

Vitória e Expectação: Reflexões sobre o Discurso *A Expectativa da Fé* (1843)

Victory and Expectation: Reflections on the Discourse *The Expectancy of Faith* (1843)

Prof. M.e. Ramon Bolívar Germano
Universidade Estadual da Paraíba

RESUMO: O discurso intitulado *A Expectativa da Fé* (1843) é um mergulho na relação do homem para com o porvir. Neste artigo, veremos como a compreensão da expectativa da fé como vitória é ao mesmo tempo uma reflexão sobre o ser humano compreendido como *si-mesmo* e sobre a relação crítica entre *ser* e *dever* no homem.

PALAVRAS-CHAVE: VITÓRIA; EXPECTAÇÃO; SER; DEVIR.

ABSTRACT: The discourse entitled *The Expectancy of Faith* (1843) is an immersion into the relationship of humanity with future. In this paper, we will see how the understanding of the expectancy of faith as a victory is, at once, a reflection on human beings as *selves* and on the critical relationship between *being* and *becoming*.

KEY-WORDS: VICTORY; EXPECTATION; BEING; BECOMING.

Introdução

A primeira série de *Discursos Edificantes* de S. A. Kierkegaard, publicada em 1843 sob o título *Dois Discursos Edificantes*, abre com um breve prefácio curiosamente composto. Como um *tema dado*, este mesmo prefácio sofrerá variações em cada nova série de discursos, sem abrir mão de sua essência e de sua persistência. Mas como um pequeno e humilde prelúdio, o prefácio dos *Dois Discursos Edificantes* de 1843 pode passar pelas vistas e pelos ouvidos do leitor como um arpejo fugaz e prescindível. Só aqueles que têm um gosto especial pelos prelúdios poderão prestar a devida atenção à passagem sutil do prefácio e começar por deter-se ali, onde toda eventual exuberância humilha-se e procura o lugar menos cobiçado na mesa, ali onde a simplicidade gosta de sentar-se para comer com frugalidade e gratidão a porção que lhe satisfaz. Começemos então por escutar o prefácio.

Ali os discursos são apresentados como ofertas para o indivíduo a quem Kierkegaard chama de “meu leitor”. Mas, assim como os discursos são para o indivíduo, também aqui o indivíduo é para os discursos. Estes, com efeito, não são o que são em si mesmos e para si mesmos – sua *essência* está na *relação* [para com o leitor]. Não têm a princípio nenhum conteúdo positivo e por isso são “algo de supérfluo” em si mesmos, embora não sejam nada de supérfluo para o leitor que os *acolhe, colhe e recolhe*. Quer dizer que o sentido dos discursos não está previamente dado, despontando só na relação com “o” leitor – não para com “um” leitor qualquer, mas “o” leitor, ou seja, aquele que tem olhos e ouvidos para os discursos, que os *descobre* na medida em que se *dispõe* na relação, isto é, na medida em que está na disposição do edificante. Ora, por isso o “livrinho” deseja só “permanecer na sombra”, oculto, como que se escondendo, porquanto ele só pode vir a ser o que é na medida mesma em que o leitor o traz para a luz, o *desoculta* ou *descobre*. E este ato de descobrir ou *desocultar* o discurso é já o *edificante*; o edificante no discurso é já ser *descoberto* como tal. Sim, pois os discursos não são “para a edificação”, afinal não edificam *per se*. Antes exigem o empenho interior do leitor que *descobre* o edificante, de modo que o edificante não está dado imediatamente, mas surge na e pela *relação*. Assim, não se oferece um discurso “para a edificação”, antes oferta-se um discurso que se presta a uma relação edificante e que, portanto, é edificante *na relação*. Com o sermão dá-se algo diferente! A autoridade que o acompanha parece fazer com que ele seja edificante *per se*: ainda que o ouvinte ou o leitor não o descubra enquanto tal, permanece edificante por si mesmo. Já o discurso, caso não seja descoberto como edificante, não é propriamente edificante – pois, repetamos, o edificante no discurso é já ser descoberto como tal. O sermão que não é descoberto permanece essencialmente o mesmo, é em si e por si mesmo “para a edificação”. O discurso que não é descoberto permanece sendo um discurso, mas um discurso oculto – e o edificante está em *desocultar* o que, no discurso, permanece oculto, deixando-o manifestar-se como edificante.

