

Vejamos agora de que forma Solger levou a cabo o seu ponto de vista em relação ao domínio da estética. Encontramos, novamente, a sua concepção fundamental, isto é, a defesa de que a finitude não é nada, que ela deve desaparecer como realidade não verdadeira. Com o intuito de fazer aparecer a verdadeira realidade, Solger encontra na arte e na poesia esta realidade superior que não deve ser aniquilada¹⁴¹. Mais uma vez estamos perante uma nova dificuldade:

« (...) já que a poesia romântica tende, essencialmente, a demonstrar que toda a realidade é imperfeita, e por outro lado a realidade superior apenas se deixa vislumbrar na aproximação infinita do pressentimento»¹⁴².

Para Kierkegaard, *aquela realidade superior*, que se pretende que venha à luz na poesia, não se encontra de maneira alguma na poesia; ela está e estará no permanente vir-a-ser. Desta maneira, por exemplo, a fé é uma vitória sobre o mundo e ela combate contra tudo. A fé não é um eterno combate - ela é uma vitória. Na fé, portanto, aquela realidade superior do espírito não é um mero devir, ela é presente, embora ao mesmo tempo venha-a-ser. Kierkegaard considera que Solger apresenta a ironia (*Lições de Estética*) como uma potência limitadora que ensina o homem a permanecer na realidade, ou seja, o homem deve procurar a sua verdade na sua limitação. Assim, a perspectiva de Solger, a sua perspectiva irónica, era de uma natureza especulativa. Nele, a negatividade infinita absoluta é um momento especulativo, ele defende a negação da negação. Contudo, na perspectiva kierkegaardiana, ele tem um véu diante dos seus olhos que limita a sua visão e não permite que ele encontre a afirmação.

Apesar disto, Kierkegaard considera que o seu pensamento especulativo teria chegado a bom termo se não fosse a sua morte prematura. Ele entende isto mas prefere acreditar em algo diferente - resta-lhe a defesa de que Solger teria sido vítima do sistema hegeliano:

¹⁴¹ Kierkegaard considera que esta realidade superior aparece pela negação da realidade finita.

« (...) eu prefiro entretanto pensar em Solger como vítima oferecida ao sistema positivo de Hegel»¹⁴³.

Em conclusão, Kierkegaard considera que a base comum de toda a ironia romântica é a filosofia fichteana, onde se verifica uma super valorização do *eu*. Por isso, os autores românticos partem de um pressuposto, a saber: no *eu* é possível encontrar uma validade para tudo, ou seja, a concepção de sujeito extremiza-se, eles violentam a própria ironia, porque desejam sustentar uma hiper-linguagem. Ora, a negação como foi expressa pelos românticos, no seu conceito de ironia, não deve ser compreendida sem entendermos primeiramente a concepção do eu, a partir da sua própria auto-posição: ser é então negar-se e dissolver-se no nada que a negação cria. Foi, como vimos anteriormente, desta concepção que tanto Schlegel como Solger abstraíram uma estética onde a ironia obteve um papel fulcral. Kierkegaard afasta-se desta concepção, porque, tal como entende Michel Cornu, a ironia formulada desta forma não permite «recomeçar», não permite ao existente alcançar «a sua verdadeira realização», não permite encontrar «algo jamais perfeito»¹⁴⁴.

Em última análise, a ironia romântica é negatividade infinita absoluta: negatividade, porquanto ela não faz senão negar; infinita, porque ela não nega este ou aquele fenómeno, mas sim toda a realidade; é ainda absoluta, porque é a *senhora soberana* – tal como o eu, tudo pode. Mas esta realidade que merece uma vénia, todavia não existe. É uma realidade imaginária; ela é fruto da imaginação humana. Apesar de tanto na ironia socrática como na ironia romântica o conceito de subjectividade ocupar um lugar de destaque e encontrarmos nestes dois pontos de vista a negatividade, Kierkegaard defende que existe um enorme distanciamento destas duas perspectivas. A ironia socrática, ao contrário da actividade irónica dos românticos, permite o início de uma vida pessoal. Por isso, uma ironia com esta virtualidade, diferente daquela

¹⁴² Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 288.

¹⁴³ Kierkegaard, op. cit., p. 291.

¹⁴⁴ Cf. Michel Cornu, «Ironie et Humour selon Kierkegaard», in *Les Études Philosophiques*, Universidade Católica de Braga, revista de Abril – Junho, 1979, p. 219.

defendida pelos românticos, não é pura negatividade: denunciando o vazio que comandava o falso sério, esta ironia permite um discernir em si mesmo, isto é, ela pode ser entendida como uma arma à disposição do sujeito. A ironia de Sócrates, longe de ser pura negatividade, prepara uma ética pessoal. Daí resulta o seu momento pedagógico em detrimento de um jogo gratuito.

Por tais razões, entende-se facilmente a preferência kierkegaardiana pela ironia socrática, apesar da sua análise à ironia romântica. A ironia de Sócrates estará mais próxima do seu conceito de ironia, por ele encontrada nos poetas, tais como Goethe e Shakespeare¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Consideremos as seguintes palavras kierkegaardianas sobre este assunto: «quando Shakespeare se relaciona com a sua poesia, isso ocorre precisamente para abrir espaço ao elemento objectivo. A ironia está assim presente em toda a parte ao mesmo tempo (...); «em Goethe, a ironia no seu sentido mais restrito era um momento dominado, era um espírito ao serviço do poeta» (Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 292).

2.3-A ironia na perspectiva kierkegaardiana

« (...) devemos-nos lembrar primeiro de que a ironia é um comportamento interior da *subjectividade*, e depois de que a ironia é essencialmente *prática*, e de que ela não comporta um momento teórico senão para voltar a cair sobre o plano prático: por outras palavras, a ironia não se preocupa com o objecto mas unicamente com a sua própria determinação. Se portanto a subjectividade chega a descobrir que por detrás do fenómeno se deve esconder qualquer coisa que já não é dada no fenómeno, a atitude própria da ironia será manter no sujeito o sentimento da sua liberdade, de tal modo que o fenómeno continua desprovido de realidade aos olhos do sujeito. Este movimento é portanto inteiramente oposto ao da dúvida». (Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 233)

Recorrendo à fundação da modernidade, nomeadamente ao seu paradigma ficcional, encontramos o momento iniciador na figura de D. Quixote de la Mancha¹⁴⁶.

A ironia (e também o humor) de D. Quixote corresponde a um desafio constante de possibilidades contraditórias entre o sentido e o não-sentido, ou melhor, entre o sentido e o absurdo. A ironia apresentada e *representada* nesta personagem («o cavaleiro da triste figura») não deve ser resumida a uma técnica literária; a ironia, neste contexto, surge como um *logos*, como *pathos*, como *ethos*, em todo o romance de Cervantes. Ironizar é, portanto, uma estranha forma do existente ser iluminado, uma forma de arrancar máscaras, dogmas, crenças, e preparar um sentimento de tolerância que nasce directamente dessa forma de libertação que é, precisamente, a ironia (tal como Sócrates já tinha visionado). Toda a ironia é uma forma de libertação e uma das formas mais acabadas de liberdade de pensamento e de linguagem.

O Conceito de Ironia de Sören Kierkegaard contribui, de modo inestimável, para um retorno, a saber: volta a colocar a temática da ironia como uma questão

¹⁴⁶ É importante referir que a fundação da modernidade está associada ao paradigma filosófico da concepção de sujeito, expresso, nitidamente, na filosofia cartesiana.

filosófica e não como um tique meramente linguístico e, não menos fundamental, para paradoxalizar a concepção moderna de sujeito. Como veremos com o decorrer desta secção, Kierkegaard dedica várias páginas (no final da referida obra) a uma ironia que, como exercício da subjectividade, já não corresponde ao delírio da ironia romântica, mas surge como uma forma de expressão limitada e restrita da subjectividade:

«A ironia foi assim dominada, imobilizada na selvagem infinitude, em que avança tempestuosa e devoradoramente, mas daí não se segue, de maneira alguma, que ela deva perder a sua significação ou ser totalmente deposta. Muito pelo contrário, quando o indivíduo está correctamente orientado, e ele está enquanto a ironia estiver limitada, é então que a ironia adquire a sua significação mais justa, ou seja, a sua verdadeira validade. No nosso tempo, tem-se falado frequentemente na importância da dúvida para a ciência, mas o que a dúvida é para a ciência, é a ironia para a vida pessoal»¹⁴⁷.

O que pretendemos analisar de seguida é, portanto, o percurso kierkegaardiano até alcançar o seu conceito de ironia, isto é, tentaremos perceber o lugar desta temática no pensamento existencial de Kierkegaard.

O papel fundamental da ironia kierkegaardiana é não desmesurar o existente, ou seja, ela aparece definitivamente como um retorno a uma subjectividade precária, isto é imediata, na qual é a ocasião negativa, no sentido em que cada momento da existência não é absolutamente adequado e, por isso, se torna precário. No entanto, é esta subjectividade precária que levanta o indivíduo da existência imediata:

«O irónico arranca o indivíduo da existência imediata, e isto é o aspecto libertador, mas depois deixa-o a flutuar como o esquife de Maomé; segundo a lenda, entre dois magnetes, dois pólos, um de atracção e o outro de repulsão»¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, pp. 293-294.

¹⁴⁸ Kierkegaard, op. cit., p. 106.

Para além disto, esta forma de ironia liberta o existente do sistema e obriga-o a reformular-se, na medida em que a ironia, tal como o modelo socrático, é um perguntar exaustivo, não arbitrário, mas uma correlação de perguntas e respostas, cuja determinação de diálogo consigo mesmo impõe uma estrutura.

Onde procurar este conceito no pensamento existencial de Kierkegaard? Será que a actividade irónica é compatível com um autor que confessa que o seu objectivo é o de tornar-se cristão? Fé e ironia são conceitos sujeitos a uma conciliação?

Antes de mais, é importante esclarecer que o conceito de ironia, dentro do pensamento existencial de Kierkegaard, aparece situado, apenas, entre o estádio estético e o estádio ético. O existente estético, como analisámos anteriormente, está votado ao desespero; a angústia é já uma realidade que não é possível negar. Será, então, a ironia uma arma que o existente utiliza para combater este estádio (estético) repleto de carências, abundante em elementos alienantes? De que meios o existente pode servir-se para lutar contra uma realidade que só lhe traz um gozo momentâneo?

