
A fé como “salto qualitativo” e as três possibilidades existenciais fundamentais em Kierkegaard

Faith as "qualitative jump" and three existential possibilities in Kierkegaard

Luiz Carlos Mariano da Rosa

Professor-Pesquisador e Filósofo-Educador no Espaço Politikón Zōon -
Educação, Arte e Cultura.

RESUMO: Caracterizando a existência como um processo de escolha e decisão que converge para a constituição do sujeito como tal, Kierkegaard atribui à existência a condição de um projeto em uma construção que encerra três possibilidades existenciais fundamentais, a saber, o estético, o ético e o religioso. Dessa forma, o artigo assinala que, constituindo-se uma dimensão em cujo estádio a procura do sentido ou a busca do absoluto circunscreve-se à imanência, o modo existencial estético caracteriza-se como a fruição da subjetividade consigo própria através do instante do prazer sensual em um movimento que implica a sedução como esforço de conquista de si que, contudo, escapa ao seu poder em uma relação que converge para o desespero, haja vista que a renovação de forma indefinida da condição originária do amor esgota-se na generalização. E se o estágio ético encerra a integração na comunidade social através da institucionalização da repetição como um modo de vida baseado na objetividade e na racionalidade, a conformação do sujeito ao *modus vivendi* e ao *modus essendi* do geral implica a harmonização da sua subjetividade com a generalidade do bem e do mal por meio de um processo que torna-se incapaz de resolver a questão da sua desordem existencial. Assim sendo, o artigo mostra que, se a virtude moral que o ético impõe converge para a impossibilidade de superação do desespero que caracteriza a busca do absoluto na imanência, a atitude religiosa, abdicando da realidade em sua totalidade finita em função da *relação absoluta com o Absoluto*, demanda a *suspensão teleológica do ético* e tende a instaurar a autenticidade existencial através de um movimento que mantém correspondência com a fé como o “salto” que implica a consciência de si em sua singularidade e a *espiritualidade individual*.

PALAVRAS-CHAVE: KIERKEGAARD; FÉ; *RELAÇÃO ABSOLUTA COM O ABSOLUTO*; *SUSPENSÃO TELEOLÓGICA DO ÉTICO*; *ESPIRITUALIDADE INDIVIDUAL*.

ABSTRACT: By characterizing existence as a process of choice and decision that converges towards the constitution of the subject as such, Kierkegaard attributes to existence the condition of a project in a construction that encloses three fundamental existential possibilities, namely, the aesthetic, the ethical and the religious. Thus, the article points out that, constituting a dimension in which the search for meaning or the quest for the absolute is limited to immanence, the existential aesthetic mode is characterized as the fruition of subjectivity with itself through the instant of pleasure sensual in a movement that implies seduction as an effort to conquer oneself that, however, escapes its power in a relationship that converges to despair, since the

indefinite renewal of the original condition of love is exhausted in generalization. And if the ethical stage ends integration into the social community through the institutionalization of repetition as a way of life based on objectivity and rationality, the conformation of the subject to the *modus vivendi* and the *modus essendi* of the *general* implies the harmonization of his subjectivity with the generality of good and evil through a process that becomes incapable of resolving the question of its existential disorder. Thus the article shows that if the moral virtue that the ethical imposes converges on the impossibility of overcoming the despair that characterizes the search for the absolute in immanence, the religious attitude, abdicating reality in its finite totality in function of the absolute *relation with the Absolute*, demands the *teleological suspension of the ethical* and tends to establish the existential authenticity through a movement that maintains correspondence with the faith as the “leap” that implies self-consciousness in its singularity and *individual spirituality*.

KEYWORDS: KIERKEGAARD; FAITH; ABSOLUTE RELATION TO THE ABSOLUTE; TELEOLOGICAL SUSPENSION OF THE ETHICAL; INDIVIDUAL SPIRITUALITY.

Aspectos Introdutórios

Consistindo em estádios no caminho da vida, os modos existenciais em Kierkegaard envolvem três possibilidades existenciais fundamentais diante do desespero que emerge em face da condição trágica da existência em uma construção que encerra figuras características que correspondem às atitudes concernentes ao estético, ao ético e ao religioso, a saber, o poeta, o herói trágico e o Cavaleiro da Fé, cada um dos quais carregando, respectivamente, um aspecto determinante, o primeiro estado, o hedonismo, o segundo, a luta e a vitória, e o terceiro, o sofrimento, constituindo-se a ironia o limite envolvendo o estético e o ético, assim como o humor perfaz a fronteira entre o ético e o religioso.

Sobrepondo-se à síntese entre corpo e alma, o homem, na atitude estética, não opta por si próprio em um movimento que implica o abandono à imediatidade e converge para conferir ao tempo a condição de uma totalidade que, sob a acepção de eternidade, se limita a guardar correspondência com os sentidos.

Nesta perspectiva, o artigo assinala que, circunscrevendo-se ao momento enquanto totalidade que se impõe através da condição de eternidade, o estádio estético encerra uma conduta existencial que implica uma fruição de si próprio através do gozo da subjetividade consigo mesma no instante do prazer sensual em um movimento que converge para a imediatez e sobrepõe a possibilidade ao *tornar real*,

na medida em que a sua pretensão envolve não o fim do processo, que pressupõe o seu domínio absoluto e a desconstrução do ideal, mas a capacidade de mantê-la como tal e a habilidade de fazê-la perdurar.

Se a mudança envolvendo os modos de existência corresponde ao “salto qualitativo” é pela existência de um abismo que se interpõe entre os estádios em uma construção que não possibilita a sua transposição lógico-racional, convergindo para um processo que demanda a escolha e a decisão do existente singular, cujo efeito, longe de abolir o estádio precedente, encerra a sua sobreposição, subsumindo-o, sendo eliminada como forma absoluta e mantendo-se como forma relativa.

Sobrepondo-se à concepção que afirma a história universal como *locus* de manifestação do Absoluto em um processo que atribui primazia à Razão e aos seus objetivos em detrimento do existente singular e da sua interioridade, Kierkegaard defende a subjetividade como *locus* do conhecimento de si em um movimento que atrela a sua decisão a possibilidade de concretização do salto¹ entre os estágios de existência e a instauração da relação com o Absoluto.

Atribuindo à existência o primado em uma construção que implica, especificamente, tal condição em relação à essência, Kierkegaard se sobrepõe a ambas as noções em um processo que se detém no existente humano e no seu ser, que guarda raízes nas fronteiras da subjetividade em um movimento que estabelece correspondência entre existir, decisão e transcendência, haja vista que confere ao estado de existir o significado que envolve a resolução ou determinação no que concerne à absoluta transcendência do Absoluto.

Dessa forma, o artigo assinala que se o gozo da subjetividade consigo própria no instante do prazer, característica do modo existencial estético, e a harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal, característica do modo existencial ético, não guardam possibilidade de promover a superação do desespero fundamental que se impõe ao existente singular, na medida

¹ “Contrapondo-se ao devir lógico-metafísico que emerge da perspectiva de Hegel e converge para uma transição que escapa à ruptura em um movimento que implica a mediação que encerra a possibilidade de conciliação da oposição, Kierkegaard defende o caráter essencial do *salto qualitativo* em um processo que envolve os *estádios no caminho da vida* e as suas mudanças, constituindo-se um fenômeno fundamental em relação à transposição das fronteiras do ético para o religioso concernente à existência individual.” (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 27, grifos do autor)

em que a procura do sentido ou a busca do absoluto em ambos os casos circunscreve-se às fronteiras da imanência, é o modo existencial religioso que converge para a autenticidade existencial em um processo que demanda a *suspensão teleológica do ético* como condição para a *relação absoluta com o Absoluto* através de um movimento instaurado pela fê que, sob a acepção de um “salto qualitativo”, consiste, em última instância, em um desafio que representa uma conduta capaz de não fugir ao desespero, encontrando a salvação na situação-limite da radicalização do paradoxo, não na mediação que encerra a reconciliação dos opostos.