Há no prefácio um forte apelo figurativo, quase que pitoresco, que pode nos dizer muito. Introduce-se a imagem do livrinho de discursos como iniciando uma viagem. É possível que Kierkegaard pensasse aqui seu livrinho como um pássaro a viajar, mas não sem rumo. Seja por “caminhos solitários”, seja solitário por “caminhos populosos”, o livrinho destina-se àquele que com “alegria e gratidão”

Kierkegaard chama de “meu leitor”. É este indivíduo bem intencionado aquele que, de boa vontade, recebe em suas mãos os discursos e os *acolhe* como quem acolhe um hóspede bem-vindo. Assim a relação edificante aparece em primeiro lugar como *acolhida*. O tom figurativo, no entanto, prossegue. Supõe-se agora o contrário: o livrinho de discursos não segue mais uma viagem, mas agora está quieto, sem sair do lugar “como uma florzinha insignificante no oculto do grande bosque”¹. Não é procurado nem cobiçado por ninguém, até que o leitor, o “meu leitor”, na forma de um passarinho, pousa seus olhos nele como sobre uma florzinha, alça voo e o colhe. Assim a relação edificante aparece também como *colheita*.

A *acolhida* é a disposição para receber, para hospedar no interior o que vem do exterior; é a interiorização do que vem de fora, a disposição que acolhe os conteúdos exteriores em conteúdos interiores (interessados e não indiferentes). A *acolhida* é uma recepção do exterior no interior. Acolhe então os discursos aquele que recebe em seu interior o sentido do discurso, interiorizando-o. Mas o discurso não tem um sentido prévio a ser acolhido, só tem o sentido na e desde a *acolhida*, por isso o ato de acolher precisa ser ao mesmo tempo uma *colheita*.

A *colheita* é uma doação do interior para o exterior. Colhe o discurso aquele que lhe “doa” seu sentido, ou seja, que dá ao discurso o que tem, a saber, sua interioridade. Doar aqui significa “ter olhos para” o sentido que no ato de colher se descobre enquanto tal. Não que o indivíduo tenha um sentido prévio a doar, mas só tem o sentido na e desde a *colheita*, de modo que o ato de colher precisa ser ao mesmo tempo uma *acolhida*.

Mas aquele que *acolhe* e *colhe*, *recolhe*. O *recolhimento* é aqui o redobrar-se do leitor sobre a relação desde a relação mesma. Relaciono-me com o discurso quando o acolho e colho e então estou *na* relação. Mas *na e desde* a relação, relaciono-me com a própria

¹ SKS 5, 13. Sempre que não tivermos traduções diretas para o português de algum texto de Kierkegaard, faremos referência ao texto original dos *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS, versão 1.8.1, 2014). Disponível gratuitamente em meio digital (vide *Referências bibliográficas*).

Caso tenhamos traduções diretas para o português, remetemos o leitor a estas traduções. Indicamos também a tradução espanhola dos *Discursos Edificantes* feita por Dário Gozález (KIERKEGAARD, 2010b), embora não a tenhamos citado diretamente neste trabalho. Para os leitores de língua portuguesa que, como nós, tem pouca familiaridade com a língua dinamarquesa, a referida tradução pode ser uma opção interessante.

relação, e assim, *recolho*². Recolhimento é então edificação, numa palavra, é *apropriação*.

A Expectativa da Fé

A ocasião propícia do discurso *A Expectativa de Fé* é a passagem de ano, o “ano novo” como acontecimento marcante da relação para com o porvir. O ano que inicia só é o que virá a ser, quer dizer, “é” na medida em que ainda “não é”. Mas o que é isto que é na medida de seu não-ser? É a possibilidade. O ano novo é então a ocasião propícia para se pensar sobre o porvir como possibilidade. Este, com efeito, é propriamente indeterminação, de modo que toda possível tentativa de determiná-lo se afigura imediatamente como problemática e dificultosa. Apreendê-lo pelo pensamento é esforço vão, porque o que o pensamento apreende do porvir não é nada mais do que sua peculiar ambiguidade. Sendo assim, a primeira dificuldade apresenta-se como a relação do homem com o indeterminado, mais ainda, para com o *indeterminável*. Com efeito, a relação com o porvir não pode de maneira nenhuma ser a relação para com algo determinado, mas para com *nada* [de determinação]. Quanto a isto o pensamento está de acordo, mas não o desejo. Diante do porvir enquanto indeterminação o homem tende a deixar-se tomar por uma *hybris* de determinação, um desejo desmedido de determinar o indeterminável ou, noutros termos, de ter algo objetivamente assegurado, de dispor de uma certeza ou de uma garantia objetiva que transforme o porvir em repouso, em sossego³. Trata-se de uma falsificação do porvir, de um embuste fruto de uma debilidade interior⁴. O porvir impossibilita a certeza objetiva porque seu conteúdo é infinitamente ambíguo. A relação com ele, portanto, não deve ser orientada objetivamente, mas apenas subjetivamente. É isso que fica expresso na pergunta de Kierkegaard e em sua respectiva

² Vale lembrar a leitura que Anti-Climacus faz do homem, do *Selv*, na *Doença para a Morte*. Só *recolhe* aquele que é uma relação que se relaciona consigo mesma (Cf. SKS 11, 129).

³ Johannes Climacus escreve no *Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas* (1846): “quando reúno o eterno e o devir, não obtenho repouso, mas porvir” (SKS 7, 280).