Podemos considerar que a ironia pode provocar uma delimitação do seu campo de aplicação ou uma maximização da consciência através da crítica, empurrando-a inevitavelmente para uma renovação de perspectivas, (talvez) mais escassas, mas ainda assim mais inteligíveis, o que fomentou um pouco a ideia de que a ironia mais do que uma arte da guerra seria a arte da guerrilha. Mas é dentro deste critério de racionalidades mínimas, aplicadas em contextos e circunstâncias específicos, onde há factores determinados, que a ironia encontra o seu habitat: ela não é uma anti-razão, uma des-razão, uma espécie de razão ao contrário, mas é o movimento precário e instável de uma racionalidade que apela permanentemente à clarificação de problemas que assumem contornos, inapelavelmente, entre zonas de sombra e de luminosidade, entre inteligibilidades e ininteligibilidades, embora sempre num campo específico e minimamente determinado e determinável.

Ora, a primeira ideia a reter é que, para Kierkegaard, a ironia não é uma simples contradição. A ironia opera na ambiguidade que extravasa qualquer

relação meramente formal; ela opera uma inversão: implica uma negação interna entre o conteúdo explícito e o contexto implícito, o que gera um enunciado bivalente. Gerindo conflitos, demarcando pontos de vista, o ironista não encerra o seu opositor num gueto, mas sugere-lhe outras possibilidades, ou seja, fomenta, na inteligibilidade precária que enuncia, uma multiplicidade de possibilidades que são possíveis, já que toda a ironia ficaria incompleta se se auto-esgotasse em si própria e servisse única e exclusivamente para a concretização de uma subjectividade absoluta, de um hiper-eu ou super-eu, que ensaiasse na ironia o absurdo de todo o mundo e o infinito de si próprio, como fez a ironia romântica. Kierkegaard defendeu que toda a actividade irónica dos românticos, com a sua concepção extrema do sujeito, violentando a perspectiva retórica da linguagem, distorce a perspectiva da linguagem de teor retórico, isto é, distorce a ironia ao querer sustentar uma super-linguagem que avassalasse todas as paixões do sujeito. Por tal, a estética romântica faz da ironia a manifestação absoluta e infinita da negatividade. Nesse sentido, fascinado pelo negativo, o romântico vê na ironia a dissolução de tudo e a manifestação de um nihilismo esfuziante onde, como declara Solger, é necessário conferir ao nada uma aparência de existência, a fim de o aniquilar com mais facilidade.

Com efeito, encontramos, na ironia romântica, a infinitização de todas as oposições, em que o sublime kantiano se transforma em ironia e o trágico é cómico e vice-versa. Nesta diluição operada por uma manobra de contrastes do sujeito romântico, que se auto-parodia, a ironia é o único equilíbrio entre os extremos do êxtase e do desencantamento, como diz Kierkegaard:

« (...) o flutuar, o entusiasmo, na medida em que ele como que se embriaga na infinitude das possibilidades de si mesmo»¹⁴⁹.

Todavia, se a ironia coloca a tónica sobre o indivíduo versus o sistema, sobre a existência versus a ideia, então ela já não é a sobredeterminação de todas as

¹⁴⁹ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 237. Retenha-se ainda o seguinte: «na ironia, o sujeito bate em retirada constantemente, contesta a realidade de todo e qualquer fenómeno, para se salvar a si próprio, numa independência negativa, em relação a tudo» (op. cit., 233).

condições, enquanto negações relativas, de um absoluto em realização dialéctica, mas uma categoria existencial que explora possibilidades que se imprimem numa realidade (a realidade estética) e numa existência. Neste contexto, as atitudes do existente surgem como formas irónicas, ou seja, distâncias cruzadas de pensar e vivenciar o que acontece¹⁵⁰.

Contudo, esta categoria tem de ser um momento «dominado». Isto está em perfeita harmonia com um dos seus objectivos:

«Sei muito bem que obra produzi; mas acrescentaria que o próprio valor estético desta prestação assinala definitivamente aos meus olhos toda a importância infinita do tornar-se cristão»¹⁵¹.

Kierkegaard, ao percorrer aquilo que ele entende pela verdade da ironia recorreu à produção artística, nomeadamente a Shakespeare e a Goethe. Quanto a Shakespeare, Kierkegaard considera o seguinte – toda a relação que existe entre este poeta e a sua poesia é uma relação irónica, aliás, tal acontece precisamente para abrir espaço ao elemento objectivo que é fundamental. Kierkegaard, em relação a Shakespeare, chega mesmo a afirmar o seguinte:

«A ironia está assim presente em toda a parte e ao mesmo tempo, ela ratifica cada traço individual, para que não haja nem excesso nem defeito, para fazer justiça a tudo, para que se produza o verdadeiro equilíbrio na relação microcósmica da poesia que gravita em torno de si mesma. Quanto maiores contrastes há no movimento, tanto mais ironia é preciso dirigir e dominar (...). Quanto mais ironia houver, tanto mais livre e poeticamente o poeta flutuará suspenso sobre a sua poética. Por isso, a ironia não está

¹⁵⁰ A este propósito recorreremos a duas citações, próximas espacial e significativamente: «a ironia como um momento dominado, mostra-se na sua verdade precisamente nisto: ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase adequada na realidade. Daqui não se segue, de forma alguma, a conclusão bem saintsimoniana de que se deva idolatrar a realidade (...)». E logo, de um só fôlego: «no que toca à teoria, a essência tem de se mostrar como o fenómeno. Na medida que a ironia é dominada, ela não mais crê, como certas pessoas bem avisadas, que sempre deve haver alguma coisa escondida por trás; mas ela também impede toda a idolatria do fenómeno e, como ela ensina a respeitar a contemplação, assim também salva daquela prolixidade que acha que para fazer uma exposição sobre a história universal, por exemplo, se precisaria de tanto tempo quanto o mundo teve para vivenciá-la» (Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, pp. 295-296).

¹⁵¹ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 85.

presente em nenhum ponto particular da poesia, mas está omnipresente, de tal modo que a ironia visível na poesia é *por sua vez dominada ironicamente*¹⁵².

Portanto, a ironia liberta não só a poesia mas, também, o poeta. Para que este fenómeno aconteça, é necessário uma exigência: é preciso que o próprio poeta «domine» a sua actividade irónica. A ironia expressa na poesia é uma ironia existencial «dominada» pelo poeta. Kierkegaard considera, explicitamente, que é o caso de Shakespeare¹⁵³.

Em relação a Goethe, Kierkegaard considera que a grandeza da sua existência poética deve-se ao facto de ele estabelecer um acordo entre a sua vida de poeta e a sua própria realidade vivida e sentida. «Mas para isso é preciso novamente o conceito de ironia, porém, bem entendido, isto é, ironia dominada»¹⁵⁴. Por tal, encontramos em Goethe a actividade irónica como um momento dominado, ou seja, um momento ao serviço do poeta. Por um lado, cada poema arredonda-se em si mesmo pela ironia, por outro lado, cada obra poética individual mostra-se como um momento e com isso toda a existência poética arredonda-se em si mesma pela ironia. Portanto, toda a obra artística é um esforço consciente que destina cada peça individual, isto é, cada peça individual ocupa um lugar dentro da totalidade da mesma obra. Assim, a ironia goetheana é dominada: «(...) Goethe sempre a reconheceu como combate e como vitória, e sustentou-a sempre com uma enorme energia»¹⁵⁵.

Mas o que vale para o poeta vale, também, até certo ponto, para a vida de todo e qualquer existente.

Kierkegaard entende que o poeta *só vive poeticamente* quando está orientado e, desta maneira, integrado no tempo em que vive, ou seja, «está positivamente livre na realidade à qual pertence»¹⁵⁶. Então, é legítimo considerarmos que qualquer existente consegue alcançar essa vivência poética desde que cumpra

¹⁵² Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 292.

¹⁵³ Note-se que existem alguns autores que consideram o mesmo em relação ao nosso grande poeta Fernando Pessoa. Cf. neste contexto Otavio Paz, *Fernando Pessoa o desconhecido de si mesmo*, (2ª Edição), tr. Luís Alves da Costa, Lisboa, Veja, s/d.

¹⁵⁴ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 293.

¹⁵⁵ Kierkegaard, loc. cit.

¹⁵⁶ Kierkegaard, op. cit., p. 294.

um sentido durante a sua existência e que esse sentido esteja de acordo com a sua época. Mas esta integração na época não pode anular a liberdade da existência, essencial na ironia - «está livre na realidade a que pertence». Kierkegaard considera que, se conseguirmos compreender isto, então é com alguma facilidade que podemos alcançar o verdadeiro significado do seu conceito de ironia – quando o existente está correctamente orientado, ele sente a necessidade de utilizar a ironia no sentido de avançar no seu projecto existencial. A realidade estética é uma vivência que não o conduz à felicidade; ele sente que o seu caminho implica um salto para uma nova realidade. Através da sua «ironia dominada» o existente consegue perceber qual a sua situação e enfrentar a sua escolha. Daí que, a ironia quando passa a ser dominada, limita, finitiza, restringe o existente.

Contudo, é exactamente aqui que encontramos o sentido kierkegaardiano deste conceito. Kierkegaard defende que a ironia aponta ao existente o caminho que ele deve seguir se, no entanto, considerar o *eu* como um projecto existencial. Consideremos o seguinte:

«Quem simplesmente não compreende a ironia, quem não tem ouvidos para os seus sussurros, (...) carece daquilo que em certos momentos é indispensável para a vida pessoal, carece do banho de renovação e de rejuvenescimento, do banho da purificação, que salva a alma de ter a sua vida na finitude, mesmo que viva aí com força e energia; ele não conhece o frescor e a força que se encontram quando, sentindo o ar pesado demais, despimo-nos e atiramo-nos ao mar da ironia, naturalmente não para aí permanecermos, mas para tornarmos a vestir-nos saudáveis, alegres e leves»¹⁵⁷.

A categoria da ironia na perspectiva kierkegaardiana tem o efeito de agitar o existente, de colocá-lo na dúvida, num estado de «flutuação». Só depois é que a actividade irónica sente a necessidade de uma nova orientação, a orientação ética – daí que a ironia funcione como um prelúdio ao estádio ético. Assim, ela é, para Kierkegaard, um caminho que não está sujeito a uma estadia, porque se

¹⁵⁷ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 294.

tal acontecesse todo o projecto existencial deixaria de fazer sentido (o projecto *acaba* quando o existente salta para o estádio religioso e vive *perante Deus*).

A ironia é, portanto:

« (...) como o negativo, o caminho; não é a verdade, mas o caminho. Todo aquele que só tem um resultado como tal, não o possui; pois não tem o caminho. Quando a ironia intervém, ela traz consigo o caminho, não aquele caminho do qual pensa apoderar-se quem imagina possuir um resultado, mas aquele caminho no qual o resultado o abandona»¹⁵⁸.

