

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Thiago Costa Faria

Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Paulo César Duque-Estrada

VOLUME I

Rio de Janeiro
Dezembro de 2015



Thiago Costa Faria

Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo César Duque-Estrada

Orientador
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Karl Erik Schollhammer

Departamento de Letras - PUC-Rio

Prof. Alexandre Marques Cabral

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Marco Antonio dos Santos Casa Nova

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Profa. Denise Berruezzo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC - Rio

Rio de Janeiro, 10 de dezembro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Thiago Costa Faria

Bacharel e licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro no ano de 2006, obtendo o grau máximo na sua monografia "Desespero e Salvação em Kierkegaard". Mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, tendo a sua dissertação sido indicada para publicação.

Ficha Catalográfica

Faria, Thiago Costa

Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard / Thiago Costa Faria ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2015.
2 v. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2015.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Kierkegaard. 3. Comunidade. 4. Multidão. 5. Cristandade. 6. Associação. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

À minha mãe,

de quem herdei o gosto pelas palavras
e a quem devo as orações que me trouxeram até aqui.

Agradecimentos

Agradeço ao auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cuja bolsa financiou meus estudos de doutoramento e sem a qual tudo teria sido ainda mais difícil.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Paulo César Duque Estrada, pela paciência e pela confiança que depositou em mim.

Agradeço o carinho com que Cynthia Lund e Gordon Marino me receberam na Hong Kierkegaard Library, em Northfield, MN, EUA.

Agradeço a Wojtek Kaftanski pelos entusiasmados discursos sobre o problema da imitação que tanto me inspiraram e pela curta, porém amistosa, convivência.

Agradeço a Gabriel Guedes Rossatti pela franqueza nos gestos e nas palavras, pelas preciosas dicas acadêmicas (mas também pelos fraternos conselhos pessoais), por ter me ofertado ajuda sempre que possível e por ter sabido “elevar os preços” como poucos.

Agradeço a Gabriel Ferreira da Silva por ter me ensinado a manusear os *SKS online*, por ter generosamente compartilhado parte da sua biblioteca virtual comigo e por todas as críticas (elogios inclusos) que, vindos de um pesquisador da sua competência, não são de se desprezar. Também pelo cartão postal que tanto me animou e que não poderia ter chegado em melhor hora.

Agradeço a Rodrigo Carqueja de Menezes pela leitura cuidadosa, pelas observações pertinentes e por todas as lições filosóficas.

Por fim e mais importante, agradeço aos meus pais, Crispim Faria e Mary-Anne da Costa Soares Faria, por terem se angustiado comigo e por terem acreditado e torcido por mim até o último minuto. Eu amo muito vocês e é a vocês que dedico essa vitória. A batalha foi longa e árdua, mas ao fim – vencemos!

Resumo

Faria, Thiago Costa; Duque Estrada, Paulo César. **Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard**. Rio de Janeiro, 2015. 343p. Tese de Doutorado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Sobre o conceito de comunidade em Kierkegaard: a crítica de Kierkegaard à multidão e à Igreja é mais bem entendida se contrastada não com o indivíduo singular, mas com a comunidade. De acordo o filósofo dinamarquês, o indivíduo encontra a si próprio em Deus, mas engana-se quem pensa que ele se fecha em si mesmo por causa disso. Ao tomar o Deus-homem como o seu modelo, o indivíduo se abre radicalmente à alteridade – da mesma forma que, embora em outro sentido, Deus se abre radicalmente à alteridade ao tornar-se homem, rebaixando-se para vir ao nosso encontro. O essencialmente cristão implica necessariamente a responsabilidade com relação ao próximo e é justamente a partir dessa relação responsável e desinteressada com o próximo que podemos falar de uma comunidade. O conceito de comunidade (*Menighed*) surge, então, como um modelo ideal de associação que, apesar de compartilhar a mesma estrutura que existe por trás de qualquer outro grupo, não se identifica nem com a multidão nem com a cristandade. Só na comunidade o indivíduo é capaz de desenvolver plenamente o seu caráter ético-religioso e, de modo geral, a sua própria subjetividade.

Palavras-chave

Kierkegaard; Comunidade; Multidão; Cristandade; Associação; Ética

Abstract

Faria, Thiago Costa; Duque Estrada, Paulo César (Advisor). **On the Concept of Community in Kierkegaard**. Rio de Janeiro, 2015. 343p. Doctoral Thesis - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

On the concept of community in Kierkegaard: Kierkegaard's critique of the crowd and the Church is better understood when contrasted not with the single individual, but with the community. According to the Danish philosopher, the individual finds himself in God, but it is a mistake to think that he closes himself off because of that. By taking the God-man as his model, the individual radically opens himself out to the others—in the same way that, although in a different sense, God radically opens Himself to the others by becoming man, and, consequently, demeaning Himself to reach us. The essentially Christian necessarily implies the responsibility for the neighbor, and we are only allowed to talk about community when there is such a responsible, unselfish relation to the neighbor. Therefore, the concept of community (*Menighed*) appears as the ideal model, different of the crowd and the Christendom, although all of them share the same basic structure. Only in the community the individual is able to fully develop his ethical-religious character, and, generally speaking, his own subjectivity.