⁴Debilidade interior porque se trata de uma fuga para a objetividade. O esforço vão de encontrar uma determinação objetiva para o porvir impede que a interioridade seja mobilizada.

resposta: “em que medida podemos lidar com o porvir? A resposta não é difícil: só quando o temos vencido [conquistado](...)” (SKS 5, 26). Esta vitória ou conquista não é uma sondagem do porvir, não é um domínio ou uma posse; vitória aqui não é determinação objetiva, não é tomar posse do porvir como se este fosse algo que se pode possuir. Vencer o porvir é vencer a si mesmo.

Ocupar-se do porvir é, para Kierkegaard, o sinal de nobreza do homem, a prova de sua procedência divina⁵. É essa ocupação, essa relação com o futuro que o diferencia do animal. Para este, só há a instantaneidade, o momento imediato e indistinto. Para o homem, há o presente e sua tarefa é propriamente viver o presente sem se preocupar com o dia de amanhã, isto é, sem ocupar-se com o porvir de maneira imprópria – maneira pela qual o porvir torna-se um empecilho para o presente ou, noutros termos, não concorre para a ressignificação do presente⁶. A leitura de Kierkegaard é clara: devemos nos ocupar do porvir na medida em que o vencemos. Esta vitória, no entanto, aparece como conquista de si mesmo: quem combate com o porvir, diz Kierkegaard, “luta consigo mesmo” (SKS 5, 27). Detenhamo-nos um pouco nisso.

Com o que me relaciono quando me relaciono com o porvir? Ora, relaciono-me com o que ainda não é, ou seja, com *nada*. Mas, quando me relaciono com nada, me relaciono com algo ou apenas comigo mesmo na relação e, além de mim, *nada*⁷? Parece que é mesmo assim. Fazer frente ao nada é defrontar-se consigo mesmo e,

⁵Cf. SKS 5, 26-27.

⁶A relação [com o porvir] que vence o porvir conquista o presente, mas o conquista ao ressignificá-lo e o faz ao conceber o porvir como *graça* e *boa dádiva*. A expressão da expectativa da fé – que é vitória – é que “todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus” (Rom. 8, 28). Mas “todas as coisas” só podem fazer sua morada no porvir; o porvir guarda “todas as coisas” ou, nas palavras de Kierkegaard, “o porvir é o todo” (SKS 5, 26). Sendo assim, a fé vence o porvir na medida em que o “transforma” em dádiva. Todo o vindouro, para a fé, é envio do bem desde o futuro até o presente. O que se dá agora, no presente, é resignificado pela fé que vence o porvir: tudo concorre para o bem, de tal forma que o presente é a atualização reiterada desta perspectiva. Se o porvir é já dádiva, sua efetivação no presente é efetivação da dádiva. O que então aparece como pressuposto da reflexão de Kierkegaard é que, para o homem, toda vivência presente se efetua em relação com o futuro, ou seja, é o modo do homem relacionar-se com o porvir que determina sua relação com o presente.

⁷N’*O Conceito de Angústia*, Haufniensis pergunta: “Mas nada, que efetotem?” – e responde – “faz nascer angústia” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45). Sendo assim, somos levados a pensar que o combate consigo mesmo de que fala o discurso é *angústia*. A relação para com o porvir “faz nascer angústia”.

se assim o é, a relação para com o porvir é combate consigo mesmo; vencê-lo precisará significar vencer a si mesmo na relação consigo mesmo.

Enquanto indeterminação, o porvir é completa instabilidade, vacilação e inconsistência. O infinito do que ainda não é pode com facilidade extraviar e botar a perder aquele que o contempla sem conquistá-lo, sem triunfar sobre ele. Mas “em virtude de que se triunfa sobre o mutável? Em virtude do eterno” (SKS 5, 28). Mas é a fé a força eterna no ser humano. Quando se tem fé, conquista-se o tempo em virtude do eterno. Sem fé toda existência é derrota, pois a vitória só se alcança na fé que conquista o futuro. Pois a *expectativa da fé é vitória*. A fé sabe que todo dia, em sua dimensão temporal, é vicissitude, mas sabe transfigurar as vicissitudes em dádiva, de modo que, na fé, “todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus” (Rom. Cap. 8, v28). “Todas as coisas”: as passadas, as presentes e as futuras.

Vitória e Expectação

Dizíamos que quem combate com o porvir combate consigo mesmo. Quando me relaciono com o porvir, não o faço na qualidade de simples sujeito que se relaciona com um simples objeto. Pensar assim é renunciar à dificuldade, pois o porvir é essencialmente uma *relação* – é a relação que tenho com ele. Assim, quando me relaciono com o porvir me dobro sobre a própria relação que tenho com ele; relaciono-me com a relação mesma e, além da relação, nada⁸. É por isso que Kierkegaard poderá afirmar que cada um forma o porvir “de acordo com o modo em que ele mesmo está formado” (SKS 5, 29). E, neste caso, não seria supérfluo acrescentar que cada um está formado de acordo com o modo em que forma o porvir.