A ironia surge ao longo do projecto existencial como uma espécie de nova linguagem que mostra ao existente que é necessário sair da realidade em que ele se encontra (a ideia de ironia como desassossego, de «flutuação») para atingir algo de diferente (a esfera ética), porque assim a longo prazo poderá encontrar a verdadeira felicidade¹⁵⁹ – o viver religioso. A ironia como um momento dominado obtém então a sua verdade: ela ensina o existente a realizar a realidade, isto é, a colocar um ênfase adequado à realidade. A actividade irónica é, por isto, uma via, a via que leva o existente até a um novo estádio – o estádio ético. O existente percebe que toda a existência (estética) está votada ao fracasso, porque a sua ordem já não tem qualquer sentido. Por isso, substitui a antiga ordem por uma nova, isto é, através do conceito de ironia o existente encontra uma nova linguagem que se encontra mais adequada a esta nova realidade – a realidade ética.

A ironia dominada é um simples momento que descobre na realidade as diferentes possibilidades poéticas existenciais, em detrimento de um momento

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 295.

¹⁵⁹ Neste contexto é importante referir a «ironia como incógnito». Segundo Kierkegaard, a ironia contém uma capacidade de mostrar ao existente as deficiências da sua vida. Mas esta *força interior*, esta capacidade está, ainda, escondida. Cada um dos existentes tem que procurar esse incógnito dentro de si a fim de alcançar uma nova possibilidade – a possibilidade ética. Por isso, o incógnito da ironia serve o existente, porque através dele o existente encontrará uma nova hipótese, uma nova alternativa, ou isto ... ou aquilo. Para além disto, o incógnito da ironia vê bem a contradição em que o existente se encontra: o que ele é e sente (ele sente as deficiências do estádio estético e sente que pode e deve colocar uma nova possibilidade) e o que ele não é exteriormente (um existente que encontrou uma nova linguagem, uma nova esfera – a esfera ética); (Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, pp. 339-340).

onde a característica fundamental é a da negatividade infinita. A ironia é, por tudo isto, como um *mestre de disciplina*, que retira o existente de tudo aquilo que é vão, aparência e ilusão.

Contudo, daqui não se segue, de forma alguma, a conclusão de que se deve idolatrar a realidade ou negar que há em cada existente, ou deveria de haver, uma nostalgia por algo mais alto e mais perfeito. Esta nostalgia não esvazia a realidade, muito pelo contrário, o conteúdo da vida deve ter um momento mais significativo e mais próximo da verdade, ou seja, uma realidade mais elevada. Por isso, a realidade não deve ser recusada, e a nostalgia entendida neste contexto deve ser entendida como um *eros* sadio.

A subjectividade irónica kierkegaardiana, ainda que caminhe em pontas sob a ironia romântica, despede-se desta, preparando uma abertura para um sujeito existencial, cujo destino inapelável é aproximar-se de forma contingente da realidade, não enclausurada como uma essência fenoménica e dialecticamente explanada, mas como o atrever-se à singularidade e à presença do indivíduo, na diferenciação de instantes e estádios¹⁶⁰. Nesta linha, Kierkegaard facilita alguns aspectos que vão servir a filosofia posterior, apesar de, e ao contrário da sua inquestionável presença no existencialismo, o seu conceito de ironia acabar por se tornar um pouco difuso, reconhecendo-se, porém, que algum existencialismo se projecta na sombra de uma certa actividade irónica, no sentido em que ela foi, ao longo dos tempos, a ruptura com o sistemático e com um racionalismo proposicionalista, fundamentalizador e verificacionista. Por estes motivos, a concepção de existente kierkegaardiano não é só um *logos*, mas por igual medida é um *pathos* e um *ethos*.

Contudo, o contributo de Kierkegaard, enquanto reperspectivação da condição do existente, nesse extremo de paixão encontrou a solidão. Se a ironia não é solidão, embora influa distâncias, também a solidão já não é a absoluta ironia de um existente arrebatado pelo nada. A solidão kierkegaardiana, ou a figura do Isolado, vive em extremos e limites (é o caso de D. Juan) de uma ironia que se transfigura, desdenha-se e decalca-se fortemente na prioridade do

¹⁶⁰ Neste contexto, cf. Deleuze, *Logique du Sens*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, pp. 164-165.

indivíduo. O existente kierkegaardiano é, assim, cisão, perturbação do Absoluto, é um ser que já não suporta uma luz violenta e desabrigada, que por vezes não suporta aquilo que pensa e sente, mas que redime num único instante, estético, ético ou religioso a probabilidade dispar de existir. Por consequência, a actividade irónica, para Kierkegaard, sofre volaticidades e fragilidades, pois está e existe sempre de um modo hipotético, na redescritção intensa de si mesma. A subjectividade kierkegaardiana já não é um processo cognitivo de uma consciência, em franca assunção de si, mas é uma debilidade intrínseca de um modo de vida que se aproxima da realidade pelo lado mais perigoso e mais incerto, e que, por tal, começa a viver quando se descobre infectado pela ironia e se consegue determinar apurando hipóteses de ser. A ideia de que a ironia não é a verdade mas um método, um caminho, embora enraizada no pensamento socrático, parece, por um lado, libertar-se definitivamente da fascinação especulativa da ironia, que o romantismo apregoeou sabaticamente e, por outro lado, parece destacar uma função de mediação e de preparação para uma nova inteligibilidade a descobrir, ou seja, um novo estágio existencial.

A ironia é, desta maneira, uma forma de apropriação do mundo e de si mesmo, suscitando problemas ou desafios, alternativas, numa polícroma escolha de possíveis, no sentido em que a ironia é uma forma de liberdade imprescindível ao existente.

Não se pode esquecer porém – ou nunca é demais sublinhá-lo – que a sua função «mediativa», de exercício como ironia «dominada», é a de proporcionar o salto para o estágio ético, quer enquanto “crítica” implícita, quer enquanto “desestabilização” do estágio estético.

Kierkegaard termina a sua obra *O Conceito de Ironia*, duma forma que introduz outro conceito – o de humor:

«Na medida, enfim, que a questão pudesse ser a da “validade eterna” da ironia, aí esta questão só poderia encontrar a sua resposta quando se entrasse no terreno do humor. O humor contém um cepticismo muito mais profundo do que a ironia; pois nele tudo gira não mais ao redor da finitude, mas antes da pecabilidade; o cepticismo do humor relaciona-se com o da ironia da mesma maneira que a ignorância se relaciona

com a antiga proposição: *credo quia absurdum* (creio porque é absurdo); mas o humor contém também uma positividade muito mais profunda, pois ele movimenta-se não em determinações humanas, mas sim teantrópicas, ele não se contenta com fazer do homem um homem, mas quer fazer do homem um homem-deus»¹⁶¹.

Assim, enquanto que a ironia coloca o existente na dúvida em relação a sua existência como ser finito, o humor coloca o existente na dúvida em relação à sua existência ligada a Deus através de Cristo e, simultaneamente, separado dele através do pecado (paradoxo). Tal como a ironia *sacode* o existente do sono estético, o humor introduz a dúvida no aparente equilíbrio da moralidade ética – retira aos existentes a quietude de saberem-se cumpridores e introduz nas suas almas o desequilíbrio de saberem-se pecadores e com uma vontade de *saltar* para um novo estádio: o estádio religioso.

Neste contexto, eis uma nova categoria existencial fundamental no pensamento do *poeta do religioso*. Eis a nossa próxima tarefa – compreender a categoria do humor na reflexão existencial de Sören Kierkegaard.

¹⁶¹ Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, pp. 296-297.

2.4-O humor, a categoria existencial do sofrimento

«A posição central de Kierkegaard, a sua verdadeira filosofia existencial, será encontrar na teoria do humor, que exprime adequadamente a sua própria realidade, um momento que conduz à plena posse da sua intuição pessoal e do seu equilíbrio interior». (Pierre Mesnard, *Le Vrai Visage de Kierkegaard*, p. 425)

Kierkegaard, em toda a sua obra, nunca define claramente a categoria existencial do humor. Apesar disto, ao longo do *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, encontramos várias declarações por parte do poeta do religioso que nos fazem intuir a sua perspectiva em relação a este conceito.

Antes de mais, é preciso salientar que a categoria do humor surge, no pensamento kierkegaardiano, como «zona limite» entre o estágio ético (que, para Kierkegaard, representa a repetição dos valores morais¹⁶²) e o estágio religioso (que representa o irregular e o particular¹⁶³). Como analisámos na primeira parte, o existente ético vive consciente das suas escolhas, ele assume-se como um ser individual e único que, escolhendo-se a si próprio, procura conduzir-se dentro dos moldes da lei universal, isto é, da lei moral. Portanto, o existente ético renuncia a todos os interesses particulares e egoístas. Com isto, pretende atingir a universalidade (não esquecendo que é um ser singular e único), o cumprimento dos deveres morais, e assim encontrará a felicidade que poderá atingir neste estágio existencial.

Mas tal como analisámos anteriormente, algumas questões surgem e implicam a ultrapassagem deste estágio: por um lado, nem sempre é fácil traduzir a interioridade em termos exteriores, ou seja, há uma interioridade irredutível, uma vocação pessoal e única, um apelo que somente diz respeito ao existente enquanto tal; por outro, em alguns casos surge um conflito entre o geral, ou seja, as normas morais comumente aceites e a excepcionalidade. Então, como é que o existente passa, ou melhor, *salta* do estágio ético para o estágio religioso? Através da categoria existencial do humor. O humor é mesmo

¹⁶² Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 175.

decisivo e fundamental para a efectuação desta passagem. Para Sören Kierkegaard, o humor consegue romper com a satisfação que sente o existente ético, um sujeito grave que se mostra cheio de orgulho em si mesmo, convicto e seguro das suas certezas e acções. Para além disto, o humor consegue operar um movimento de ruptura: torna irrisórios tanto os valores como as crenças do existente ético. Isto é, torna risível aquele existente (o existente ético) que se identifica com a sua função moral. Aliás, o humor surge, no pensamento do *existencialista* dinamarquês, como uma forma de purificação, onde aparece uma contradição de importância capital, a saber: a diferença abismal entre o que o existente é (nada) e o que ele parece ser (um existente convicto das suas escolhas e decisões).