Keywords

Kierkegaard; Community; Mass; Christendom; Association; Ethics

Sumário

1. Introdução	12
2. O princípio de associação	19
3. Um grupo é a reunião de pessoas que estão ligadas umas às outras por um páthos	27
3.1. Principais concepções do conceito de páthos na tradição	31
3.1.1. Paixão como perturbação da alma	31
3.1.2. Paixão segundo São Tomás	33
3.1.3. Paixão segundo Descartes	36
3.1.4. Paixão segundo Hume	38
3.1.5. Balanço sobre as paixões	40
3.2. Kierkegaard e o páthos	41
3.2.1. Entre a existência e a essência	42
3.2.2. O que é a verdade?	43
3.2.3. Seriedade e interesse	44
3.2.4. Primeira imediatez e segunda imediatez	45
3.2.5. A reflexão enquanto elemento negativo	46
3.2.5.1. Uma firme convicção	47
3.2.5.2. A reflexão excessiva paralisa	49
3.2.5.3. A era reflexiva como espetáculo	50
3.2.5.4. A “palavrinha mágica”	51
3.2.5.5. A posição e contribuição kierkegaardianas	53
3.2.6. A reflexão enquanto elemento positivo	54
3.2.6.1. O entusiasmo	55
3.2.6.2. O dialético	57
3.2.6.2.1. Primeira acepção do dialético	58
3.2.6.2.2. Segunda acepção do dialético	60
3.2.6.3. A reflexão não é o mal	62
3.2.6.4. Inspiração, prudência e decisão	64
3.2.7. A vontade e seus móveis	65
3.2.7.1. Algumas relações entre Kierkegaard e Kant	66
3.2.7.2. Intelecto e vontade	69

3.2.7.2.1. A posição socrática	70
3.2.7.2.2. O pecado	71
3.2.7.2.3. A consciência	72
3.2.7.2.4. Transformação da vontade em direção a uma visão de vida	73
3.2.7.3. Metanoia	75
3.2.7.3.1. Kairós	77
3.3. Um modelo para as paixões, para a vontade e para o intelecto	80
3.4. Considerações finais sobre o conceito de páthos	85
4. Os membros de um grupo se unem uns aos outros porque seguem um mesmo líder	90
4.1. O líder como modelo	93
4.2. O líder como ideal	100
4.3. Considerações finais sobre o conceito de <i>Forbillede</i>	113
5. O tipo de modelo seguido determinará as características particulares do grupo e a relação que os membros desse grupo terão uns com os outros	118
5.1. O modelo como objeto amado	120
5.2. Admiração	124
5.2.1. O conceito de admiração	130
5.2.2. O papel da imaginação	132
5.2.3. O perigo da realidade	137
5.3. O conceito de imitação	145
5.4. Considerações finais sobre os conceitos de admiração e imitação	161
6. A multidão	184
6.1. Um fenômeno típico da modernidade	185
6.2. A multidão como um fenômeno psíquico	188
6.3. O numérico	192
6.4. A inveja	197
6.5. O nivelamento	201
6.6. O público	208
6.7. A imprensa e o caso <i>O Corsário</i>	214
6.8. A questão da incognoscibilidade	217

6.9. Considerações finais sobre o conceito de multidão	222
7. A cristandade	225
7.1. Cristandade enquanto ordem estabelecida	227
7.2. O triunfo temporal e a questão do martírio	230
7.3. O gênio e a atividade poética	237
7.3.1. O Modelo não é um gênio	241
7.3.2. Kierkegaard, o poeta do cristianismo na cristandade	247
7.3.3. O problema da comunicação	252
7.3.4. O Modelo atrai; o ídolo seduz	257
7.4. O apóstolo e o conceito de autoridade	261
7.5. Considerações finais sobre o conceito de cristandade	274
8. A comunidade	278
8.1. O conceito de comunidade e a sua relação com o cristianismo	281
8.1.1. A questão da moralidade	285
8.1.2. O exame rigoroso: temporalidade e sofrimento	289
8.2. Cristo, o Modelo	295
8.3. O papel da graça e da gratidão	301
9. Considerações finais	317
Referências bibliográficas	327
Anexo	333
Apêndice	340

Doctrinae veritatem vitae sanctimonia demonstrat
(A santidade da vida comprova a verdade da doutrina)

Nicolaus Steno (1638-1686)

1. Introdução

A presente tese tem como objetivo analisar o conceito de comunidade na obra do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855).