Aqui o movimento redobrado ou reduplicante é evidente. A relação que se tem com o porvir passa a determinar a si mesma ou, mais precisamente, *o conteúdo da relação é a própria forma da relação que se tem com ele*. Para ilustrar isso, Kierkegaard recorre a outro recurso figurativo: aparecem no texto as figuras da pessoa de

⁸Notemos que aqui já está prefigurada a compreensão do homem como si-mesmo (*Selv*) assim como mais tarde será apresentada *N’A Doença para a Morte*. Porque o homem é si-mesmo, a relação que tem para com o porvir é o relacionar-se da relação consigo mesma. Se é assim, a forma da relação que se tem com o porvir passa a constituir o próprio conteúdo do si-mesmo e do porvir.

alegria leviana, do preocupado que desespera, do experimentado e finalmente do crente, todas como manifestações distintas desse caráter redobrado da relação para com o porvir.

Diz Kierkegaard que o ânimo alegre, o ânimo daquele que ainda não sentiu o sabor amargo das adversidades da vida, relaciona-se com o porvir esperando a vitória, mas sem o combate – o que não é a expectativa da fé⁹. A alegria leviana não sabe que o porvir resguarda a possibilidade da alegria tanto quanto a da pena. Espera a alegria, não reconhece o porvir como vicissitude e assim relaciona-se com ele compreendendo-o como uma *determinação da alegria*. Sabemos, contudo, que o provir é nada de determinação. A alegria leviana relaciona-se então com o porvir sem conquistá-lo, uma vez que tenta assegurar-lo a partir de uma determinação temporal, de uma relação para com algo dado na exterioridade objetiva do tempo e não na interioridade da eternidade. Assim, confunde-se a vicissitude do porvir com estabilidade, com descanso e com *certeza exterior* – quando toda certeza da fé é *interioridade*.

O indivíduo que se relaciona assim com o porvir é então formado por essa mesma relação. Por outro lado, forma ao mesmo tempo o porvir de acordo com o modo em que ele mesmo é formado – quando é formado pelo porvir. Se é assim, a relação da alegria leviana com o porvir é uma falsificação do próprio porvir e de si mesma. Isso porque ao tratar o porvir como uma determinação exterior, o alegre-leviano exclui a si mesmo do porvir; este passa a ser compreendido como algo independente da relação que se tem para com ele, passa a ser visto como um “fenômeno” objetivo com o qual me relaciono desde uma posição exterior, de modo que o porvir será o que “é” a despeito da minha relação com ele. Com outras palavras, o alegre-leviano relaciona-se com o porvir na medida em que o determina apenas como *ser* e não como *devir*. Mas *porvir* é propriamente *devir*! E é justamente isso que se expressa quando se diz que cada um forma o porvir de acordo com o modo em que é formado. Diz-se que o porvir não é um dado, não é determinação, numa palavra, não é *necessidade*. Caso o fosse, não dependeria de nenhuma relação para ser o que é e assim poderia ser tudo, menos porvir, afinal um vir-a-ser necessário não passa de *nonsense*¹⁰.

⁹ Cf. SKS 5, 29.

¹⁰ Mais tarde, no *Interlúdio das Migalhas Filosóficas* (1844), Johannes Climacus evidenciará: “Todo vir-a-ser é um *padecer* e o necessário não pode padecer, não pode

Quando então o alegre-leviano relaciona-se com o porvir, o faz impondo ao porvir uma determinação da necessidade e, portanto, falsificando-o. Mas, como cada um está formado pelo modo como forma o porvir, como cada um vem a ser o que é na medida de sua relação com o porvir, toda falsificação do porvir é falsificação de si mesmo, numa palavra, é inautenticidade. Renunciar à indeterminação do porvir em favor de uma falsa determinação é o mesmo que querer dar a si mesmo uma determinação ilusória. Assim se tenta renunciar ao *si-mesmo* enquanto *liberdade*.

Embora o discurso em questão não fale explicitamente em liberdade, as entrelinhas evidenciam que a relação com o porvir exige do indivíduo a implicação de sua liberdade *na* relação. Significa que ante a infinita ambiguidade do porvir, ante suas vicissitudes e sua “indeterminidade”, o indivíduo precisa mobilizar sua interioridade para “formar” o porvir, ou seja, ele precisa dar ao porvir uma “determinação” da liberdade. Entendemos com isso não mais que uma relação de atribuição de sentido, embora em uma acepção distinta da corriqueira. Atribuir sentido ao porvir, dar-lhe uma determinação da liberdade, é uma possibilidade garantida pela própria relação com o porvir. Não se trata de ter previamente um sentido a ser doado, mas de tê-lo *na relação*, de maneira tal que o sentido que atribuo é justamente aquele que, na relação, me foi atribuído pelo porvir. Este sentido, no entanto, não pode de maneira nenhuma ser uma determinação da necessidade, pois sabemos muito bem que o porvir não é necessário, afinal o necessário não devém. Em outros termos, a relação com o porvir não pode se estabelecer mediante uma negação da própria “essência”¹¹ do porvir, isto é, de seu caráter aberto e indeterminado. É preciso que a própria relação repercuta essa abertura para a possibilidade, o que caracteriza peculiarmente o porvir. Sendo assim, toda relação com o porvir que pretenda negar o teor de indeterminação que o constitui nega-se a si mesma. E esta negação consiste justamente na renúncia do indivíduo de sua própria

padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (...) mostre-se como nada no instante que vem a ser real, pois a possibilidade é *nadificada* pela realidade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 106). O necessário, portanto, enfatiza o autor, não pode devir e “a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário *é*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 106).

¹¹Conferir nota seguinte.

“essência”¹² *porvindoura*, renúncia de sua relação inerente com o porvir – inerência tal que nos permite afirmar sem excesso que o ser humano é porvir.

Dito isto, não parece fora de propósito vincular o cerne do discurso à compreensão do homem como liberdade. A relação com o porvir – o fato de o homem precisar conquistá-lo e lidar com a indeterminação que lhe é própria – é o movimento peculiar da liberdade. Assim, quando o alegre-leviano quer dar ao porvir uma determinação da necessidade, ao mesmo tempo está a negar-se a si mesmo enquanto liberdade – esforço desesperado por excelência.

Essencialmente idêntica é a relação do preocupado que está em desespero. Não pode esperar vitória (como a espera a *fê*) porque determina o futuro como derrota. Em outros termos, relaciona-se com o porvir igualmente por uma determinação da necessidade. Faz então o mesmo que o alegre-leviano, apenas substituindo a alegria fácil e a vitória sem combate por sofrimento e derrota certa.

A terceira figura é a do sujeito experimentado, aquele que personifica a experiência de vida. Ele contempla as vicissitudes do porvir em sua inconstância, mas não o conquista. Sua relação com o porvir é essencialmente imanente e, portanto, completamente restrita à temporalidade – não alcança na temporalidade (na imanência) sua essência transcendente¹³. Par usar uma expressão de Kierkegaard,

¹²Utilizamos aqui o termo ‘essência’ de maneira muito pouco rigorosa. A rigor, falar aqui em ‘essência do porvir’ e em ‘essência humana’ torna-se bastante problemático. A noção de essência – ou mesmo a ideia de natureza – traz consigo um forte caráter de determinação que é justamente o que aqui está a ser negado. De maneira mais escrupulosa, importa que fique dito que ‘essência do porvir’ e ‘essência porvindoura do indivíduo’ são apenas duas maneiras distintas de dizer o mesmo, a saber: que, a rigor, não há aqui *essência* ou *natureza* alguma, compreendidas no sentido tradicional do termo. O próprio caráter eminentemente relacional do que aqui está posto evidencia isto. Se cada um forma o porvir de acordo com o modo em que ele mesmo está formado e, se cada um está formado de acordo com o modo em que forma o porvir, esta relação intrínseca não pressupõe essência alguma – se compreendemos essência aqui como natureza pré-determinada ou substrato fundador. Caso o leitor nutra um interesse especial por essa questão, remetemo-lo para o texto do professor Nuno Ferro intitulado *Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d’A Doença para a Morte* (FERRO, 2011). Ali o autor apresenta o caráter problemático que a noção clássica de natureza humana assume no pensamento de Kierkegaard, particularmente no referido texto de *Anti-Climacus*. É posta em xeque a ideia difundida de que Kierkegaard está interessado em estabelecer alguns pressupostos antropológicos essenciais, quando na verdade sua compreensão do homem tende a desviar-se de uma explicação baseada em pressupostos determinísticos.

¹³ Já a *fê* é transcendência *na e desde* a imanência.

podemos muito bem dizer que a expectativa da experiência é para com o “mundo”, para com o que incessantemente “não é”, de modo que não conquista o devir em virtude do *ser*, mas encontra *no devir*, e apenas no devir, a medida que lhe cabe.