Assim, a passagem do estágio ético para o último estágio é assegurada pela categoria do humor. O humor é, antes de mais, uma atitude de quem se ri dos «moralistas», dos que asseguram o cumprimento do dever, que consideram toda a sua vivência temporal, na sua generalidade social, como o único horizonte da existência. Mas será que este tipo de humorista pode encontrar a felicidade eterna? Obviamente que não. Só o existente religioso consegue alcançar a beatitude eterna. Contudo, este tipo de humorista não ensina a imoralidade, ele não rejeita a alternativa religiosa, mas apenas consegue sorrir para a felicidade eterna dentro dos moldes da moralidade, do paradigma ético. Por isso, esta primeira forma de humor não se distancia significativamente da ironia. Isto acontece, porque este humor apropria-se do cristianismo da maneira errada¹⁶⁴:

«O humor, quando utiliza expressões cristãs (pecado, perdão do pecado, expiação, Deus no tempo, etc.) não é o cristianismo, mas uma especulação pagã de tudo o que é cristão»¹⁶⁵.

A este respeito, Kierkegaard considera que o humor torna-se o último «*terminus a quo*» relativamente ao estágio religioso propriamente dito, ou seja,

¹⁶³ Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 172.

¹⁶⁴ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 180-181.

¹⁶⁵ Kierkegaard, op. cit., p. 181.

este humor é apenas uma especulação pagã, porque o seu conhecimento de tudo o que é verdadeiramente cristão resume-se a um conhecimento abstracto. Por isso, esta primeira espécie de humor não é capaz de compreender o cristianismo porque, fundamentalmente, o cristianismo é e deve ser a antítese de toda a especulação¹⁶⁶. Esta primeira forma de humor encontrada por Kierkegaard revela-se ainda num estado incipiente ou *imaturo*¹⁶⁷. Kierkegaard equacionou este tipo de humor *sem maturidade* (que se identifica com o «*teminus a quo*») exactamente para mostrar a grande diferença entre este tipo de humor¹⁶⁸ e um outro, aquele humor que realmente tem lugar de destaque em todo o seu pensamento – o humor *amadurecido*. É exactamente sobre este «humor maduro» que a nossa análise vai tratar, tentando explicar a sua ligação ao estágio religioso, isto é, à fé.

O humor é uma categoria existencial que está ainda em germe. Para o existente se livrar desta primeira forma de humor (o humor *imaturo*), e compreender verdadeiramente este conceito deve, entre outras coisas, «ser um mestre do cómico»¹⁶⁹. Tal como Kierkegaard defende, inicia-se um novo *pathos* quando se considera o humor com toda a sua força cómica, isto é, o cómico é necessário para a vida do existente. Mas, em que é que consiste este *humor cómico*? O *humor cómico* nasce de uma contradição, a contradição entre aquilo que se deseja mas no entanto não se assume. O *humor cómico* é mesmo a contradição, a contradição sem dor que se encontra ao serviço do divino. Ora, a esfera religiosa exige o máximo de interioridade e essa interioridade não deve ser visível a todos. No estágio religioso o existente vive só diante de Deus,

¹⁶⁶ Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 182.

¹⁶⁷ Este humor sem maturidade não se relaciona com o estágio religioso. Nada serve para intensificar a interioridade: «o humor pressupõe o plano cristão e tem o desejo de possuir categorias cristãs ou pré-cristãs; mas ele não repousa neste plano cristão – ainda menos o exprime com exactidão» (Pierre Mesnard, *Le Vrai Visage de Kierkegaard*, (1948), Paris, Beauchesne, p. 430); «(...) este humor sem maturidade é uma espécie de desenvoltura brotada demasiado cedo da reflexão» (Kierkegaard, op. cit., p. 190).

¹⁶⁸ Kierkegaard sentiu a necessidade de se distanciar deste tipo de humor, porque considerava que no seu tempo, na sua sociedade, os seus contemporâneos utilizavam erradamente a categoria do humor e, por isso mesmo, obtinham um discurso especulativo sobre tudo à sua volta, nomeadamente sobre o cristianismo.

¹⁶⁹ «O cómico é signo de maturidade» (Kierkegaard, op. cit., p. 187).

perante Deus. Por isto: «na esfera religiosa, quando ela é mantida na interioridade pura (...), o cómico é útil»¹⁷⁰.

Neste contexto, o cómico é útil e até extremamente necessário, porque tem a capacidade de não tornar visível a invisibilidade. Portanto, onde existe vida, existe contradição e, por tal, existe cómico:

«Que a subjectividade, a interioridade, é a verdade, esta é a minha tese, e que os escritores pseudónimos [Kierkegaard refere-se aos seus próprios escritos pseudónimos] relacionam-se com ela, nós vemos facilmente, por exemplo no seu interesse pelo cómico. O cómico é sempre um signo de maturidade (...). O cómico é um mandato na vida do espírito e a maturidade é o novo germe que contém uma *força cómica* que não anula o patético, mas isto significa simplesmente que aqui um novo pathos começa»¹⁷¹.

O cómico está presente em todos os estádios da existência e a sua função (ocultar a interioridade; tornar invisível aquilo que deve ser invisível) é a mesma em todas as esferas da vida. Apesar disto, o existente não percebe, normalmente, o valor e a verdadeira função do cómico nos estádios estético e ético. Mas o humorista cómico tem consciência das contradições – ele tem consciência da impossibilidade de exprimir directamente a sua interioridade. Daí a contradição (o cómico) entre aquilo que o existente é verdadeiramente e aquilo que ele mostra ser na exterioridade. Contudo, a contradição, o cómico, não traz consigo a dor. Será que Kierkegaard equacionou outra espécie de humor? O humor não acarreta um sofrimento? Esse sofrimento não será essencial e fundamental para aqueles que têm como objectivo encontrar a salvação e atribuir à sua própria existência um verdadeiro sentido?

O humor, ao visionar o sofrimento, transfigura-se numa atitude *trágica* ou, como designa Eduardo Lourenço, num *humor religioso*:

«Tal como Sócrates autenticara o exercício da ironia da única maneira irrefutável, morrendo sacrificado pela própria ironia, Kierkegaard autenticará o seu *humor*

¹⁷⁰ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 354.

¹⁷¹ Kierkegaard, op. cit., p. 187.

religioso, a sua característica atitude de julgar a experiência humana total (instintiva, filosófica, religiosa) em função desse Absoluto radicalmente diferente do homem que é Deus, cujo encontro com o homem produz sobre a existência inteira uma marca, um terror e um escândalo que nada traduz melhor esse mesmo humor»¹⁷².

O humor, entendido desta maneira, cria um sentido de não-sentido, de absurdo, de paradoxal no interior do existente, isto é, de certa maneira mostra quão irrisórios ou «inconsequentes» são os moldes do estágio ético – se radicalizados. Enquanto que o cômico é a contradição (o cômico nunca aparece na imediatidade, porque nela não existe qualquer tipo de contradição), o trágico é a «contradição sofredora», ou seja, o paradoxo entre o finito (o eu) e o infinito (Deus)¹⁷³. Contudo, o sofrimento é a expressão decisiva – quanto mais sofrimento, mais interioridade; todo o homem religioso deve exigir o sofrimento; «o sofrimento é o pathos existencial»¹⁷⁴; «(...)quanto mais vida religiosa, mais sofrimento, mais duro e duradouro é o sofrimento»¹⁷⁵.

Ora, o humor trágico ou o humor religioso vê no religioso o sofrimento¹⁷⁶, por isso, o humor como «zona limite» define também a esfera do paradigma religioso. O sofrimento está por todo lado, isto é, o sofrimento pode ser encontrado em qualquer etapa da vida do existente. Só que, no caso dos estágios estético e ético, o sofrimento é algo de fortuito, em detrimento de um sofrimento mais profundo, mais enriquecedor, mais decisivo. O existente que decide viver no religioso, decide viver no e com o sofrimento, porque o sofrimento é interioridade e, portanto, obrigatório para o desenvolvimento do estágio religioso¹⁷⁷. Além disso, e no caso do humor religioso (de cariz proeminentemente «trágico»), é envolvida a toda a extensão a categoria de Deus, isto é, Deus.

¹⁷² Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, p. 170.

¹⁷³ Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 347.

¹⁷⁴ Kierkegaard, op. cit., p. 299.

¹⁷⁵ Kierkegaard, op. cit., p. 192.

¹⁷⁶ Cf. Kierkegaard, op. cit., pp. 194-195.

¹⁷⁷ Neste contexto recorreremos às próprias palavras de Kierkegaard, ou seja, a uma definição sintética do sofrimento: «O sofrimento é a determinação categórica de uma existência» (op. cit., p. 193).

A actividade humorística, em suma, é efectivamente uma abertura ao religioso, é a «zona limite» antes do religioso. Só que esta «zona limite» não é caracterizada por nenhuma rigidez, ou seja, o humor abre-se ao religioso, liga-se ao religioso, sendo assim «instáveis», flutuantes, ou mesmo, em certo sentido, coincidentes as fronteiras entre o humor e o religioso:

«Job é a contestação infinita e Abraão é a resignação infinita, mas os dois são um só e mesma coisa. Job põe em questão a lei, de maneira irónica, recusa todas as explicações de segunda mão, destitui o geral para atingir o mais singular como princípio, como universal. Abraão submete-se humoristicamente à lei, mas, nesta submissão, reencontra, precisamente, a singularidade do filho único que a lei mandava sacrificar»¹⁷⁸.

Como podemos observar neste trecho de Deleuze, supõe-se em Kierkegaard, porque é o pensamento deste que Deleuze procura explicitar, que o humor é uma categoria que não é de facto estranha ao estádio religioso. Pois não é Abraão um caso paradigmático do estádio religioso?

Com efeito já na primeira parte deste trabalho se afirmou que o é. Ele subordinou-se nomeadamente àquela lógica que o próprio Kierkegaard considera fazer parte, inclusivamente, do humor: «*credo quia absurdum*»¹⁷⁹.

Mas há ainda outra acepção de humor a explicitar em Kierkegaard (para além do humor cómico e trágico): o humor como incógnito¹⁸⁰.

É preciso lembrar que o humor trágico consiste numa «contradição *sufredora*», enquanto o humor cómico representa uma «contradição sem dor»¹⁸¹. O «verdadeiro sentimento religioso», por outro lado, consiste para Kierkegaard

¹⁷⁸ Gilles Deleuze, *Diferença e Repetição*, (1968), tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado, Lisboa, Relógio D'Água, pp. 49-50.

¹⁷⁹ O humor relaciona-se «com a antiga proposição: *credo quia absurdum* (creio porque é absurdo) (...)» (Kierkegaard, *Le Concept D'Ironie*, p. 296).