Da fruição do prazer através de uma relação baseada na pura imediatez e a sedução como esforço de conquista de si mesmo no modo existencial estético

Primeiro [Johannes] gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava, pois, egoisticamente, ele próprio, o que a realidade lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade; no segundo caso, a sua personalidade deixava de agir, e gozava a situação, e ela própria na situação. Tinha a constante necessidade, no primeiro caso, da realidade como ocasião, como elemento; no segundo caso a realidade ficava imersa na poesia. (KIERKEGAARD, 1979a, p. 5)

Consistindo em um modo de existência que encerra a fruição da subjetividade consigo própria através do instante do prazer sensual em um processo que guarda correspondência com a tentativa de renovação indefinida da primeira vez do amor em um movimento que converge para as fronteiras que implicam a condenação à instauração da generalização, a atitude estética caracteriza-se pelo

² Sensualidade, dúvida, desespero, eis o que se impõe ao modo de existência estético em uma construção tipológica que traz como representantes três personagens lendárias, a saber, Don Juan, Fausto e Ahasverus, o judeu errante, os quais, respectivamente, corporificam a referida condição. Cabe esclarecer que a sensualidade traz em seu âmbito uma divisão que encerra três etapas, a saber, a primeira representada pelo Pajem de Figaro, a segunda por Papageno, da Flauta Mágica e a terceira por Don Juan.

hedonismo romântico em uma construção que dialoga com uma escolha que configura o envolvimento do ser em sua totalidade na paixão e nas contradições que a perfazem como tal, constituindo-se uma dimensão em cujo estágio (ou estádio) a procura do sentido ou a busca do absoluto circunscreve-se à imanência.

Tendo como finalidade o prazer, a atitude estética, enquanto modo existencial, implica uma atualidade transitória instaurada pela realização das possibilidades imbricadas em um comportamento que, escapando ao horizonte da dor, pretende instituir fronteiras para o tédio em um processo que encerra a necessidade de uma incessante busca de experiências capazes de proporcionar a fruição do prazer através de uma relação baseada na pura imediatez que converge para uma condição que acarreta um estado de desespero que permanece irreduzível ao âmbito envolvendo fatos contingentes e tende à vacuidade, à fatuidade, à vaidade de um movimento circunscrito às sensações e às possibilidades da sensibilidade³.

Em relação à enfermidade mortal, ao desespero, Johannes é protagonista de uma existência carente de necessidade, em que as possibilidades não cessam de se proliferar, sem ganhar qualquer determinação. O sedutor vive o “desespero desafio”, o “querer-ser-si-próprio”, quando imagina poder dar a medida de sua própria existência, controlando a sua própria vida. (PROTÁSIO, 2015, p. 140)

Se manter o encanto, o fascínio e a atração configura a atitude estética em um movimento que se detém nas fronteiras da possibilidade e esgota-se em si, tornando o sujeito incapaz de amar não somente o objeto de desejo mas a si mesmo, o compromisso que

³ Na medida em que o estágio estético consiste no estágio que encerra “a relação do homem com sua sensibilidade. É o reino da espontaneidade, da dispersão, do descontínuo. É o não mediatizado, o ócio, o lugar de uma entrega não reflexiva à mera existência. É a esfera da arte, do amor, da sedução. Como bom pietista, Kierkegaard desaprova moralmente a atitude estética, que para ele é irresponsável, e impede o espírito de dar o ‘salto’ da fê, ingressando no estágio religioso. Ao mesmo tempo, não nos esqueçamos de que o próprio Kierkegaard foi um ‘esteta’, tanto no sentido convencional do interesse pelo teatro, pela literatura e pela música (o *Don Giovanni*, de Mozart, era para ele a maior obra de arte de todos os tempos) como no sentido mais idiossincrático de libertinagem.” (ROUANET, 2013, p. 151, grifo do autor)

evita na culminação do processo converge para a recusa do pressuposto do estágio ético e das suas implicações, que encerra a integração na comunidade social através da institucionalização da *repetição*⁴ como realidade da vida em uma construção que envolve a opção pelo bem e carrega a pretensão de instaurar a harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal, conforme assinala Kierkegaard:

E então esqueço tudo, não tenho projetos, não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora, dilato e fortifico o meu coração com profundos suspiros, exercício que me é necessário para não ser constrangido pelo que, na minha conduta, existe de sistemático. Outros serão virtuosos durante o dia e pecadores à noite; eu sou pura dissimulação de dia, e à noite, apenas desejos. Ah! Se ela pudesse penetrar na minha alma — se! (KIERKEGAARD, 1979a, p. 85)

Nesta perspectiva, se o que caracteriza a *realidade* é a sua condição de permanecer aquém da possibilidade, a atitude estética tende a se deter nas fronteiras desta última, encerrando o seu desejo em uma subjetividade que em sua autonomia não guarda capacidade de alcançar a verdade existencial, convergindo para a melancolia como estado que se impõe ao processo de destruição que demanda a sua corporificação na finitude e a sua plena efetivação no movimento instaurado pela concreticidade de sua vida como existente singular, o que implica a eternização do instante e a sua vivência absoluta, na

4 Contrapondo-se à supressão hegeliana (a saber, *Aufhebung*) em um movimento que encerra a conservação na superação, Kierkegaard mantém a ruptura envolvendo finitude e infinito, pensamento e ser, sob a égide que implica a repetição (*Gjentagelsen*) que, sobrepondo-se à síntese e ao caráter mediador de uma construção sistemática, encerra a fé paradoxal que converge para a preservação da contradição e da oposição nas fronteiras da própria transposição da referida fratura enquanto condição fundamental da existência, constituindo-se a tarefa ou o compromisso da liberdade: “Com isso a categoria da repetição transcende sua significação no mundo natural; não é a lei segundo a qual se repetem os fenômenos, mas algo muito diferente da lei ou, se se quiser, é a lei da liberdade mesma; pois enquanto a repetição no natural – e ainda a reminiscência platônica no espiritual – se volta para o passado, a repetição kierkegaardiana se encaminha para o futuro.” (MORA, 2004, p. 2516)

medida em que “o sedutor vive o instante com toda intensidade possível. Consome-se na tarefa de fazer-se amar para abandonar em seguida” (GRAMMONT, 2003, p. 26).

Caracterizando-se pela sua ambiguidade em um processo que estabelece a intercessão envolvendo tempo e eternidade, o instante converge para as fronteiras da *temporalidade*, que encerra uma relação que implica a interrupção da eternidade pelo tempo e a penetração da eternidade no tempo em um movimento que demanda do homem a escolha e a decisão, tendo em vista que o primado remete então para o *futuro* em uma construção que, resgatando e recuperando o passado, se lhe atribui como condição o eterno, tendo em vista que “o instante constitui o ponto de intersecção do tempo e da eternidade em que o homem pode desligar-se do mundo e de suas lógicas próprias – geralmente deterministas ou determinantes – para pôr a opção existencial por si mesmo, decidir-se por Deus na obediência libertadora da fé” (FARAGO, 2006, p. 162).

As personagens que se colocam no estádio estético derramam-se aos nossos olhos com a turbulência de um rio que corre sem cessar. Vivem no instante, na busca desenfreada de um gozo sem passado e sem futuro. Mesmo quando se aproximam da dor, surgem dionisíacas, ou semi-ocultas por uma atmosfera lunar. (GRAMMONT, 2003, p. 111)

Dessa forma, sobrepondo-se à realização que a existência implica como um processo que encerra na efetivação ou na concretização a sua experiência existencial, ao sujeito no estádio estético escapa a verdade existencial em um movimento que, dessa forma, se circunscreve à dimensão do possível e converge para as fronteiras que encerra a incapacidade de realização da síntese envolvendo tempo e eternidade, finito e infinito em um movimento que, por essa razão, implica que “todo o que vive esteticamente é um

⁵ Tendo em vista que o instante “não é uma simples determinação do tempo, visto que a essência do tempo é passar. Ele é o lugar da tensão terrível entre o eterno e o temporal, lugar que é um vazio [*néant*]. Ele é a expressão do paradoxo que consiste naquilo que o eterno nasce. Nada [*Rien*], portanto, de mais perturbador que o pensamento do instante; é a contradição mais terrível. O instante é o tempo tocado pela eternidade; melhor, ele é um átomo da eternidade.” (WAHL, 1998, p. 59-60)

desesperado, tenha ou não consciência disso, o desespero é o último termo da concepção estética da vida” (REICHMANN, 1978, p. 125).

Prisioneiro de si mesmo, ao sujeito no estágio estético escapa a consciência em relação a sua condição de incapacidade de manter-se à distância do próprio eu no processo que implica a reflexão de si, na medida em que a imersão no imediato converge para a busca de um prazer que jamais guarda suficiência na fruição da própria subjetividade que o exercício do desejo implica, na medida em que, conforme Johannes confessa, “Tudo é imagem, sou o meu próprio mito. Pois não é como um mito que voou para este encontro? Mas que importa quem sou? Esqueci todas as coisas finitas e temporais, só o eterno me resta, o poder do amor, o seu desejo, a sua beatitude” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 104). Tal movimento atribui primazia a possibilidade em detrimento da concretização, da efetivação, da realização, tendo em vista a tendência que carrega de se deter no instante, tornando uma totalidade intensiva o momento que consiste na intersecção entre tempo e eternidade, finito e infinito, o que impede a sua emergência como Indivíduo, cuja constituição acena com a opção pelo infinito e pelo eterno em uma construção que demanda a sua presentificação no finito⁶.