Assim, o homem experimentado sabe que às alegrias podem seguir-se as tristezas; sabe que ao infortúnio pode se seguir a mais faustosa fortuna, mas espera tudo em virtude do tempo. Para ele o porvir é *acaso*. Mas que é aqui o acaso? É a determinação meramente temporal do porvir. Quando em minha relação com o porvir espero o particular – uma expectativa que possui tempo e espaço determinados ou que está determinada temporal e espacialmente –, quando espero o particular e nada além dele, entrego-me ao acaso. Na alegria, saberei que o acaso pode me trazer tristeza; na tristeza, confio-me no acaso como aquele que guarda a possibilidade da alegria. Assim o experimentado espera a *sorte*! As expectativas da experiência – que estão no plural porque são muitas e particulares – são os bons ventos que o tempo porventura faça soprar sobre sua casa. A esperança do experimentado é que, preparado para o pior, receba do acaso o melhor. Ora, mas aqui “pior” e “melhor”, “bem” e “mal” são determinados arbitrariamente pelo experimentado. Para ele, que ainda permanece preso demais à exterioridade, o bem é uma possibilidade particular e exterior, mais ainda, o bem é, por assim dizer, *uma objetividade que, desde o exterior, transforma a interioridade*. Se o bem objetivo está presente, a interioridade transforma-se em gratidão. Se, no entanto, o bem exterior ausenta-se e dá lugar ao “mal” exterior e objetivo, então a interioridade transmuta-se, se não em rancor ou ressentimento, ao menos em afã desesperado do “bem”. Assim toda vida interior transforma-se num “parasita” da objetividade: para que haja alegria e gratidão precisa do nutriente que suga da objetividade. Caso não encontre na exterioridade aquilo de que necessita para viver, perece e revela com isso que nunca tivera vida em si mesma.

E então se apresenta o crente, aquele que espera vitória! Sim, espera vitória, mas não como algo particular e objetivo. A vitória do crente é triunfo da interioridade, é vitória da vida interior. Para o crente que espera vitória, notemos bem, não é o bem exterior que transforma a interioridade, *é a interioridade que transforma o exterior em bem*. O crente transforma a imanência exterior pela transcendência interior. Sua vida interior não se relaciona com o porvir como *acaso*, mas como *Providência*. Mas como me relaciono com a Providência,

senão pela força da interioridade? O porvir como Providência é indeterminidade exterior, ausência de objetividade e, por conseguinte, mobilização da interioridade. É neste ponto delicado que a dúvida quer introduzir-se sorradeira. À expectativa da fé – que é vitória – a dúvida quer determinar um “quando” e um “onde”. Insinua: “Uma expectativa em que não se determina tempo e lugar é apenas um engano” (SKS 5, 32).

A necessidade de determinar temporal e espacialmente a expectativa é expressão da crença no exterior e no particular como única instância possível de relação com a verdade. Com efeito, a verdade aparece aqui como objetividade e, enquanto tal, toda relação não-objetiva é rejeitada imediatamente como engano e ilusão¹⁴. Mas a expectativa da fé é fundamentalmente não objetiva ou, com outras palavras, essencialmente interior. Está, neste caso, resguardada de todo engano exterior porque não espera nada determinado, mas determina interiormente o esperado, não como um “onde” e um

¹⁴É imperativo lembrar que mais tarde, no *Pós-Escrito Conclusivo Não-Científico às Migalhas Filosóficas*, Johannes Climacus realiza um importante percurso crítico contra a compreensão objetiva da verdade. Nos termos de Climacus, para o indivíduo existente *qua* existente, a reflexão sobre a verdade só pode se apresentar por duas vias: ou como uma reflexão objetiva, cujo acento é posto no objeto ou, inversamente, como uma reflexão subjetiva, que acentua a subjetividade. Escreve ele: “Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 202). Assim, para a reflexão objetiva, a existência se torna indiferente porque o sujeito existente é posto em segundo plano. Mas, na medida em que o sujeito e a subjetividade se tornam indiferentes, também a verdade torna-se assim, desinteressada, objetiva. Aqui se trata então de abstrair do sujeito, *in concreto*, em favor de uma segurança própria da abstração – protegida contra a incerteza objetiva própria da existência. Inversamente, a reflexão subjetiva volta-se para o sujeito existente ou para a subjetividade, de modo que a existência é posta em primeiro plano. Aqui, na medida em que o sujeito e a subjetividade são acentuados, também a verdade torna-se assim, interessada, subjetiva, não-indiferente. Trata-se, portanto, de afirmar o sujeito existente, *in concreto*, o que deixa a objetividade em segundo plano, como algo evanescente. Numa passagem que já se tornou célebre entre os leitores do *Pós-Escrito*, Climacus escreve: “Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele se relaciona. Desde que aquilo com o que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente, reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Desde que o como dessa relação esteja na verdade, o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relacione com a não-verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 210).

“quando”, mas como vitória: “Já venci, venci por minha expectativa, e minha expectativa é vitória” (SKS 5, 32).

Aqui se revela a dimensão profunda da expectativa da fé em seu caráter redobrado. Se a expectativa da fé é vitória, o é porque a fé espera a vitória, isso é bastante claro. Mas também *já* é vitória a expectativa que espera vitória. Noutros termos, *a fé já é a vitória na expectativa da vitória*. Que significa isso? O que, senão que no tempo *o homem não conquista vitória como conclusão, mas como expectativa?*!