¹⁸⁰ Não deixa de ser pertinente considerar um humor trágico-cómico mesmo no caso de Abraão: cómico, porque Abraão sente a contradição; trágico, porque ele sofre (tem em si a contradição *sufredora*) invisivelmente e não pode tornar visível essa invisibilidade que só ele pode compreender.

¹⁸¹ Cf. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 347.

«na interioridade oculta»¹⁸². Isto é: consiste num «processo de interiorização dialéctica em que todo o exterior como que se volatiliza para subsistir uma exclusiva relação “interior” com Deus. Ora, se assim, se o autêntico sentimento religioso é “interioridade oculta”, ele não pode exprimir-se exteriormente»¹⁸³, e portanto, se na esfera do religioso continua a haver contradições (inclusivamente a interioridade e tudo o que lhe é exterior), essas contradições só podem resolver-se agora num humor ele próprio «oculto» - no «humor como incógnito», em suma. Como diz Kierkegaard, o religioso «põe a representação de Deus em conexão com tudo e vê a contradição, mas no seu ser mais interior e profundo ele reporta-se a Deus»¹⁸⁴. Assim, o humor pode bem estar presente na sua relação de submissão a Deus ou mesmo no seu modo de vivência com os outros (vivência contraditória, porque eles não são como eu...), mas o facto é que - sublinha-se - esse humor será tanto inexprimível exteriormente quanto é o seu próprio sentimento religioso; - exprimi-lo exteriormente consistia em «profaná-lo»¹⁸⁵.

Temos enfim, e agora numa perspectiva complementar, que se o humor trágico há pouco delimitado consiste em aceitar todas as consequências da lei de Deus, da *vivência perante Deus* - por muito paradoxais ou absurdas que elas sejam -, «o humor como incógnito» consiste em viver uma tal vivência «individualíssima», incomunicável ou incomensurável com o que quer que seja («vivência inexteriorizável» repita-se). Como diz Kierkegaard, o homem religioso descobre inclusivamente «que aquilo que o ocupa absolutamente não parece ocupar os outros senão muito pouco», e isto leva-o nomeadamente, para obedecer «àquilo que o processo de interiorização dialéctica exige, a estabelecer uma separação entre ele e os outros homens para abrigar e proteger a interioridade do sofrimento e da relação divina»¹⁸⁶. Processo de absoluta interiorização, por conseguinte, e que é simultaneamente um processo para a mais estrita «individualidade». Mas, apesar de tudo, não se trata de um processo

¹⁸² Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 343.

¹⁸³ Kierkegaard, op. cit., p. 344.

¹⁸⁴ Kierkegaard, op. cit., pp. 341-342.

¹⁸⁵ Cf. Kierkegaard, op. cit., p. 343.

¹⁸⁶ Kierkegaard, op. cit., p. 342.

de fuga ao mundo: bem pelo contrário, como salienta ainda Kierkegaard, o homem religioso «não sai do mundo mas nele permanece, porque é precisamente nisso que consiste o seu incógnito»¹⁸⁷. Ou seja: consiste em permanecer no mundo mas «oculto» na sua mais pura interioridade, que é pura e intransmissível relação a Deus. E consiste também em aprofundar «interiormente a sua acção exterior diante de Deus, reconhecendo que nada pode, ao renunciar a manter qualquer relação teleológica dirigida para o exterior, a procurar qualquer sucesso da sua acção no mundo finito, mesmo que trabalhe com todas as suas forças»¹⁸⁸.

É claro que tudo isto supõe uma absoluta «paixão por Deus» (com a respectiva componente de «sofrimento», mas incógnito...), tudo isto supõe uma «absoluta paixão religiosa». E é assim mesmo que o *poeta do religioso* resume o lugar do «humor como incógnito» no quadro de uma tal paixão:

«O sentimento religioso com o humor como incógnito é (...) a unidade da absoluta paixão religiosa (aprofundada dialecticamente) e da maturidade espiritual que faz voltar o sentimento religioso do exterior para o interior, e aí, de novo encontra-se a paixão religiosa absoluta»¹⁸⁹.

Uma vez efectuada esta interpretação sobre a categoria do humor kierkegaardiana, será por certo pertinente indagarmos qual a vivência peculiar do filósofo face aos estádios existenciais e às categorias de ironia e do humor. Sem dúvida alguma, Kierkegaard assume-se, várias vezes, na qualidade de um humorista¹⁹⁰. Mas ele já não tinha afirmado a sua posição de autor, essencialmente, religioso¹⁹¹?

Definir autenticamente a categoria existencial do humor provoca sobre o plano da lógica existencial graves dificuldades. Contudo, não deveremos colocar em questão as próprias declarações do autor, porque em primeiro lugar, elas

¹⁸⁷ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 342.

¹⁸⁸ Kierkegaard, loc. cit.

¹⁸⁹ Kierkegaard, loc. cit.

¹⁹⁰ A este propósito consultar, por exemplo, Kierkegaard, op. cit., p.345.

correspondem a uma *incapacidade* de mostrar a realidade do sentimento religioso; porque elas são ditas numa forma dolorosa e sentida; porque elas demonstram a evolução paralela das categorias de humor e da religião; finalmente, porque elas revelam a personalidade do *poeta do religioso*. Para além disto, é importante salientar que o humor (com maturidade) serve Kierkegaard: serve o seu pensamento, na medida em que *torna compreensível aquilo que não é nem deve ser compreensível*; Kierkegaard tinha conhecimento desde os quatro anos que a humanidade desdenha de Cristo, que a humanidade crucificou Cristo e com ele toda a verdade. Aliás, o humor protegerá Kierkegaard da sua sociedade, e dele mesmo, pois oferece-lhe a possibilidade de renunciar a instalar-se sob o plano religioso, plano esse fabulosamente adaptado às exigências do seu próprio génio. Enfim, é a categoria existencial do humor que encerra na sua tarefa essencial o desenvolvimento da subjectividade evitando toda a expansão temerária no campo do proselitismo vaidoso e ilusório:

«Se alguém diz que esta interioridade escondida com o humor como incógnito é do orgulho, não faz senão mostrar desta forma que ele [o humor] não é ele mesmo religioso (...)»¹⁹².

Portanto, o singular desenvolve no humor toda a sua pressão religiosa, do mesmo modo que ele é comprimido pela totalidade do mundo exterior. Da interioridade escondida com o humor como incógnito resulta o seguinte: «o homem religioso é protegido contra a eventualidade de se tornar um mártir»¹⁹³.

O humor, perspectivado desta forma, protege também Kierkegaard (toda a sua religiosidade que se distancia da dos seus contemporâneos) contra toda a sua época. O humor permitirá, ao pensador dinamarquês, rectificar toda a sua vida, esse género de vida onde as posições de *cavaleiro do solitário* e os luxos de um verdadeiro *dandy* alimentaram toda a sua sensibilidade. Contudo, Kierkegaard conseguiu ocultar (talvez através da categoria existencial do «humor como

¹⁹¹ Cf. Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, pp. 30- 32; 34; 65-82.

¹⁹² Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 344.

incógnito») aos seus contemporâneos os seus verdadeiros sentimentos, o seu verdadeiro eu. Mas nem Kierkegaard, nem nenhum tipo de humorista detém o conhecimento da sua evolução interior – o humor é um «dehors», um exterior, um fora. Ele é, para empregar uma expressão kierkegaardiana, um *bom costume* que permite, pelo preço de uma hipocrisia formal, o desenvolvimento dessa profunda sinceridade que consiste na salvação da originalidade do indivíduo e realizar o singular, apesar de toda a pressão do geral.

Assim, compreendemos porque é que Kierkegaard sentiu a necessidade de oferecer aos seus contemporâneos uma «nova» impressão sobre o seu pensamento (estamos a referir a sua obra *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*): o humor garantiu a sua inspiradora solidão. Mas Kierkegaard parece ter esquecido no seu desejo de utilização polémica, que o humor não consegue sobreviver por si mesmo, que ele exige um forte potencial interior e que, por consequência, ele não se conseguiria manter, face ao público, à multidão, quando a subjectividade se encontra enfraquecida, ou no caso de uma debilidade espiritual.

Se o progresso espiritual se transforma em derrota interior, e se na punição de uma culpa secreta o existente *desconfia* da graça divina, o singular já não tem a força que lhe permite manter perante o exterior essa atitude humorística, desprendida, «que se aparenta de tal modo próxima da preciosa liberdade das crianças de Deus»¹⁹⁴. Ora, quando relemos a obra kierkegaardiana à luz destas interpretações ou «novas descobertas», toda a produção do «existencialista» se transfigura¹⁹⁵.

¹⁹³ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 334.

¹⁹⁴ Pierre Mesnard, *Le Vrai Visage de Kierkegaard*, p. 440.

¹⁹⁵ A este propósito, Pierre Mesnard considera: «(...) não podemos deixar de ficar impressionados com o carácter dramático que reveste aquela perpétua oscilação entre a ironia e o humor. Eles são, com efeito, os dois eixos aos quais é preciso relacionar a produção inteira do autor. A primeira [ironia] é traçada com precisão desde a sua tese (...) mas ele não permanece nela, senão até à satisfação. O segundo eixo [humor] depreende-se duma maneira pior. Dificilmente esboçado nos grandes ensaios literários, onde a dialéctica dos três estádios principais ocultam a presença implícita (...) ele exprime desde o início uma real exactidão: o interesse do *Post-Scriptum* é de esboçar só com uma mão, doravante, segura, de o definir por uma análise conceptual e por uma elaboração existencial como a orientação fundamental de um trajecto espiritual» (op. cit., pp. 440-441).

Se tivermos bem presente até que ponto a filosofia de Kierkegaard se confunde com a transposição doutrinal da sua existência, torna-se inútil sublinhar o quanto a própria vida do ensaísta se relaciona igualmente com a ironia e com o humor. Hodiernamente, ficamos surpreendidos com o seu desejo de se identificar com um autor religioso, porque tal desejo fica justificado no todo da sua obra, pois que o «(...)eixo principal da sua vida e da sua obra permanece numa categoria profundamente subjectiva (...)»¹⁹⁶. Todo o drama da existência de Sören Kierkegaard é, após ter estabelecido com toda a determinação uma «hierarquia» acusando três estádios, protegendo a sua interioridade escondida (o incógnito – aquilo que está escondido no interior do existente e vai *fermentando* o religioso no seu coração), não ter encontrado outra forma de afirmar, em última análise, o valor do religioso da sua mensagem.