A exploração das possibilidades existenciais em sua totalidade em um processo que se circunscreve às fronteiras de uma atualização de caráter temporário, transitório, eis o que se impõe ao estágio estético e ao seu *modus vivendi* que, baseado no hedonismo romântico, implica a fuga da dor e a proteção contra o tédio em um movimento que inevitavelmente desemboca no desespero, na medida em que “o tédio é a prisão do espírito. Quem é prisioneiro do tédio não tem presente a determinação do espírito e, nesse caso, não se

⁶ Nesta perspectiva, cabe salientar que Fausto se sobrepõe ao *geral* e à sua mediação em um processo que implica uma condição de superioridade que encerra um antagonismo envolvendo as suas determinações morais e as normas éticas interindividuais institucionalizadas no arcabouço em questão, convergindo para um movimento que, baseado na instauração da dúvida fundamental, impossibilita o Indivíduo como tal de expressar-se no finito em um processo que tende a relegá-lo ao estado “demoníaco”: “Aparentemente, o demoníaco está associado ao estágio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o Indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como um estado anterior ao divino, sem que necessariamente o preceda. No demoníaco, o Indivíduo está em posição de superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros.” (GRAMMONT, 1998, p. 115)

concretiza a dialética da liberdade no seu processo de identificação da verdade com a liberdade na concretização da relação” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 39).

Constituindo-se um processo inacabado de sedução, o modo de vida estético converge para uma condição que por intermédio de Don Juan⁷ personifica a inaptidão do existente singular de se impor como objeto em uma construção que envolve o *medo* de descobrir-se enquanto tal na concretização do movimento que implica não menos do que a conquista de si através de um “*tornar-se*” que escapa ao seu poder e cujo exercício se limita à decisão e à escolha através de uma relação que converge para o desespero, na medida em que é a angústia fundamental que motiva o sujeito, movendo-o e determinando-o, no sentido de buscar a si mesmo, por meio da fruição da subjetividade consigo própria e em si mesma, sob a égide da autonomia da sua inapreensível interioridade e na sua finitude trágica, haja vista que “na angústia o homem se relaciona com sua própria possibilidade de relacionar-se. Nisto consiste a reflexão da angústia. Na angústia o homem pode descobrir-se a si mesmo como um *eu*” (GRØN, 1995, p. 18, grifo do autor).

Nesta perspectiva, a sedução, na dimensão estética, emerge como o esforço de posse ou domínio de si mesmo em um movimento inelutável que dialoga com um ideal de si próprio que escapa às raízes da concreticidade e implica a suspensão do existente singular sobre o hiato do *possível*, conforme demonstra Don Juans, que consiste na

⁷ Figura lendária cuja emergência guarda correspondência com o contexto histórico-cultural medieval em um processo que se lhe atribui condição de problematidade na medida em que é instaurado o processo de emancipação feminina através da ascensão da burguesia e do movimento de expansão marítimo-comercial, tendo em vista que a redução do exercício do poder paterno e marital tende a transferir a responsabilidade acerca da administração da honra familiar para a mulher, convergindo para expô-la ao risco envolvendo a prática da sedução.

⁸ Nesta perspectiva, convém esclarecer que “ao contrastar as configurações barrocas e românticas deste lendário *latin lover*, Kierkegaard sintetiza as irredutíveis diferenças entre o ‘Don Juan musical’ de Mozart e o ‘Don Juan reflexivo’ de Molière. Enquanto aquele primeiro se deleita com a satisfação imediata proporcionada pela manifestação de uma sensualidade absoluta, este último, em vez disso, goza pelo engano, pela astúcia, pelo jogo da sedução necessário à sua efetiva consumação concreta.” (BRETAS, 2015, p. 388)

síntese do erótico-sensual⁹ no modo de existência estético, convergindo para um processo que se contrapõe às fronteiras que encerram a moral¹⁰ e o caráter permanente do arcabouço de normas éticas interindividuais, da construção lógico-racional e o seu fim, a saber, a verdade (objetiva), haja vista a instauração pelo sujeito de uma relação consigo mesmo que se mantém em um incessante estado de problematização, o que implica a vivência de contradições insuperáveis através de um jogo de sensações e percepções que tende à renovação de forma indefinida da condição originária do amor em uma atualização que longe de possibilitar a emergência do sentido existencial esgota-se na generalização.

Que faço? Será que a seduzo? De modo algum, também isso me não conviria. Será que lhe roubo o coração? De modo algum; prefiro também que a jovem a quem devo amar mantenha o seu coração. Então, que faço? Formo, em mim, um coração à imagem do seu. Um artista pinta a sua bem-amada, e aí encontra o seu prazer; um escultor modela-a, e é o

⁹ Cabe sublinhar que tal erotismo guarda correspondência com a dimensão musical, o que implica uma essência musical-desejante em construção que caracteriza-se, dessa forma, como erótico-musical, conforme teoria delineada na reflexão de Walter Benjamin: “No Don Juan, o felizardo do amor, o segredo é como ele, com a rapidez do relâmpago, conduz, em todas as suas aventuras, a decisão e a corte mais gentil ao mesmo tempo, recuperando, no êxtase, a expectativa e antecipando, na corte, a decisão. Esse ‘de uma vez por todas’ do prazer, esse entrelaçar dos tempos só pode ser expresso musicalmente. Don Juan exige música como lente ilusória do amor” (BENJAMIN, 1995, p. 208).

¹⁰ Tal esforço do existente singular no modo existencial estético no sentido de escapar à instância do *ético* ou *geral* guarda compatibilidade com a atitude do sujeito no modo existencial estético, constituindo-se uma possibilidade de diálogo entre ambos os estádios de existência que convergem para a busca do absoluto em detrimento da moral: “A figura emblemática do cavalheiro da fé é Abraão. Em oposição, a figura emblemática do sedutor é Don Juan – ainda que esse título de ‘sedutor’ seja problemático, como se o verá mais à frente. Há, todavia, um ponto comum entre o cavalheiro da fé que é Abraão e este outro ‘cavalheiro’ – o cavaleiro – que é Don Juan: é que, precisamente, a ação deles os leva para além da moral. Abraão, com efeito, aceitando sacrificar seu filho, se coloca para além da moral; e até mais: a moral seria para ele uma traição de sua fé. E sabemos como Don Juan não apenas despreza toda regulação moral da existência, mas dá finalmente por prova de sua coragem a recusa em se arrepender. Um e outro – cada um segundo seu modo próprio – se colocam fora da esfera ética. Mas é apenas esse o único ponto comum entre eles.” (BAAS, 2010, s/n)

que também eu faço, mas no sentido espiritual.
(KIERKEGAARD, 1979a, p. 66)

A fruição intensa do prazer da sedução enquanto relação do existente singular consigo mesmo em sua subjetividade empírica, eis o que se impõe ao sujeito no estádio estético em um movimento cujo sentido escapa ao conceito de uma conquista envolvendo um objeto que não seja o seu próprio ser, na medida em que, longe de uma carência redutível à posse ou ao domínio de um conteúdo enraizado em sua exterioridade, o que motiva tal conduta é um processo de constituição de si que não se esgota no “eu-eu” mas que se mantém nas fronteiras da possibilidade em um movimento que, por tal razão, guarda condição de inacabado e converge para um deleite que traz o seu ápice em uma espécie de “eterno retorno” ou “regresso sem fim” do ser em uma busca que tende à perda do seu próprio significado, na medida em que não pretende *tornar real* nem mesmo ela própria como tal, desembocando no infinito em uma construção que, destituída de raízes concretas, redundando na abstração e no vazio.