Toda expectativa para com o mundo, quer dizer, toda expectativa exterior é ânsia por conclusão, por repouso. Espera-se que o amanhã seja conclusivo, que traga logo uma resolução, para então essa conclusão aparecer como vitória. Contudo, quando busco a vitória como conclusão, esqueço-me que, no tempo, toda conclusão é derrota, *vanitasvanitatum*, de tal forma que toda vitória que se pretenda conclusiva no tempo e em virtude do tempo, é engano. É preciso por os pés no chão! Para o existente – que, *no tempo*, relaciona-se com o eterno – só pode haver vitória como expectativa, mais ainda, como expectativa da vitória. A expectativa da fé, que é vitória, não vence quando a vitória se dá faticamente, vence já na espera; podemos dizer: *é vitória antes da vitória*.

Um discurso sobre ser e devir?

Compreendida assim, a vitória como expectativa da vitória é empenho e esforço continuado¹⁵. Traduzido em termos filosóficos mais elementares, diríamos que vitória aqui não é *ser*, não é *devir*, mas *pathos*¹⁶. Com isso nos aproximamos do fulcro do discurso de

¹⁵ No *Pós-Escrito*, Johannes Climacus reforça a compreensão da existência como empenho e esforço continuado. A vitória que é expectativa da fé é, enquanto o indivíduo existe, vitória de um existente e que, portanto, precisa trazer consigo a marca da existência. O próprio Climacus ilustra bem esse traço distintivo da existência: “De acordo com Platão, Penúria e Recurso geraram, portanto, *Eros*, cuja natureza é formada a partir de ambos. Mas o que é a existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se” (KIERKEGAARD, 2013, p. 96).

¹⁶ A expressão pode remeter o leitor atento a Nietzsche, o que não é a princípio nossa intenção aqui. Embora cientes de que Kierkegaard e Nietzsche compartilham de problemas em comum, não queremos aqui identificar vitória com vontade de poder. A ressalva é importante porque o leitor com toda razão poderá vincular o que foi dito à passagem do fragmento póstumo (14 [79]) de Nietzsche que reza: “a vontade de poder,

1843. Não é apenas um discurso de ano novo, não se limita a ser uma meditação sobre o porvir ou sobre o tempo, vai adiante. Ali parece estar em jogo o nó contraditório de *ser* e *dever* no homem. É este que, no *dever*, relaciona-se com o *ser* e *quer*, para usar uma expressão cara a Nietzsche, “imprimir ao *dever* o caráter de *ser*” (NIETZSCHE, *KSA 12*, p. 312, tradução nossa).¹⁷ Para Kierkegaard, no entanto, esse *querer* expressa justamente a situação crítica do homem, o fato de ele ser uma síntese contraditória de temporalidade e eternidade, de possibilidade e de necessidade, de finitude e de infinitude, em suma, de *dever* e de *ser*. Daí o afã por resolução, a ânsia pelo sossego que, quanto mais cresce, tanto mais aumenta o desassossego. Este afã é *vontade de ser*, vontade de estabilidade e de invariância que pode agitar-se até o desespero quando não encontra na própria contradição o seu elemento vital. Mas esta vontade de *ser* é, em si mesma, *vontade de não-ser*, vontade de não ser o que se é, de não ser impulso, esforço continuado e empenho incessante para *ser*. Senão vejamos.

A articulação entre *ser* e *dever* aparece no discurso como a relação entre vitória e expectativa. Assim, à primeira vista, temos o *dever* de um lado, como expectativa, e o *ser* do outro, como vitória. Pensados assim, de maneira particular e dissociada, os termos obscurecem a dificuldade e impedem que ela se apresente. Com efeito, a dificuldade está em pensar a vitória *na* e *como* expectativa e, portanto, o *ser no* e *como* *dever*. O que isso significa? Que precisamos nos deter no *nó* da relação, pois do contrário incorreremos no pensamento inautêntico ou impróprio por excelência: pensamento em que não está implicado o próprio modo de *ser* daquele que questiona e que, portanto, é engano. A pergunta que surge então é a seguinte: Como eu, um sujeito existente que, enquanto tal, estou em constante vir a *ser*, em *dever* incessante, posso me relacionar com o *ser*? Se não

não um *ser*, não um *dever*, mas um *Pathos*, é o fato mais elementar, a partir do qual somente resulta um *dever*, um *atuar*...” (NIETZSCHE, *KSA 13*, p. 259, tradução nossa). No original: „der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt” (NIETZSCHE, *KSA 13*, p. 259). Para um tratamentomaisdetidodessaquestãousugerimos a leitura do texto do professor Robson Costa Cordeiro intitulado *O Crepúsculo dos Deuses e a Alvorada do Nada: o advento da morte de Deus no pensamento de Nietzsche* (CORDEIRO, 2014). Foi a leitura deste texto que nos motivou a pensar a vitória não como *ser*, ou *dever*, mas como *pathos* – embora em um sentido manifestamente distinto da compreensão nietzschiana da *vontade de poder* como *pathos*.