Finalmente, uma outra questão que consideramos pertinente: o humor como incógnito do religioso é suficiente para findar toda o desespero e angústia próprios do existente?

Como esclarecemos na primeira parte deste nosso trabalho, o desespero resulta da relação eu/eu (aquilo que sou e aquilo que desejo ser), isto é, da diferença entre o eu finito/eu infinito. O existente desespera da sua finitude, reclama sempre um *mais* na tentativa de encontrar a infinitude. Só que ele sabe (e deve não esquecer) que é essencialmente um ser pecador e, portanto, culpado. Contudo, há uma forma do existente se livrar desse desespero, a saber: a fé.

O único modo do existente escapar ao desespero é atingir o estádio religioso, ou seja, é *viver perante Deus*. Assim, o «humor como incógnito» é fundamental para que o existente encontre essa forma superior de vida. Sem o «humor como incógnito» é impossível escapar a todo tipo de desespero. «O humor como incógnito» esconde, oculta, esse desejo intrínseco do existente – alcançar a beatitude eterna, estar diante a infinidade. O existente quando alcança o estádio religioso não deixa de se caracterizar por um ser fundamentalmente pecador e, por isso, culpado. No entanto, vivendo diante do Outro Absoluto encontra a sua verdadeira interioridade, aceita e compreende o seu eu, reconhece os seus

¹⁹⁶ Pierre Mesnard, *Le Vrai Visage de Kierkegaard*, p. 441.

limites, reconhece a sua finitude, subordina-se à Lei Divina, encontra-se com a verdade:

«O desespero que salva é o que é a *negação absoluta e definitiva do finito*. Como tal é a porta da grandeza, porque quem escolhe o desespero escolhe-se a si mesmo no seu valor eterno, isto é, arrisca tudo o que é finito nessa jogada paradoxal. (...) *A sua existência ou consiste na sua relação com o transcendente, relação absoluta com o absoluto, ou então não é nada*»¹⁹⁷.

O existente ao saltar para o estádio religioso encontra a libertação, porque o desespero acaba. E a perfeição? O existente só encontra a perfeição quando cessa a angústia. A angústia acaba quando se atinge o estádio religioso. Mas como é que o existente escapa à angústia? A angústia como possibilidade de uma nova realidade, permite que o existente se revele a si próprio, propõe-lhe o eu que deve realizar. O *terminus* deste projecto do novo eu, de um eu verdadeiro e autêntico, só é atingido no religioso.

Em suma, o «humor como incógnito» é indispensável para todo o existente que deseja encontrar a perfeição e a libertação, isto é, a totalidade – Deus. Sem a categoria do humor (*maduro* - cómico, trágico, incógnito), o *salto* para o estádio religioso apareceria como algo imediato. Para Sören Kierkegaard, se a fé fosse revestida de imediatidade perderia a sua realidade – deixaria de ser a verdadeira liberdade, a única verdade. Aliás, sem o incógnito (tanto da ironia como do humor) seria impossível ocultar esse sentimento mais profundo que levará o existente a encontrar a sua verdadeira subjectividade, a sua verdadeira interioridade e, por consequência, a Verdade.

¹⁹⁷ Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas*, p. 58.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

«O autor lírico só se preocupa em produzir; saboreia a alegria, muitas vezes talvez à custa de um doloroso esforço; mas não tem nada a ver com os outros; não escreve *a fim de*, a fim de esclarecer os homens, a fim de os ajudar no bom caminho, a chegar ao fim de um projecto; numa palavra: não escreve *a fim de*. Assim todo o génio, nenhum génio conhece um “a fim de”; mas o apóstolo tem um “a fim de” (...).» (Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 173)

A genialidade de Kierkegaard deriva da luta constante contra a ordem estabelecida. Ele não o fez por orgulho mas por uma fidelidade sentida e vivida, conquistada duramente por si mesmo. A distância entre ele e o seu mundo foi uma distância exigida e paga através do desespero. Pelo seu objectivo – a exigência cristã – sacrificou o tempo, a razão, a vida, tudo que o rodeava. A sua genialidade foi tornar assunto sério aspectos que todos julgavam tomar por sério. Assim, reencontrou, como sempre, um movimento único:

«(...) constante e renovado da verdadeira revolução: transfigurar tudo exigindo conformidade com o já sabido e conhecido. O homem não precisa de ir mais além de coisa alguma mas de estar exactamente em si mesmo. A essência da vida humana é *repetição*. A Lei Nova é sempre a Lei Antiga não cumprida. A manhã humana não é para um futuro que nada tem como presente. É para um permanente Presente, próximo e inalcançável do qual o futuro mesmo não faz mais do que nos aproximar do seu fim. É para uma morada antiquíssima que marchamos»¹⁹⁸.

Kierkegaard considerou que a morada do existente é o Instante. É aquele tempo redescoberto, um tempo recuperado no tempo, «pois o tempo simples é dissolvente da matéria humana que o Instante promove à realidade essencial mais alta. É a flecha do Absoluto plantada no meio-dia do homem quem arranca o tempo a si mesmo»¹⁹⁹. Desta maneira, Kierkegaard não elevou a figura

¹⁹⁸ Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, p. 186.

¹⁹⁹ Eduardo Lourenço, op. cit., loc. cit.

humana até à realidade mais imaginária, mas também não aguardou por um futuro de milagres necessários. Kierkegaard defendeu que ao existente está reservada a sua edificação e que essa tarefa terá como correspondência a Palavra Divina.

Portanto, o pensamento kierkegaardiano é, na sua complexidade, uma apologética religiosa; é precisamente a tentativa para fundamentar a validade do cristianismo na estrutura da existência humana enquanto tal. Contudo, a apologética kierkegaardiana é diferente da racionalização da vivência religiosa defendida por Hegel e que, depois de Hegel, se havia tornado como o principal objectivo da chamada direita hegeliana. A religião é, para Kierkegaard, a via da salvação (em detrimento de uma visão racional do mundo, ou de uma transcrição emotiva de tal visão), isto é, é o único modo de o existente se furtar à angústia, ao desespero e, conseqüentemente, ao fracasso – mediante a instauração de uma relação imediata com Deus, o *viver perante Deus*.

Mais uma vez, a genialidade de Kierkegaard foi oferecer à investigação filosófica peças mestras que se revelaram com eficácia; como seja, os conceitos de possibilidade, de escolha, de alternativa, de ironia, de humor e de existência como modo de ser próprio do existente. O pensador dinamarquês insistiu, ao longo da sua obra, naquele aspecto da filosofia pelo qual ela não é tanto um saber objectivo, mas antes um projectar-se da existência humana e por consequência o compromisso de tal projecção. Alguma actualidade de Kierkegaard deriva exactamente daqui: esta dimensão de projecto, de projecção, foi posteriormente assumida por todas as correntes do existencialismo contemporâneo. Mas a actualidade da obra kierkegaardiana não deriva somente disto: Kierkegaard foi um pensador fronteiro entre a fé e a razão, a filosofia e a religião - mas o modo como ele tratou estas questões foi algo inédito e ainda hodierno. O pensador dinamarquês revelou-se dialéctico quando explicava os assuntos da fé, mas quando se tratava de questões dialécticas, mostrou-se crente. Daqui, resulta a sua riqueza. Kierkegaard mostrou-se independente perante tudo e todos, revelou-se insubordinavelmente independente. Todo o seu projecto contribui para o atingir a meta final (a paz, a força, a criação, a destruição, o

amor, o ódio, a morte, a vida, a dor, o sofrimento, a felicidade, a desgraça) – atingir a salvação eterna. De frente para o mundo, o existente, através de uma dialéctica de eleição, tem que decidir ou isto ... ou aquilo. Todos os existentes têm à sua escolha três concepções de vida: a estética, a ética e a religiosa. Entre estas concepções, situam-se a ironia e o humor, respectivamente, que são indispensáveis e fundamentais para os saltos realizados pelo existente.

Kierkegaard frente à doutrina hegeliana, porque considerava que o indivíduo se diluía no todo, utilizou como um dos pilares básicos do seu pensamento o valor do existente individual²⁰⁰ que, como tal, é único diante Deus. Neste aspecto Kierkegaard encontrou um excelente aliado – Sócrates. A missão socrática era enfrentar cada homem com sua própria verdade; Sócrates conseguiu revirar a vida grega e por isso Kierkegaard viu-o como um revolucionário. O próprio Kierkegaard desejou ser revolucionário perante o hegelianismo, cuja ideologia esquecia o indivíduo e cimentava os direitos da monarquia perante o Estado e, ainda, perante a Igreja. Depois de Cristo, Sócrates foi o modelo que melhor serviu todo o pensamento kierkegaardiano. Ambos sentem o *daimon*, uma espécie de inspiração divina, que impulsiona tanto Sócrates como Sören Kierkegaard na luta pela respectiva missão. Eles eram, pois, obedientes à inspiração interna, que acreditavam que emanava da divindade. Essa voz interior leva-os a enfrentarem-se com o Estado, com a Igreja, e a revelar toda a importância do subjectivo, o valor do indivíduo e da sua consciência, frente ao institucional. Ambos combateram igualmente a *objectividade fria e impessoal*: tanto para Sócrates como para Kierkegaard, a verdade é algo vivo que está dependente do existente, do diálogo consigo mesmo e com os seus semelhantes. Contudo, defendemos que a subjectividade socrática sofre algumas nuances no conceito de subjectividade kierkegaardiana. Em Sócrates, a subjectividade tem traços niilistas porque ele não encontra nenhuma verdade – tudo pode ser reduzido a um perguntar. Kierkegaard conseguiu libertar-se desta tendência porque dissolveu-a na sua atitude religiosa,

²⁰⁰ A este propósito é importante considerar as palavras de Nicola Abbagnano (*História da Filosofia*, p. 168): «A categoria de «singular», na qual Kierkegaard tanto insistiu em toda a sua obra, constitui um dos seus outros contributos para a problemática do pensamento moderno».

que o leva a aceitar que há verdades que não podem ser objectos de uma dialéctica:

«A dialéctica de Kierkegaard é “dar voltas” até alcançar a fé para que se vá impregnando pouco a pouco, mas apaixonadamente, a vida do crente. É também o complemento da decisão da fé. Não vale decidir uma vez por todas: é preciso ganhar o dia a dia (...). O conceito de indivíduo levará Kierkegaard ao conceito de existência»²⁰¹.