Da virtude moral do Herói Trágico em sua relação com o ético à suspensão teleológica do ético¹¹ na relação absoluta com o Absoluto do Cavaleiro da Fé: da resignação entre o ético e o religioso

O que de mais calamitoso pode a mente humana cogitar que um pai vir a ser o carrasco do próprio filho? Se Isaque fosse arrebatado por uma enfermidade, quem não teria julgado ser Abraão o mais desgraçado ancião, a quem um filho lhe fora em zombaria, e por causa do qual se lhe duplicaria a dor da falta de descendência? Se porventura fosse morto por algum estranho, o infortúnio teria sido intensificado muitíssimo pela indignidade do desfecho. Mas isto supera a todos os exemplos de

¹¹ “Le sacrifice d’Isaac n’est pas un simulacre même si à l’instant crucial un bélier est substitué à l’enfant en guise de victime. Qu’Isaac soit rendu à Abraham n’efface pas le geste de ce dernier il n’y a pas négation du geste sacrificiel mais restauration, réintégration. C’est pourquoi Kierkegaard parle de *suspension téléologique* de l’Éthique, non de *suppression* de l’Éthique (beaucoup de lecteurs ne perçoivent que confusément cette distinction pourtant fondamentale suspendre *provisoirement* n’est pas supprimer *définitivement*).” (POLITIS, 2002, p. 56, grifos do autor)

ignomínia: ser sacrificado pela mão do próprio pai!
(CALVINO, 2, X, 11, 2006, p. 194)

À complexidade da situação existencial envolvendo Abraão e a ordem divina para sacrificar o seu único filho em um processo que encerra perplexidade e espanto diante da sua ausência de coerência ou lógica e da sua aparente contradição e paradoxo, impõe-se a relação com o Absoluto que, baseada em um amor total e uma confiança irrestrita, converge para o exercício da fé não como reverência religiosa mas como obediência incondicional, o que implica uma concepção de Deus como um Ser caracterizado pela fidelidade, honestidade, segurança, estabilidade, verdade, que tendem a engendrar a Sua singularidade como tal através de um movimento que encerra a resposta do patriarca hebreu ao questionamento de Isaque acerca do cordeiro para o holocausto como uma expressão fundamental de confiança e obediência¹².

A sua resposta a Isaac reveste a forma de ironia, porque é ela sempre que se emprega para exprimir qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for. Se Abraão tivesse respondido: nada sei, haveria proferido uma mentira. Não lhe cabe pronunciar seja o que for, porque não pode dizer o que sabe. Portanto, responde apenas: *Meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto*. Aqui se vê o duplo movimento que se espera na alma de Abraão, tal como já se mostrou. Se tivesse simplesmente renunciado a Isaac sem fazer mais nada, teria expresso uma mensagem; porque sabe que Deus exige a Isaac em sacrifício, e que ele próprio está, nesse momento, prestes a sacrificá-lo. A cada instante, depois de ter realizado esse movimento, efetuou, portanto, o seguinte, o movimento da fé, em virtude do absurdo. Nesta medida, não mente; porque, em virtude do absurdo, é possível que Deus faça uma coisa completamente diferente. Não pronuncia, pois, uma mentira, mas

¹² Conforme explica Gouvêa, que esclarece que “este ‘desperguntar’ Isaque era baseado em seu conhecimento de Deus (*notitia*), sua confiança em Deus (*fidúcia*) e sua obediência e aquiescência às palavras de Deus (*assensus*); em suma, era uma expressão de fé, da convicção pessoal (*plerophoria*)” (GOUVÊA, 2009, p. 253).

também não diz outra coisa, porque fala uma língua estranha. Isto torna-se ainda mais evidente quando pensamos que é o próprio Abraão que deve sacrificar Isaac. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 182, grifos do autor)

Caracterizando-se como um fenômeno que guarda oposição à razão e ao bom senso, a fé de Abraão se sobrepõe às regras ou normas instituídas, convergindo para um movimento que desde a sua origem emerge destituído de lógica, à medida que não há sentido em crer na própria possibilidade de uma ordem divina desse tipo, o que implica o grau de dificuldade envolvido no conteúdo da mensagem e na condição do seu emissor, qual seja, o Absoluto, em um processo que encerra como fundamento a relação entre o humano e o divino.

Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui! Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 22,1-2, 1999, p. 40)

Perder a razão e, conseqüentemente, a dimensão de existência com a qual mantém liames irredutíveis no processo de constituição da realidade objetiva, eis o que se impõe à fé corporificada por Abraão diante da determinação divina da total aniquilação daquilo que representava o seu mundo finito, a saber, Isaque, por intermédio do qual o sentido da sua vida estava assegurado, haja vista o papel destinado a cumprir como herdeiro do patriarca hebreu.

Nesta perspectiva, é a angústia que se impõe a Abraão no caminho que encerra como destino o sacrifício em holocausto do seu filho Isaque e que simultaneamente implica a relação com a realidade absoluta como uma experiência de ruptura ontológica que converge para a superação da condição humana profana e da sua consciência em um processo que implica ambivalência (medo e alegria, atração e repulsa) e possibilita a transposição das fronteiras do irreal, tendo em vista que, segundo Johannes de Silentio/Kierkegaard, “sob o ponto de

vista ético, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia, e sem a qual, Abraão não é o homem que é” (KIERKEGAARD, 1979c, p. 125).

Ao resultado milagroso que implica o sacrifício de Isaque impõe-se um processo que se sobrepõe à conciliação e envolve a reconciliação que, se não guarda correspondência com um acordo ou com um compromisso entre as partes contratantes, não consiste tampouco na redução à resolução estética de um conflito trágico, mas perfaz uma construção que encerra uma relação envolvendo o Absoluto que pressupõe a perda de tudo como possibilidade referente à conquista de tudo em um processo que converge para o paradoxo e implica um “movimento de renúncia a toda a temporalidade através da fé, para conquistá-la outra vez através do absurdo. A fé restaura, por meio do absurdo, a ligação com o finito, mas apenas na medida em que o homem já tenha renunciado ao mundo terreno para ganhar o infinito” (GRAMMONT, 2003, p. 90).

A impossibilidade de impor ao estádio religioso a condição que o encerra como o último em um processo que implica uma série contínua envolvendo os estádios ético, estético e religioso, eis o que se impõe à perspectiva de Kierkegaard, na medida em que tal interpretação se sobrepõe à liberdade que caracteriza o homem enquanto tal em sua individualidade e à decisão que se lhe cabe assumir em relação às possibilidades existenciais em um movimento que somente se detém no paradoxo em face da própria existência da liberdade, que se contrapõe, em suma, à noção de plausibilidade concernente à cadeia de operações que inter-relacionadas tendem a culminar em um fim, o qual, por sua vez, guarda correspondência com as etapas precedentes em uma construção que converge para uma estrutura científico-racional.

À impossibilidade da *suspensão teleológica da moral* que, circunscrevendo-se à instância do geral, demanda do homem em sua individualidade concreta uma conduta que se lhe corresponda em um movimento baseado na racionalidade que o caracteriza, impõe-se o paradoxo que emerge da relação com o Absoluto, que sobrepõe-se à referida

instância e torna o *dever absoluto*, conforme defende Kierkegaard que, nessa perspectiva, opõe o sacrifício de Abraão, o “herói da fé”, ao sacrifício de Agamêmnon, o “herói trágico”, que imola a sua filha Ifigênia no interesse da cidade e para o bem da coletividade em um comportamento cuja manifestação guarda raízes na instância do geral, sublinhando que se no caso do “herói trágico” o objeto do dever é o seu único desejo em uma relação que implica a renúncia ao desejo em função do dever, no exemplo do “herói da fé” há uma identificação entre desejo e dever em um processo que demanda a renúncia a ambos, transcendendo a sua atitude o arcabouço da moral que, com os seus códigos, normas e regras, é relegado à condição de uma instância relativa. (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 21-22, grifos do autor)

Sobrepondo-se à virtude moral e à tentação que o *ético* (ou *geral* ou *universal*) se lhe impõe no sentido de conformar o sujeito ao arcabouço de valores, práticas e condutas que perfazem a referida instância, determinando o *modus vivendi* e o *modus essendi* de uma comunidade histórico-cultural e econômico-social, o ato de fé de Abraão converge para a transposição do abismo que se interpõe ao estágio ético em face do estádio religioso em um movimento que envolve a *suspensão teleológica do ético* através da instauração de uma *relação absoluta com o Absoluto* que encerra o dever absoluto diante da Divindade acerca de Sua vontade enquanto tal em uma construção que implica a subjetividade e demanda uma obediência absoluta e um amor incondicional que, constituindo a autenticidade existencial, consistem na possibilidade de correspondência entre o finito e o infinito.

Representando o “salto qualitativo”, que possibilita a transposição da condição abísmica que caracteriza a relação entre os estádios existenciais envolvendo o ético e o religioso, o ato de fé de Abraão encerra uma decisão que se sobrepõe ao sistema ético-lógico e à instância do *geral* (ou *universal*), atribuindo ao patriarca hebreu o *status* de Cavaleiro da Fé em um movimento que implica um *dever absoluto*, cuja obediência, baseada em um amor incondicional concernente a Deus, se lhe confere preeminência diante do poeta e do

herói trágico, os quais, respectivamente, correspondem ao *amor a si mesmo* do estágio estético e ao *amor ao próximo* do estágio ético.