¹⁷ No original „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen”

(NIETZSCHE, *KSA 12*, p. 312. Fragmento Póstumo 7 [54], de 1886-1887)

tivermos uma resposta positiva, ao menos teremos uma negativa: sei que não posso relacionar-me com o ser abrindo mão de minha existência. Mas relacionar-me com ele existindo significa renunciar a todo impulso de posse e de determinação, do contrário transformo o *ser* em *ente que devém*. O ser, para o existente, precisa então ser o oculto que permanece em fuga e não cessa de sempre e de novo mergulhar no mistério, no inapreensível. Esta relação complexa fica algo mais clara quando a concebemos nos termos da vitória e da expectativa.

O risco que o existente corre é aquele de querer determinar a vitória como ser (lembremo-nos das figuras do alegre-leviano e do preocupado-desesperado) ou como devir (é o que afinal faz o experimentado). Enquanto aqueles querem determinar a vitória como um “algo”, um “o que” determinado espacial e temporalmente, este último dá à vitória a insígnia do acaso, da vaidade das vaidades que não é mais do que um autoconsumir-se incessante, o que não é vitória alguma. Só para o crente há verdadeiramente vitória, mas em contrapartida não pode determiná-la nem como devir, nem como ser, mas como a união de ambos.

Para um sujeito existente vitória não é *ser* porque *está sendo vitória*, isto é, não o é definitiva e conclusivamente. Tampouco é devir, porque enquanto *está sendo, persiste* como vitória e, portanto, já é antes de ser. Não é, portanto, nem ser nem devir, mas os dois ao mesmo tempo. Para isso reservamos a palavra *pathos*: não se trata nem de sossego nem de desassossego, mas de *paixão*. Ora, mas a paixão que une ser e devir é a fé. A fé espera vitória e, na e pela fé, vitória é expectativa da vitória; é incessantemente vitória, vitória que não cessa de ser vitória, que persiste, pois caso cessasse, nunca teria sido.

À Guisa de Conclusão

Já em 1913, Theodor Haecker, tradutor e intérprete alemão de Kierkegaard, escrevia o seguinte comentário em seu ensaio *Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* [*Søren Kierkegaard e a Filosofia da Interioridade*]: “Se Kierkegaard separou absoluta e qualitativamente tempo e eternidade, ele queria dizer com eterno não o ser lógico-abstrato (...), mas Deus, que é a vida mais elevada” (HAECKER, 1913, p.14). Assim aprendemos com os precursores. No discurso de 1843, a relação entre ser e devir é

apresentada não como uma reflexão lógico-abstrata, mas como uma meditação concreto-existencial. Por isso, “ser” ali precisa aparecer sempre como a vitória em Deus, vitória naquele em que “não há mudança nem sombra de alteração” (Tiago 1,17). Se quisermos chamar Deus de “ser” apenas no sentido lógico-abstrato, então nos colocamos fora do pensamento que pensa desde a existência. Este, com efeito, não pode conceber uma relação com o imutável e com o eterno que seja *indiferente*. Se o homem não renuncia sistematicamente à sua concretude existencial num esforço desesperado de ser *sub specie aeterni*, só poderá ter uma relação *interessada* com o eterno. Significa que o ser aqui precisa ser compreendido como vida, como vida em plenitude e não como “objeto” de um pensamento lógico-sistemático. Para um existente, porém, a plenitude de vida precisa ser vivida na escassez da existência. Que isso quer dizer? Que a plenitude só pode ser vivida (na existência) enquanto empenho; que a vitória só pode fazer-se presente (na existência) enquanto expectativa. Desconsiderar esse vínculo intrínseco entre vitória e expectativa, entre ser e devir, é tentar desesperadamente estar além ou aquém da própria situação crítica na qual se vive. Conviver com ela é ter fé: “O tempo não pode nem demonstrá-la nem refutá-la; pois a fé espera uma eternidade” (SKS 5, 36).

Referências Bibliográficas

CORDEIRO, R. C. O Crepúsculo dos Deuses e a Alvorada do Nada: o advento da morte de Deus no pensamento de Nietzsche. *Sofia*, v. III, n. 2, 2014, p. 178-197.

FERRO, N. Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d’A Doença para a Morte. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. II, n. 4 (2011), p. 140-161.

HAECKER, Theodor. **Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit**. München: Verlag von J. F. Schreiber, 1913 (Facsimile).
KIERKEGAARD, Søren A. **Søren Kierkegaards Skrifer** (SKS, versão 1.8.1, 2014) <http://sks.dk/forside/indhold.asp>

_____. **Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas.** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **O Conceito de Angústia.** Tradução de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010a.

_____. **Discursos Edificantes. Tres Discursos para ocasiones supuestas.** Tradução de Darío González. Madrid: Trotta, 2010b.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia de Johannes Clímacus.** Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.** München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.