Tanto na actividade socrática como na actividade kierkegaardiana, tenta-se sondar o existente de forma oblíqua; Kierkegaard para tal utilizou a ironia, utilizou o humor, as comparações, os pseudónimos, tudo isto para levar o existente a enfrentar a sua própria verdade. Todo o conceito de Indivíduo conduz Kierkegaard ao conceito de existência, fundamental e essencial para a compreensão da sua obra. O existente kierkegaardiano é retirado do nada através do seu poder, é posto à prova durante um período de tempo em que forja o seu destino eterno. Por tudo isto, há quem considere Kierkegaard como «padre do existencialismo»²⁰² porque, envolvido desde sempre com as questões religiosas, viu bem a existência humana: todo o dramatismo que a existência traz consigo; fascinado pela Escritura viu a existência humana afectada pelo pecado original. Esta contaminação primitiva da existência humana que Kierkegaard e o cristianismo denominam por pecado original, traz consigo uma visão pessimista tanto em relação à natureza como relativamente à condição humana²⁰³.

²⁰¹ Manuel Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*, Tomo I: *Vida De Un Filósofo Atormentado*, p. 322.

²⁰² Cf. Manuel Suances Marcos, loc. cit.

²⁰³ Neste ponto podemos constatar a aproximação de Kierkegaard com Schopenhauer e Dostoiévski: tal como Schopenhauer, Kierkegaard acredita que o tema do pecado original é a única verdade do Antigo Testamento. Já a aproximação de Kierkegaard a Dostoiévski consiste no facto de ambos defenderem que o homem tem gosto pela maldade que provém do pecado original. A vida humana é uma tragédia porque o homem sempre desejou ser igual a Deus. Mas há também uma afinidade surpreendente entre Kierkegaard e Nietzsche. Alguém terá dito que Kierkegaard sem religião é Nietzsche. Entre muitas semelhanças do pensamento kierkegaardiano com o pensamento nietzschiano, salientamos o valor que ambos atribuem à concepção de sujeito: para Nietzsche o homem que se afasta do «rebanho» e estabelece consigo mesmo uma relação onde se torna «senhor», torna-se um homem independente, isto é, um «super-homem». Kierkegaard perante aquele existente que, estando diante de Deus, se converte numa singularidade irreductível, designa-o por Excepção. Aliás, o pensamento kierkegaardiano dá lugar a duas das correntes mais fecundas de o pensamento contemporâneo: o existencialismo

Kierkegaard foi, antes de mais, um «espião de Deus»:

«Quando a solidão se torna uma nova forma de conforto e o “falar” de angústia a maneira mais eficaz de a esquecer, à permanente “espionagem divina” caberá descobrir o remédio contra o agulhão que o hábito converteu em nova e mais radical morfina da alma humana. A vida mesma se encarregará de suscitar entre a legião dos adormecidos os “espiões espiados” para quem Kierkegaard é insuperável modelo»²⁰⁴.

Neste contexto, ou melhor, no contexto kierkegaardiano, a filosofia (a filosofia existencial) tem de partir do indivíduo, que é a própria realidade, na sua amplitude ontológica. Ora, «não existimos para filosofar, mas filosofamos para existir»²⁰⁵. Neste contexto, a filosofia será a expressão da vida e o meio de que cada existente se serve para viver: «tal é a mensagem de Kierkegaard: um método de vida ou, antes, um método de pensamento que se acomoda às exigências da vida»²⁰⁶.

Sören Kierkegaard insistiu, ao longo da sua obra, que a sua tese foi a seguinte: «que a subjectividade, a interioridade, é a verdade»²⁰⁷. Mas para a

e a teologia dialéctica. Heidegger encontra em Kierkegaard a concepção geral do existente – a existência como subjectividade, a liberdade, a capacidade de eleição. Esta subjectividade, que leva Kierkegaard a encontrar Deus, conduz Heidegger ao mundo. A eleição que Kierkegaard defende como essencial à experiência religiosa, a uma comunicação livre com Deus, em Heidegger desemboca no vazio. A angústia heideggeriana será incompreensível sem o conceito de angústia defendido por Kierkegaard. Não é momento adequado para explicar as influências de Kierkegaard no existencialismo. Contudo, Kierkegaard influenciou não só Heidegger, como também Jaspers, Marcel, Sartre, Unamuno, Levinas, Jean Wahl, Chestov, Camus, entre outros. Por esta razão, surgem colóquios sobre o seu pensamento, como um de extrema relevância promovido pela UNESCO, celebrado em Paris em 1964 (Sartre, Heidegger, Jaspers e outros, *Kierkegaard Vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980). Mas a influência kierkegaardiana abrange, também, muitos escritores como Rilke, Ibsen, Kafka, Greene, entre outros. Kierkegaard é também a referência da teologia dialéctica: Karl Barth, Emil Brunner, Paul Tillich, Walter Lowrie.... Mas a influência kierkegaardiana não foi menor no que respeita ao catolicismo – P. Wust, Cornelio Fabro, Régis Jolivet, Henri de Lubac, Pierre Mesnard, entre outros. Para um maior desenvolvimento desta questão consultar Manuel Suances Marcos, *Sören Kierkegaard*, Tomo I: *Vida de un Filósofo Atormentado*, pp. 322-327.

²⁰⁴ Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II*, p. 188.

²⁰⁵ Régis Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas*, p. 64.

²⁰⁶ Régis Jolivet, loc. cit.

²⁰⁷ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, 187.

realização desta tese, não devemos esquecer todo o *esquematismo* que ela sustenta:

«Há três estádios da existência: o estético, o ético e o religioso. A estes três estádios correspondem duas zonas limites: a ironia é a zona limite entre o estético e o ético; o humor, a zona limite entre o ético e o religioso»²⁰⁸.

Assim, tanto o conceito de ironia como o conceito de humor são um sinal distintivo no pensamento kierkegaardiano – todo um estilo, todo um tratamento original dentro do discurso filosófico, conferem à obra do *poeta do religioso* uma real modernidade. O conceito existencial de humor, essencialmente o humor trágico (reconhecido por Kierkegaard como a expressão da sua personalidade mais profunda), justifica todas as cautelas, todas as reservas que Kierkegaard usou com toda a sua sagacidade, nas quais recebemos os impulsos do autor para o puro religioso, ou seja, para o último estádio da vida, para o estádio religioso. Tal é possível, porque o conceito de ironia tinha já preparado o projecto existencial para que isso se tornasse possível. A ironia já tinha minado o terreno. Então, ironia e humor são peças mestras essenciais, porque como determinações intermediárias, como categorias que se situam *ou bien...ou bien*, permitem evitar um esquematismo anti-dialéctico na dialéctica dos estádios da existência²⁰⁹.

Aliás, Kierkegaard fez surgir no pensamento estes dois conceitos (ironia e humor), porque ele não possuía uma fé tão esclarecida, uma caridade vivamente assaz, para se instalar deliberadamente na posição cristã, a única que corresponde ao religioso, ao religioso a cem por cento, com o qual ele sempre sonhou. Este *desaire* manifesta-se, no conjunto da sua obra, pela progressiva dissimulação da esfera ética. Se o existente singular e único ficar encerrado em normas terrenas, isto é, nas humildes virtudes morais (estádio ético), nunca

²⁰⁸ Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, p. 339.

compreenderá verdadeiramente as virtudes teológicas (estádio religioso). Sören Kierkegaard velou, contudo, *malgré lui* este obstáculo que assinalou a entrada da categoria do humor. O humor de cariz *maduro* permitirá ao existente interiorizar o sério do ético e de realizar um cristianismo concreto.

Se Kierkegaard não teve a tensão espiritual suficiente para se realizar ele mesmo sobre o plano cristão, contudo, ele não deixou nunca de olhar constantemente a cruz de Cristo.

²⁰⁹ Em vez da mediação, encontramos no pensamento kierkegaardiano o conceito de *salto*.

Apêndice

Vida e Obra de Sören Kierkegaard²¹⁰

O lugar excepcional que Sören Kierkegaard ocupa na história do pensamento ocidental parece dever-se em primeiro lugar a uma vida singular e única. A sua vida foi uma verdadeira tragédia espiritual cujas diversas peripécias e diversas possibilidades incitarão a uma reflexão existencial. Este tipo de vivência permitiu-lhe constituir uma nova filosofia muito mais de acordo com a realidade vivida do que aquela que se encontra nos sistemas anteriores.

Sören Kierkegaard nasceu a 5 de Maio de 1813 em Copenhaga. A sua juventude foi decisivamente marcada pela influência do pai, personalidade rica e bastante inquieta. O jovem Kierkegaard desde sempre preferiu a companhia do pai, que lhe relevava um cristianismo cheio de angústia (a relação de Kierkegaard com o seu pai é uma «cruz», uma dolorosa relação de tipo religiosa vivida sob a marca do castigo de Deus). Estudante inteligente mas indisciplinado e de trato difícil, revelou no final dos estudos uma preferência literária e oratória indiscutíveis. Isto foi suficiente para que a família o destinasse à carreira eclesiástica que o seu irmão mais velho, o futuro bispo de Aalborg, seguia já com sucesso. Por isso, frequentou durante onze anos a Universidade de Copenhaga onde obteve contacto com apaixonantes estudos de filosofia e teologia.

Estudante desafojado, *dandy* de teatro e sobretudo de café, as suas maiores preocupações eram escandalizar os seus concidadãos pela elegância da sua indumentária, e reinar sobre um pequeno grupo de estudantes pela abundância dos seus discursos. O pensador dinamarquês lê com paixão poetas famosos (Goethe, Schiller, entre outros) e não é menos sensível ao romantismo filosófico de Fichte, Schelling e sobretudo Hegel. A doutrina hegeliana avançava violentamente em toda a Europa central. Contudo, o racionalismo abstracto e

²¹⁰ Para uma melhor compreensão da vida e obra de Kierkegaard consultar Marguerite Grimault, *Kierkegaard par lui-même*, Paris, Éditions Du Seil, 1978.

dedutivo chocava muitas mentalidades. Uma das resistências ao hegelianismo organiza-se em torno do filósofo Sibbern e do poeta Poul Moeller.

É a esta corrente que após uma curta fase de sedução hegeliana Kierkegaard não tardará a reunir-se, definindo a filosofia dinamarquesa por oposição à especulação germânica, como uma *filosofia da existência*.

No entanto, num primeiro momento esta existência projecta-se sobretudo no plano estético; a influência de Mozart é tão profunda que Kierkegaard não cessará, durante a sua vida, de ir ouvir *Dom Juan*, obra que deve ser considerada como uma das fontes essenciais da sua filosofia. Apesar disto, Kierkegaard entrevê o cristianismo como um ponto de salvação e acontecimentos decisivos (como a morte de seu pai) vieram arrastá-lo, um pouco *malgré lui*, para os planos ético e religioso. Em 1837 conhece Régine Olsen e passados três anos ficam oficialmente noivos. O seu relacionamento com Régine foi entendida por muitos como a sua «grande relação».