O ético é aquele que quer livremente o que quer e que consegue conciliar sua vontade com a vida social sob a forma do dever. Quando o ético se casa, mantém relações com uma outra pessoa, compromete-se com o Estado, exerce uma profissão, ele não se submete ao dever e as normas sociais. Ao contrário, cada um de seus atos é a expressão de sua liberdade, por que cada um foi livremente aceito *como a expressão da personalidade no que ela tem de eterno*. O ético não se decide entre diversas possibilidades, não se decide cumprir uma série de deveres: essencialmente opta por *si mesmo*. (LE BLANC, 2003, p. 63-64, grifos do autor)

Se o modo de vida baseado na objetividade e na racionalidade converge para as fronteiras que encerram a atitude ética, a sua transposição requer um movimento que escape a qualquer processo lógico, na medida em que envolve o “salto qualitativo” caracterizado pelo paradoxo absoluto da fé em um processo que se sobrepõe à síntese ou reconciliação dos opostos e demanda a sua radicalização através de uma construção que, trazendo como fundamento a experiência individual e a subjetividade, tende ao desafio que implica tornar-se capaz de não fugir ao desespero¹³.

Sobrepondo-se ao intelecto em um movimento que encerra a total impossibilidade envolvendo o pensamento no sentido de se superar a si próprio no afirmativo, Kierkegaard atribui à vontade a capacidade de realizar a transposição do abismo que se impõe às modalidades existenciais em questão através do poder da escolha diante da realidade *hic et nunc* em um processo que encerra a correlação das referidas dimensões na vida do existente singular e a

¹³ Nesta perspectiva, cabe sublinhar a fórmula que, segundo Anti-Climacus/Kierkegaard, encerra a capacidade de produzir a superação absoluta da referida desordem existencial: “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou”. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 196)

determinação da experiência do indivíduo pela conduta assumida em sua orientação.

A impossibilidade de compreensão do sofrimento, eis o que se impõe ao Cavaleiro da Fé, na medida em que é a ordem de Deus que provoca a crise existencial de Abraão em um processo que se contrapõe ao *geral*¹⁴ e às normas éticas interindividuais, ao sistema lógico-racional e ao arcabouço jurídico-legal, convergindo para a produção do paradoxo e da contradição que em sua radicalidade escapa à síntese e ao seu movimento de mediação em uma experiência que implica o exercício da vontade contra si mesmo e traz como fundamento a angústia como possibilidade de liberdade diante do desafio que, baseado no salto qualitativo, cabe ao existente singular empreender na transição do ético ao religioso, tendo em vista que o Cavaleiro da Fé

não renuncia à sua individualidade para se expressar no geral, antes se relaciona interiormente consigo mesmo. Nesse seu próprio interior se encontra com o absoluto. Ele, o cavaleiro da fé, não tem descanso, mas antes se renova constantemente. Enquanto o herói trágico necessita de aplausos e brados, o cavaleiro da fé pede silêncio. Aliás, não é fortuito o pseudônimo que Kierkegaard utiliza em Temor e tremor: Johannes de Silentio. Em outras palavras, aquele que diante do paradoxo da fé não consegue ter outra atitude senão o silêncio. Abraão chega na hora correta em Moriá, nem cedo e nem tarde. Ele crê que não precisará sacrificar Isaque, mas, se Deus assim quiser, ele sacrificará. Abraão crê no absurdo, ou seja, ele crê que Deus vai desistir do que havia lhe pedido. (PAULA, 2001, p. 108)

A incapacidade de entender a ordem de Deus, que implica restrições que envolvem a impotência cognitiva em face da sua finitude e das determinações ético-religiosas, histórico-culturais e

¹⁴ “Abraham doit subir l'épreuve du sacrifice de son fils durant la suspension téléologique de l'Éthique, mais Abraham n'est aucunement perdu. Il ne saurait tomber sous la critique hégélienne de la moralité abstraite. Abraham n'est pas un individu particulier opposé arbitrairement à la généralité, mais un individu-singulier.” (POLITIS, 2002, p. 57)

econômico-sociais, eis o que se impõe como passível de provocar o sofrimento de Abraão, na medida em que escapa ao seu domínio lógico-racional o fundamento da exigência em questão que, irreduzível ao arcabouço de normas éticas interindividuais do geral, encerra a condição de uma situação que traz um grau máximo de dificuldade para o patriarca hebreu em sua constituição cognitiva, emocional, psicológica, moral, psíquica, etc., perfazendo uma prova ou um teste¹⁵ e uma avaliação do conteúdo dos referidos aspectos em sua estrutura pessoal na instauração da experiência existencial que supõe a *relação absoluta com o Absoluto* como superação da imanência absoluta¹⁶.

À experiência da dor que emerge da obediência de Abraão ao dever absoluto na *relação absoluta com o Absoluto* o que se impõe é uma paz que não se reduz à mediação do geral e às suas normas éticas interindividuais, nem corresponde à concordância do intelecto com o sistema lógico-racional ou o assentimento à exterioridade coercitiva de uma força legal, mas implica um movimento que se sobrepõe a qualquer fundamento ético, legal ou lógico e converge para as fronteiras que excedem à capacidade intelectual, emocional, psicológica, moral, afetiva, volitiva, consciencial, etc., em um processo que se mantém sob a égide da angústia, na medida em que a única certeza envolve a própria situação-limite, a saber, a relação com o Transcendente, a relação com o Absoluto que, em face de tal condição, encerra em sua totalidade a incognoscibilidade que o caracteriza como tal, ou seja, a impossibilidade de desvelamento absoluto da sua vontade e propósito, o que demanda uma confiança

¹⁵ Nesta perspectiva, cabe recorrer à explicação de Climacus/Kierkegaard a respeito da referida experiência existencial de Abraão: “Na tentação (quando *Deus* tenta uma pessoa, como é dito de Abraão no Gênesis), Abraão não era heterogêneo em relação ao ético, ele bem podia realizá-lo, mas foi impedido disso por aquela coisa superior que, ao acentuar *absolutamente* a si mesma, transformou a voz do dever em tentação.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 282, grifos do autor)

¹⁶ “Puede suponerse que Dios le permitió a Abraham razonar para sí: ‘¿Confío yo en Jehová tanto como los paganos confían en sus ídolos?’ Este pensamiento habría constituido una ‘prueba’ del Señor. La Escritura dice: ‘Probó Dios a Abraham’ (la palabra hebrea para ‘probar’ es *nasah*). Suponiendo que esta interpretación pueda ser correcta, nosotros en nuestra manera moderna de hablar diríamos más bien: ‘El Señor permitió a Abraham ser probado’. Sin embargo, es un hecho que los escritores de la Escritura hablan de Dios como haciendo cosas que él permite, sin distinguir verbalmente entre su acción directa y su acción permisiva.” (BUSWELL JR., 2005, p. 36)

que não pode ter como conteúdo nada que não seja a própria natureza da Divindade como o Supremo Bem.

Dessa forma, ao caráter trágico da existência impõe-se uma angústia fundamental que, sobrepondo-se ao medo e a qualquer tipo de fenômeno que permaneça atrelado a algo propriamente objetivo, guarda correspondência com a vertigem da possibilidade da liberdade, convergindo para a culpabilidade e pressupondo o erro original, o que implica a necessidade de que o homem em sua individualidade concreta vivencie diferentes possibilidades existenciais em um movimento que encerra a experiência de um processo de fuga que, em suma, tem como fundamento o próprio ser que através da atitude *estética* e da conduta *ética* ou *moral* pretende alcançar o sentido ou o Absoluto que apenas no *estádio* religioso há possibilidade de encontrar. (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 28, grifos do autor)

A impossibilidade de conversão em “cavaleiro da fé”, eis o que se impõe ao “herói trágico”, cuja condição implica a renúncia de si mesmo em função da necessidade de expressar o *universal* em um processo que se circunscreve aos seus próprios poderes e não tem capacidade de realizar o salto que caracteriza o ato de Abraão, que abdica do *universal* (instância do *geral*) em face do individual em um movimento que, encerrando a terrível responsabilidade da solidão, converge para a instauração de uma *relação absoluta com o Absoluto* através de uma *nova experiência existencial*, na medida em que “no fundo dessa solidão, em que não se ouve qualquer voz humana, só a angústia é uma certeza. A angústia da incerteza torna-se a única certeza possível, a fé está nessa certeza angustiada, a angústia certa dela mesma e da relação com Deus” (LE BLANC, 2003, p. 70).