Obtém em 1840 o seu certificado de teologia e trabalha na tese sobre *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates*, que defenderá a 29 de Setembro de 1841.

Mas com o desenrolar da sua vida sentimental não tarda a acusar a presença de um conjunto de inquietações – é o famoso *espinho de carne* cuja natureza não é fácil de perceber, visto que, depois de ter impedido Kierkegaard de se casar, foi também um obstáculo para a sua vocação eclesiástica. Desde então assistimos à ruptura do seu noivado que abalou o *poeta do religioso* até ao final da sua vida. Kierkegaard nunca conseguiu casar com a sua noiva, que mais tarde contraiu matrimónio com Schlegel. Em nossa opinião, Kierkegaard não passava de um penitente, alguém que desejava abraçar o ideal cristão de vida. Por tal, não podia viver a tranquilidade de um homem casado, porque não podia aceitar o compromisso mundano e a gratificante inserção na ordem constituída. Regina não podia, neste contexto, tornar-se sua esposa porque Deus tinha a precedência. É esta também a razão por que o pensador dinamarquês renunciou a tornar-se pastor, tal como fizera o seu irmão.

Depois do rompimento definitivo, desenvolve uma enorme reflexão sobre o pecado e as suas consequências existenciais: abre-se o período mais rico de toda a sua vida.

Em 1843 aparecem *A Alternativa*, obra fundamental, acompanhada por *Temor e Tremor*, e por *A Repetição*; em 1844, *O Conceito de Angústia* precedendo, em 1845, *Etapas do Caminho da Vida*, obra capital que retoma e aprofunda os temas de *A Alternativa*. Todas estas obras são dominadas pela figura da sua amada, Régine, e procedem directamente da crise de noivado. Em 1844 publica *Migalhas Filosóficas*, que são um condensado de «existencialismo». Devido a uma não compreensão do público, o pensador volta à carga em 1846 com a sua obra, *Post-Scriptum final não-científico às Migalhas Filosóficas*.

Ter-se-á uma ideia mais correcta e mais próxima da extensa obra do escritor, se recordamos que durante 1843 e 1850 Kierkegaard produz uma série de obras, *Discursos Edificantes*. O pensador dinamarquês envolve-se numa polémica e é alvo de vários ataques que o ridicularizam no *Corsário*.

Kierkegaard surpreende-se e escandaliza-se, sente-se profundamente magoado e ofendido, nomeadamente com a igreja por não o ter apoiado num combate em que pretendia representar as forças espirituais. Pensa-se que é aqui que resolve, de uma vez por todas, o seu *espinho de carne*.

Em 1849 valoriza definitivamente a dialéctica do desespero sob os traços de *O Desespero Humano* ou *A Doença Mortal*. Mas *A Escola do Cristianismo* (1850) mostra a inquietação do autor face ao desenvolvimento histórico e à confissão cristã. Nesta obra o leitor pode confrontar-se com um protestantismo de crise, extremamente severo para com as religiões estabelecidas, a começar pelo luteranismo dinamarquês. Contra a corrupção hegeliana da Igreja estabelecida, Kierkegaard elevará um enorme protesto cujo tom aumentará progressivamente. Com a distribuição de *O Instante* é abatido pela doença: acaba por falecer a 11 de Novembro de 1855.

BIBLIOGRAFIA

1) Obras de Kierkegaard

Kierkegaard, S., *Le Concept D'Ironie*, (1841), in *Oeuvres Complètes de Sören Kierkegaard* (Tome II), tr. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante, 1975.

Kierkegaard, S., *Ou Bien ...Ou Bien*, (1843), in *Sören Kierkegaard*, (org. Régis Boyer), tr. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante, 1993, pp. 13-261.

Kierkegaard, S., *La Reprise*, (1843), in *Sören Kierkegaard*, (org. Régis Boyer), tr. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante, 1993, pp. 691-769.

Kierkegaard, S., *Temor e Tremor*, (1843), tr. Maria José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, (3ª Edição), 1998.

Kierkegaard, S., *Les Miettes Philosophiques*, (1844), tr. Paul Petit, Éditions Du Seil, 1967.

Kierkegaard, S., *O Conceito de Angústia*, (1844), tr. João Lopes Alves, Lisboa, Editorial Presença, (2ª Edição), s/d.

Kierkegaard, S., *Stades Sur Le Chemin De La Vie*, (1845), in *Sören Kierkegaard*, (org. Régis Boyer), tr. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante, 1993, pp. 799-1183.

Kierkegaard, S., *O Banquete*, (1845), tr. Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, (5ª Edição), 1997.

Kierkegaard, S., *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, (1846), tr. Paul Petit, Paris, Gallimard, 1949.

Kierkegaard, S., *O Desespero Humano*, (1849), tr. Adolfo Casais Monteiro, Porto, Liv. Tavares Martins, 1936.

Kierkegaard, S., *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, (1859), tr. João Gama, Lisboa, Ed. 70, 1986.

II) Obras sobre Kierkegaard

Adorno, Th., *Kierkegaard*, tr. Alba Burger Cori, Milão, Longanesi, 1962.

Amorós, C., *Sören Kierkegaard o la subjectividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Colette, J., *Kierkegaard et la mon-philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

Collins, J., *El Pensamiento de Kierkegaard*, México, Fundo de Cultura Económica, 1958.

Cornu, M., *Kierkegaard et la communication de L'existence*, Lausanna, L'Age d'Homme, 1972.

Grimault, M., *Kierkegaard par lui-même*, Paris, Éditions Du Seil, 1978.

Hebding, R., *Kierkegaard*, Paris, Desclée De Brouwer, Colecção Temps et Visages, 1999.

Jolivet, R., *As Doutrinas Existenciais*, (I: Kierkegaard), tr. António De Queirós e Vasconcelos, Porto, Liv. Tavares Martins, 1957.

Jolivet, R., *Aux Sources de l'Existencialisme Chrétien. Kierkegaard*, Paris, Lib. A Fayard, 1958.

Jolivet, R., *Introducción a Kierkegaard*, Madrid, Gredos, 1950.

Kierkegaard Vivo, (Sartre, Heidegger, Jaspers, entre outros), tr. Andrés-Pedro Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, (colóquio organizado pela UNESCO em Paris, 21 até 23 de Abril de 1964), s/d.

Marcos, M., *Sören Kierkegaard Tomo I: Vida de um Filósofo Atormentado*, Madrid, Universidad Nacional De Educación A Distancia, 1997.

Mesnard, P., *Kierkegaard*, tr. Rosa Carreira, Lisboa, Ed.70, 1991.

Mesnard, P., *Le Vrai Visage de Kierkegaard*, Paris, Edições Beauchesne, 1948.

Rhode, P., *Kierkegaard*, Copenhagen, M. R. E. D., 1983.

Wahl, J., *Études Kierkegaardiennes*, Paris, J. Vrin, 1974.

Wahl, J., *Kierkegaard – L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

III) Obras gerais

Abbagnano, N., *História da Filosofia*, (vol. 8), tr. António Ramos Rosa, António Borges Coelho e Armando da Silva Carvalho, Lisboa, Editorial Presença, (5ª Edição), 1976.

Bessa-Luís, A., *Estados Eróticos Imediatos de Søren Kierkegaard*, Lisboa, Guimarães Editores, 1992.

Deleuze, G., *Diferença e repetição*, (1968), tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 2000.

Deleuze, G., *Logique du Sens*, Paris, Ed. du Minuit, 1969.

Ferraz, Maria de Lourdes, *A Ironia Romântica*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987.

Gusdorf, G., *Le Romantisme*, Paris, Payot, 1993.

Lourenço, E., *Heterodoxia*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1987.

Unamuno, M., *Do Sentimento Trágico da Vida*, tr. Maria do Carmo Silva, Coimbra, Quarteto Editora, 2001.

Vários, *A Dor e Sofrimento – Abordagens*, (cor. Maria José Cantista), (Actas do Colóquio Internacional realizado no âmbito do “Porto 2001” – Capital Europeia da Cultura), Porto, Campo das Letras, 2001.

Wahl, J., *As Filosofias da Existência*, tr. I. Lobato e A. Torres, Lisboa, Pub. Europa-América, s/d.

IV) Artigos:

Cornu, M., «Ironie et Humour selon Kierkegaard», in *Les Études Philosophiques*, (N.º 2), Universidade Católica de Braga, (revista de Abril – Junho), 1979, pp.217-228.

Ferrão, Nuno, «A Noção de Experiência na Obra de Kierkegaard», in *Quid*, (N.º1 - Sobre a Experiência), Lisboa, Edições Cotovia, s/d, pp.251-317.

Malanstschuk, Gregor, «Angoisse et Existence chez Kierkegaard», tr. E.-M-Jacquet Tisseau, in *Les Études Philosophiques*, (N.º 2), Universidade Católica de Braga, (revista de Abril – Junho), 1979, pp.163-172.

Kemp, Peter, «Le Précurseur de Henrik Ibsen», in *Les Études Philosophiques*, (N.º 2), Universidade Católica de Braga, (revista de Abril – Junho), 1979, pp.139-150.

Perrot, M., «L’Absurde Et le Thème des Possibles», in *Les Études Philosophiques*, (N.º 2), Universidade Católica de Braga, (revista de Abril – Junho), 1979, pp.185-194.

Valalas, Thérèse, «Kierkegaard et Socrate Ou Socrate Vu par Kierkegaard», in *Les Études Philosophiques*, (N.º 2), Universidade Católica de Braga, (revista de Abril – Junho), 1979, pp.151-162.

Índice

Introdução -----	5
-------------------------	---

Primeira Parte - Os saltos qualitativos.

1.1- O primado da existência: o eu como edificação-----	10
1.2- Os estádios existenciais-----	21
1.3- O binómio: Desespero/ Angústia-----	41

Segunda Parte - Ironia e Humor: categorias existenciais

2.1- A ironia socrática-----	57
2.2- A ironia romântica-----	66
2.3- A ironia na perspectiva kierkegaardiana-----	80
2.4- O humor, a categoria existencial do sofrimento-----	91

Considerações Finais -----	103
-----------------------------------	-----

Apêndice- Vida e Obra de Soren Kierkegaard -----	110
---	-----

Bibliografia -----	113
---------------------------	-----