Da fé como “salto qualitativo” entre o ético e o religioso e a superação de si como condição essencial para a instauração da *espiritualidade individual* e da autenticidade existencial

Se porventura tivesse que falar sobre ele, pintaria antes de mais a dor da prova. Para terminar, sorveria como sanguessuga toda a angústia, toda a miséria e todo o martírio do sofrimento paternal para apresentar o de Abraão, fazendo notar que, no meio das suas aflições, ele continuava a crer. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 140)

A impossibilidade de conciliação entre fé e vontade, eis o que se impõe ao existente singular e à *relação absoluta com o Absoluto* instaurada pela sua experiência existencial, na medida em que, baseada na paixão da interioridade e no paradoxo absoluto, a fé se contrapõe ao conteúdo que emerge das fronteiras que encerram a natureza, as carências, os desejos e os instintos e que constitui o elemento da indeterminação e da reflexão do eu em si mesmo em um processo que envolve a infinitude ilimitada da abstração e da generalidade absolutas e converge para capacitar o sujeito a se abstrair das determinações por intermédio de um movimento que tende à autodeterminação.

Sobrepondo-se ao movimento de oposição envolvendo o subjetivo e o objetivo que em sua construção formal converge para as fronteiras da condição dual que encerra a consciência e o mundo, a interioridade e a exterioridade, como sistemas ou estruturas completas e acabadas em si, se o “eu”, segundo Hegel, emerge de um processo de diferenciação que guarda correspondência com a objetivação da vontade em uma relação que implica ato e totalização¹⁷, de acordo com Anti-Climacus/Kierkegaard, o “eu” consiste em uma relação:

O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o

¹⁷ Hegel afirma que “o Eu é a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto. Pode este conteúdo ser dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito. Com esta afirmação de si mesmo como determinado, o Eu entra na existência em geral; é o momento absoluto do finito e do particular no Eu.” (HEGEL, 1997, Introdução, 6b , p. 14-15)

conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida.

O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de possibilidade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 195)

Nesta perspectiva, o episódio que converge para atribuir ao patriarca hebreu Abraão a condição de “Pai da Fé” e “Amigo de Deus” assinala o caráter sacrificial da *relação absoluta com o Absoluto* em um processo que encerra a negação de si como princípio e implica um *novo ser*, na medida em que, emergindo da abstração própria da infinitude de sua individualidade, o “eu”, que em seu devir tende a se sujeitar a finitude das coisas e seres em sua diferenciação, se submete ao Absoluto e à determinação da sua vontade através de um movimento que envolve a subjetividade e que, baseado no paradoxo absoluto da fé, guarda capacidade de fundar um *novo modo de existência* cuja liberdade, longe de consistir no exercício de uma ação que tem a mediação do ético ou geral na sua operação em face do mundo histórico-cultural e das relações intersubjetivas que o perfazem como tal, emerge sob a égide do *dever absoluto* e dos riscos que estão imbricados em sua tradução ou interpretação.

Se a esfera ética atribui a Abraão a condição de assassino em um processo que assinala um confronto entre a particularidade e o *geral*, a sua disposição de corresponder à relação com o *Transcendente* converge para um movimento que implica, em última instância, o sacrifício de si mesmo na medida em que, consistindo a vida de Isaque no resultado da intervenção de Deus no cumprimento de sua promessa de paternidade ao patriarca, a exigência de tal atitude escapa à inteligibilidade e à compreensão, permanecendo sob a égide do *absurdo*, em cujas fronteiras o seu ato torna-se capaz de acarretar a superação de si próprio através da fé como uma experiência que resulta na constituição de um *novo ser* em uma construção simbólica que acena com o *novo nascimento* como o acontecimento de conversão do homem em sua individualidade a Deus. (MARIANO DA ROSA, 2018a, p. 158, grifos do autor)

Encerrando a possibilidade de perda na exterioridade, Abraão expõe a sua vontade aos riscos implicados na obediência à ordem cujo princípio se contrapõe à instância do geral e ao arcabouço de normas éticas interindividuais que o perfaz, convergindo para encerrar o seu ato nas fronteiras do absurdo, na medida em que se sobrepõe às regras do sistema lógico-racional e guarda possibilidade de implicar a ruptura da estrutura jurídico-legal, haja vista que a sua concretização mantém a prática sob a égide de um homicídio através de um movimento que, em virtude do *dever absoluto* que o rege no âmbito da *relação absoluta com o Absoluto*, culmina na apreensão do oposto da perda na construção da sua unidade, a saber, na conquista, que constitui-se como o positivo no negativo em um processo que tende, em suma, a autodeterminação.

Existindo por si mesmo, independentemente de qualquer relação com coisas ou seres em sua concreticidade, o Absoluto escapa a condição de um objeto de conhecimento, passível de apreensão através do sistema lógico-racional, na medida em que constitui-se como fundamento universal, convergindo para as fronteiras que encerram a necessidade da fé que, sob o sentido de adesão à transcendência, emerge como a possibilidade de atribuir ao “Ser-em-Si” caráter real, tendo em vista que o exercício da fé implica a vivência do Absoluto e a experiência como tal para a subjetividade empírica.

A vontade de alcançar a realidade em si, eis o que se impõe à fé do existente singular em um processo que implica a oscilação entre a aspiração infinita e o “ser-aí”, irredutível à relação com a realidade objetiva em um movimento que converge para o Uno transcendente, haja vista o caráter insustentável da existência em um processo que implica uma relação envolvendo “ser-no-mundo” e transcendência que converge para as fronteiras do paradoxo, na medida em que encerra a busca do “Ser-em-Si” em um movimento que se sobrepõe aos modos do ser que se circunscrevem à condição de objetos.

Existir, para o homem, não é equivalente de ser (*Vaeren*) ou de ter a existência empírica, imediata, a existência de fato (*Tilvaerelse*). O homem é o único existente, distinto dos outros entes que só têm uma existência de fato e não sabem quem são. Muito

mais, para o homem, sua existência é uma tarefa, uma exigência: a de ter que devir, edificar-se. (FARAGO, 2006, p. 75)

Sobrepondo-se à mediação lógica e ao processo de reconciliação dos opostos para cujas fronteiras tende através da síntese, a transposição envolvendo os estádios existenciais demanda o “salto qualitativo” em um movimento que emerge como possibilidade e implica a escolha e a decisão do existente singular, convergindo para um exercício que, escapando à atividade reflexiva e ao pensamento, não guarda correspondência senão com a paixão¹⁸.

Nesta perspectiva, submetido incessantemente ao desafio de superação de si em um processo que encerra um paradoxo absoluto e demanda o exercício da fé como *relação absoluta com o Absoluto*, o Cavaleiro da Fé é confrontado continuamente com a possibilidade de retomar a conduta da instância do *geral* (ou *ético* ou *universal*), convergindo para as fronteiras que encerram a instabilidade e a impermanência no movimento que implica o infinito e que envolve uma atitude que não se circunscreve ao *ético* ou *universal*, sob cuja égide permanece atrelado o comportamento do herói trágico que, depois de instituir a harmonia entre a sua subjetividade e a generalidade do bem e do mal através da opção pelo “bem” determinada pelo *geral*, alcança, neste arcabouço que se distingue pelo seu conteúdo racionalista, a condição ou estado do que está livre de danos ou riscos em sua existência histórico-cultural e cujo sinal emerge como uma sensação de paz e tranquilidade.

O herói trágico rapidamente terminou o combate; realizou o movimento infinito e agora encontra a segurança no geral. Pelo contrário, o cavaleiro da fé sofre uma constante prova, a cada momento tem uma possibilidade de regressar, arrependendo-se ao seio do geral, e essa possibilidade tanto pode ser crise como verdade. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 156)

¹⁸ “Selon Kierkegaard, il ne faut pas mélanger conviction pathétique de sauter (Jacobi) et saut pathético-dialectique dans la foi (saut paradoxal). Le saut kierkegaardien se fonde sur la décision et non sur la persuasion, il n'intervient pas avant la rationalité (ou contre elle de manière immédiate) mais après elle.” (POLITIS, 2002, p. 44)

Dessa forma, a fé permanece sob a égide do risco em um processo que demanda uma experiência que converge para as fronteiras da angústia e implica o exercício de uma liberdade baseada em uma *incerteza absoluta* através de um movimento que encerra uma resignação absoluta que, consistindo na atitude que abdica da realidade em sua totalidade finita, consiste no esvaziamento de si próprio em uma construção que tende a instaurar a *espiritualidade individual* e a autenticidade existencial que a perfaz.

Do ponto de vista da ética clássica, apenas o próprio princípio ético universal é absoluto. O ético “não tem nada de fora de si mesmo que seja seu telos, mas ele mesmo é o telos para tudo fora de si mesmo”. Desse ponto de vista, pode-se apenas concluir que o ético tornou-se divino. Nas teologias de Kant e Hegel a ética assumiu as características da divindade. Enquanto isto, Johannes sabe, como um hegeliano desapontado, que neste contexto Deus passa a ser um ponto invisível e evanescente, um pensamento impotente; seu poder está apenas no ético, que preenche toda a existência. (GOUVÊA, 2009, p. 241)

Sobrepondo-se ao sistema ético-lógico ou ético-legal que caracteriza a instância do geral e a mediação do seu arcabouço de normas éticas interindividuais institucionalizadas e a sua verdade e o seu caráter divino, o Transcendente não é passível de apreensão pela estrutura lógico-racional do conhecimento, mantendo-se irredutível às categorias lógicas, éticas ou legais que determinam a existência histórico-cultural do sujeito, na medida em que consiste no Totalmente Outro¹⁹ cuja possibilidade de relação se circunscreve às fronteiras da subjetividade e à experiência existencial que implica o

¹⁹ “Dos consecuencias se siguen de que Dios, como fondo del ser, trascienda infinitamente todo lo que es: primero, que todo cuanto sabemos acerca de una cosa finita, lo sabemos acerca de Dios, puesto que todas las cosas finitas están enraizadas en Dios como en su propio fondo; segundo, que nada de cuanto sabemos acerca de una cosa finita podemos aplicarlo a Dios, porque Dios es lo ‘absolutamente otro’ o, si se quiere, lo ‘extáticamente trascendente’. La unidad de estas dos consecuencias divergentes constituye el conocimiento analógico o simbólico de Dios.” (TILLICH, 1982, p. 22)

paradoxo absoluto da fé em um movimento que converge para a *relação absoluta com o Absoluto*.

Se a *verdade* publicamente reconhecida através de um conteúdo universalmente válido possibilita o desenvolvimento da conduta e a conformação da vida ao direito substancial e às regras da moralidade objetiva do Estado em um movimento que supõe a superação da individualidade do ser, segundo Hegel, ao conflito entre a *universalidade* e a *subjetividade*, que caracteriza o indivíduo submetido à mediação da ética para a sua própria constituição como tal, assim como para o estabelecimento de relações envolvendo os homens entre si e o divino, impõe-se o desafio da constituição de uma existência autêntica, que implica a superação de uma instância cujos preceitos e princípios têm a sua finalidade em si em uma construção que atribui ao *universal* o sentido do divino e, por essa razão, define a concepção de dever em sua relação com o *universal*, sobrepondo-se à noção de *dever absoluto* concernente a Deus e ao silêncio como objeto de censura. (MARIANO DA ROSA, 2018a, p. 159, grifos do autor)

Instituindo uma *relação absoluta com o Absoluto*, Abraão instaura uma experiência existencial que converge para a suspensão teleológica do geral em um processo que atribui ao ético uma condição relativa, na medida em que funda a moral no absoluto em um movimento que pressupõe o dever absoluto como expressão da vontade de Deus que, caracterizando-se como transcendente, guarda raízes nas fronteiras da subjetividade, demandando uma obediência baseada no paradoxo irredutível que encerra a fé como incerteza objetiva e paixão da interioridade, tendo em vista que, conforme explica Johannes de Silentio/Kierkegaard:

Inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 140)

Nesta perspectiva, consistindo no paradoxo absoluto e na incerteza objetiva, a fé implica uma experiência existencial que encerra a *relação absoluta com o Absoluto* que, uma vez instaurada entre o finito e o infinito, pressupõe a eleição do Cavaleiro da Fé para o sofrimento imbricado no processo por intermédio de um movimento que guarda raízes nas fronteiras da resignação infinita que se impõe ao estágio ético e possibilita a transição para o estágio religioso através da transposição do abismo que os separa pelo “salto qualitativo” corporificado pelo exercício fundado pela radicalização dos contrários e pelo desafio de um enfrentamento que, em última instância, traz o próprio existente singular e a sua existência como base conteudístico-formal e como *locus* o devir.

A negação de si, eis o que se impõe à *relação absoluta com o Absoluto* em um processo que encerra a necessidade de uma disposição que implica a perda da imanência enquanto condição fundamental para a existência ético-lógica e histórico-cultural, convergindo para as fronteiras que envolvem a morte do existente singular para si próprio como uma experiência que tende à situação-limite da vida do homem em sua individualidade concreta e subjetividade empírica em sua totalidade. “O arrependimento implica a afirmação de si, enquanto responsável por seu ato. É negação de si enquanto portador da culpa (culpável). Desta forma, eu não adquiero e reforço o sentimento de minha pessoalidade, senão pelo preço da negação de mim” (PACHECO, 2014, p. 153).

Nesta perspectiva, tal movimento alcança o ápice do paradoxo em um processo que, por essa razão, possibilita o exercício de uma fé que, longe de se tornar um acontecimento que pressupõe a destruição do finito e do temporal em função do infinito e do eterno, consiste em uma perda que em seu ponto culminante emerge como uma conquista que tem como base conteudístico-formal o próprio Deus, visto que “a fé instaura entre o eu e o mundo, entre o eu e ele mesmo, uma relação de estabilidade que apaga angústia e desespero, apenas pelo princípio de que para Deus tudo é possível” (LE BLANC, 2003, p. 90).

Aspectos Conclusivos

O estético representa a queda, o homem que vive o momento e não tem consciência do *télos* último da existência. O ético caracteriza a autossuficiência do homem que crê poder resolver os problemas e construir seu paraíso na terra, o que o deixa frustrado e impotente. Enfim, no ético-religioso, o indivíduo constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última. (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 35-36)

Existir como um processo de escolha e decisão que converge, em suma, para as fronteiras que envolvem o próprio sujeito, constituindo-o como tal, eis o que se impõe à perspectiva de Kierkegaard, que atribui à existência a condição de um projeto em uma construção que encerra três possibilidades existenciais fundamentais que, configurando estádios no caminho da vida, a saber, o estético, o ético e o religioso, implicam atitudes que correspondem o gozo da subjetividade consigo própria no instante do prazer, a harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal e a *relação absoluta com o Absoluto* instaurada pela fé, que consiste em um desafio que representa uma conduta que não se dispõe a fugir do desespero, pressuposto nos estágios antecedentes, haja vista constituir-se uma opção do existente singular pelo “salto qualitativo” através de uma experiência de angústia que se sobrepõe ao mundo finito em sua totalidade e desnuda o estado trágico da existência humana e a consciência da culpa absoluta diante de Deus.

Refém de desejos e impulsos, o indivíduo no âmbito do estádio estético permanece sob o poder do tempo e do corpo em um processo que implica uma relação que se circunscreve às fronteiras da vida em sua condição de imediatez e sensibilidade, convergindo para a máxima fruição de prazer sensual através de uma experiência que, embora tenha pretensão de eternidade, esgota-se em si, na medida em que envolve a busca do sentido ou do absoluto em uma dimensão imprópria a tal fim, qual seja, a imanência, em um movimento que assinala, em suma, a incapacidade do sujeito de amar, seja a si mesmo, seja ao outro, o que o impossibilita de estabelecer vínculos ou liames duradouros com o próximo, na medida em que, no afã de satisfazer a sua carência fundamental e a voracidade que a caracteriza como tal, o

sujeito instaura um modo de existência baseado no gozo pessoal da estética e no gozo estético do seu próprio ser em uma construção que supõe a absorção total pela paixão e suas contradições.

Evitando a harmonização da sua subjetividade com a generalidade do bem e do mal, na atitude estética o sujeito se sobrepõe à integração na comunidade social e à repetição que implicam o estágio ético ou moral, detendo-se na vivência do instante através da fruição consigo próprio do prazer sensual em um processo que carrega a pretensão de “suspender” a concretização do desejo, ou melhor, “suspender” o desejo nas fronteiras da possibilidade em um movimento que, pretendendo escapar aos liames e vínculos que perfazem o estado ético, tende ao desespero, na medida em que torna o existente singular prisioneiro de si mesmo.

O estágio estético tem por companheiro constante e inevitável o desespero que não vem de fora, mas do próprio interior do indivíduo. Tem por origem a paralisia da vontade, o que leva o indivíduo a um impasse, pois a vontade paralisada é totalmente incapaz de desempenhar o seu devido papel na tomada de uma decisão que possibilite a passagem para o estágio ético. (GILLES, 1975, p. 11)

Pretendendo manter o desejo enquanto tendência da vontade no sentido de procurar-se a si através do prazer sensual e do jogo de sensações e percepções que o perfaz, o modo de existência estético se detém nas fronteiras da possibilidade, escapando ao paradigma lógico-racional e à realização que implica o seu pressuposto, o cálculo, no âmbito de um sistema, na medida em que o existente singular se sobrepõe ao sistema, tornando-se irredutível ao pensamento e ao movimento especulativo que corporifica em sua abstração, haja vista consistir em um acontecimento que encerra diversas possibilidades existenciais fundamentais diante das quais cabe ao sujeito a decisão e a escolha correspondente à atitude que a partir de então determinará a sua vida que, em suma, perdura como

uma opção entre dois termos em um exercício que não se dispõe à síntese mas demanda o desafio da liberdade²⁰.

A impossibilidade de conclusão e a necessidade de regresso a si em um movimento que implica a reconstrução do processo que converge para um fim que se sobrepõe ao *ponto final* que determina as raízes da memória e que, se permite a reconstituição, não é senão através das fronteiras instituídas *a priori*, eis o que se impõe ao existente singular no modo de vida estético em um jogo de sedução que converge para um acontecimento que envolve a própria subjetividade em relação a si mesma em um processo que implica uma inelutável conquista de si como sentido último e demanda o diálogo indizível com a possibilidade até os inatingíveis limites do absoluto em um esforço que guarda a pretensão de fundir imanente e transcendente.

Se a mediação configura a possibilidade de recurso à instância do geral, Abraão poderia encontrar o fundamento racional que possibilitaria que recusasse o sacrifício do filho através da evocação do seu dever paternal em um processo que encerra a limitação da vontade moral subjetiva, haja vista a sua pretensão de determinar pelo livre-arbítrio o seu bem indeterminado, convergindo para as fronteiras que encerram a liberdade substancial, na medida em que o ético guarda a capacidade de estabelecer os limites que cabem à subjetividade indeterminada ou à liberdade abstrata, assim como antes aos instintos naturais em um movimento que implica a libertação da dependência da opressão da subjetividade particular em relação à reflexão moral do dever-ser e do possível.

Contrapondo-se à noção de conciliação dos opostos que emerge do sistema de Hegel, Kierkegaard defende a ideia de ruptura em uma construção que encerra a impossibilidade de reconciliação através de uma transição que jamais alcança a condição de interrupção ou fratura imbricada na concepção de mediação, convergindo para as fronteiras da radicalização dos contrários e da institucionalização do paradoxo²¹ como uma realidade inescapável, que demanda o salto

²⁰ Cabe recorrer ao processo que implica o sentido da liberdade, segundo a perspectiva de Álvaro Valls: “Como é que o homem age livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrosca e se atrapalha consigo mesma”. (VALLS, 2012, p. 53)

²¹ “Segundo Kierkegaard, e em contradição com Hegel, a natureza do pensamento está em desacordo com a realidade. Daqui a natureza paradoxal da verdade, que não se

(*Springet*) entre os diversos estádios da vida como um movimento existencial que se sobrepõe ao devir lógico-metafísico e abrange as experiências do homem em sua individualidade através de um paradigma que escapa à especulação que se desenvolve em função do *universal*.

Se os estádios ou modos existenciais escapam à condição de dimensões que encerram momentos sequenciais ou etapas que supõem um movimento lógico que possibilita a transição da consciência através de uma síntese, é a escolha do existente singular no exercício da sua vontade individual que engendra o salto de um estágio para o outro, sobrepondo-se à necessidade da mediação hegeliana em um processo que pelo salto converge para a transposição do abismo que se impõe entre as referidas esferas em uma autorrelação que envolve, respectivamente, no que concerne às fases estética, ética e religiosa, um movimento baseado na pura exterioridade, no diálogo da exterioridade com a interioridade e na correspondência com Deus em uma construção que longe de afirmar a supressão de um estado diante de outro, assinala uma superação que acena com a sujeição de uma atitude estética pela conduta ética²², ou a subordinação desta última pelo comportamento religioso, na medida que a paixão característica de uma modalidade existencial alcança primazia e torna-se determinante para o homem em sua subjetividade.

Nesta perspectiva, a autenticidade da existência mantém correspondência com o salto que, convergindo para a consciência de si em sua singularidade, implica o risco de um movimento irreduzível à capacidade de apreensão ou domínio, na medida em que escapa à condição de um objeto de saber ou conhecimento em um processo que

atinge mediante o pensamento discursivo e conceitual, mas sim graças à fé. A apropriação da verdade é experiência individual, vivência, *Erlebnis*. O espírito não verifica. Assente. Apodera-se da verdade e transforma-a em intraverdade. E, conseqüentemente, ‘quando a subjectividade, a interioridade, é a verdade, esta torna-se objectivamente um paradoxo’. Paradoxo que é categoria ontológica reveladora da relação existente entre um espírito cognitivo determinado espacial e temporalmente e a verdade eterna.” (SILVA, 1988, p. 262)

22 “Na ética a personalidade está centrada em si mesma, a estética fica excluída como forma absoluta ou é excluída como absoluto, mas permanece sempre de modo relativo. A personalidade, ao escolher-se a si mesma, se escolhe de modo ético e exclui a estética em forma absoluta; mas, desde que se escolhe a si mesma e continua sendo ela mesma, sem converter-se em outra natureza pelo fato dessa escolha, toda a estética entra em sua relatividade.” (KIERKEGAARD, 1955, p. 34)

torna o indivíduo em si mesmo através de uma construção que guarda raízes nas fronteiras da possibilidade e encerra uma relação que tende para além de todo significado concreto. “Nessa relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade, no existir, está o conceito de fé” (KIERKEGAARD, 2000, p. 335).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Jorge M.; VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BAAS, Bernard. Don Giovanni e as vozes do desejo. **Revista Estudos Lacanianos**, Belo Horizonte: UFMG, v. 3, n. 4, s/n, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão-única**: obras escolhidas. Volume II. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. **Gênesis**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRETAS, Aléxia. Don Juan, flâneur do amor. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 24, n. 36, p. 383-404, mar. 2015.

BUSWELL, JR., J. Oliver. **Teología Sistemática**. Tomo I: Dios y Su revelación. 2. ed. Miami/Flórida - EUA: Logoi, Inc., 2005.

CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**. Volume 2. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

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

GILLES, Thomas Ranson. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU – Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

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

GRØN, Arne. El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. In: El concepto de la angustia, 150 años después. **Thémata: Revista de Filosofía**, n. 15, p. 15-30, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário**. Tradução de Cornélio Fabro. 8. ed. Milão: Rizzoli, 2000. (Bur classicì).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor**. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Estética y ética**. Tradução de Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O Desespero humano**. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Vol. I. Petrópolis / RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Tremor e Temor**. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão como protótipo de uma nova existência em Mircea Eliade e a fê como movimento envolvendo o finito e o infinito em Kierkegaard. **Diversidade Religiosa**. João Pessoa: UFPB, v. 8, p. 140-166, 2018a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Kierkegaard e a transformação do sujeito em si mesmo entre a vertigem da liberdade e o paradoxo absoluto da fé. **Correlatio**. São Paulo: UESP, v. 17, p. 5-31, 2018b.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo IV (Q-Z). Tradução de Maria Stela Gonçalves *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PACHECO, Marcio de Lima. Kierkegaard: a suspensão ética e a imparidade do indivíduo, Clareira, **Revista de Filosofia da Região Amazônica**. Porto Velho: Fundação Universidade Federal de Rondônia, v. 1, n. 1, jan./jul. 2014.

PAULA, Márcio Gimenes de. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard**: o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume, 2001.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.

PROTÁSIO, Myrian Moreira. **O si mesmo e as personificações da existência finita**: comunicação indireta rumo a uma ciência existencial. Rio de Janeiro: IFEN, 2015.

REICHMANN, Ernani. **Textos selecionados por Ernani Reichmann**. Curitiba: UFPR, 1978.

ROUANET, Sérgio Paulo. Adorno e Kierkegaard. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, v. 27, n. 79, p. 147-156, 1 jan. 2013.

SILVA, Luís de Oliveira e. Estética e Ética em Kierkegaard e Pessoa. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1988, p. 261-272.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática (II)**. La existencia y Cristo. Tradujo: Damián Sánchez-Bustamante Páez. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

VALLS, Álvaro Luiz de Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

WAHL, Jean. **Kierkegaard: l’Un devant l’Outre**. Paris: Hachette, 1998.

Recebido em: 2019-05-17

Aprovado em: 2019-11-07