Ao longo das últimas décadas, vem surgindo um interesse cada vez mais crescente em torno das implicações éticas e mesmo políticas do pensamento de Kierkegaard. A esse respeito, o nosso filósofo tem sido criticado por falar muito sobre o indivíduo e quase nada acerca da coletividade. Pode-se afirmar que, entre os estudiosos de Kierkegaard, há aqueles que dão o assunto por encerrado, isto é, limitam-se a atestar que ele não se importou em desenvolver este tema e que, portanto, querer falar de comunidade em Kierkegaard é dar um passo maior que o permitido; mas também há aqueles que, como eu, creem que seja possível e mesmo necessário dialogar com Kierkegaard em busca de elementos que possam ajudar-nos a pensar uma relação mais essencial entre indivíduo e comunidade e, mais do que isso, a pensar de que maneira os dois podem vir a se complementar.

É verdade que o nosso filósofo critica duramente o princípio de associação e que praticamente tudo o que fala sobre grupos e formações grupais se destina a condená-los. Kierkegaard se volta basicamente contra duas espécies de grupo: a multidão ou público (*Mængde/Publikum*) e contra a Igreja ou cristandade (*Christenhed*). Estas duas formas de associação estimulariam a hipocrisia, o egoísmo e a irresponsabilidade. Por outro lado, a comunidade (*Menighed*) representaria o modelo ideal de como os indivíduos devem se relacionar uns com os outros. Contudo, pretendo mostrar que esta forma específica de associação não é propriamente uma conquista política, mas antes espiritual.

A comunidade, a meu ver, é a figura que melhor representa e, de certa maneira, sintetiza as preocupações religiosas de Kierkegaard – as quais, de acordo com o nosso próprio autor, são a razão de ser da sua atividade como escritor. A minha proposta é, então, pensar na comunidade como um tema privilegiado que tem a capacidade de reunir em torno de si os principais conceitos ético-religiosos de Kierkegaard. Ao adotarmos a comunidade como o nosso eixo teórico, poderemos não só estabelecer conexões esclarecedoras entre tais conceitos como

também encontrar nele o lugar onde o ético e o religioso encontram a sua plena realização. Apesar da sua posição de pouco destaque dentro da obra do nosso filósofo, a comunidade pode e deve ser compreendida como o *telos* (fim ao qual algo se destina e no qual encontra o seu acabamento) de todas as questões ético-religiosas de Kierkegaard.

Basicamente o que proponho como hipótese neste trabalho é que o conceito kierkegaardiano de comunidade possui a mesma estrutura e segue a mesma lógica que outras formações grupais, de modo que o princípio de associação não é em si mesmo moralmente reprovável, mas apenas na medida em que: 1) há maus modelos; 2) o numérico é o *telos* do grupo; 3) a legitimidade do modelo depende da maioria; 4) os membros do grupo não cultivam uma relação correta com o modelo. São justamente estes quatro aspectos que fazem com que, apesar de compartilhar os mesmos fundamentos, a comunidade seja considerada por Kierkegaard a forma ideal de associação, sendo moral, qualitativa e infinitamente superior à multidão e à cristandade.

Nada mais natural, então, que a presente tese tenha como ponto de partida o princípio de associação (capítulo 1). Toda a primeira parte deste trabalho (capítulos de 1 a 4) tem como objetivo analisar o princípio de associação a fim de discriminar as relações básicas que o constituem. Defenderei que, contrariamente ao que Kierkegaard parecia acreditar, tal princípio não é necessariamente negativo. A minha proposta é que o princípio de associação não deve ser confundido com a associação como princípio – e esta inversão dos termos faz toda a diferença. Neste último caso, a associação é posta no lugar de destaque em detrimento do indivíduo; no primeiro caso, trata-se tão-somente da regulação a partir da qual os grupos são criados e que está por trás da sua relação com os indivíduos particulares. Entender como funciona o princípio de associação é crucial para que possamos chegar ao conceito de comunidade e relacioná-lo a outras formas de associação, tanto naquilo que eles têm em comum como naquilo em que se distanciam. O princípio de associação pode ser decomposto basicamente em três partes.

Veremos que uma associação é um grupo de pessoas que estão ligadas umas às outras por um laço emocional ou, se quisermos, por um páthos (capítulo 2). Abordaremos brevemente as principais e mais influentes concepções sobre o conceito de páthos da tradição filosófica ocidental e de que maneira elas

coincidem ou divergem da concepção de Kierkegaard. É bem sabido que o nosso filósofo enfatiza a importância do patético na relação do indivíduo com a verdade, contrapondo-o ao dialético, isto é, à reflexão. Veremos, entretanto, que o patético não é importante apenas para que o indivíduo venha a se apropriar da verdade, mas também para que seja capaz de estabelecer uma relação ética com os outros indivíduos. Dependendo do tipo de páthos e da maneira como ele é conduzido, desta união poderá nascer tanto uma associação inautêntica e superficial como a multidão quanto, ao contrário, uma associação verdadeiramente solidária como a comunidade.

Essa união patética entre os indivíduos se origina do fato de que eles seguem o mesmo líder (capítulo 3). Este líder é o responsável por despertar um páthos específico nos indivíduos e canalizá-lo em prol do grupo. O líder possui uma capacidade natural de atrair as demais pessoas na sua direção, tornando-se o objeto da sua devoção. Os membros do grupo se identificam e se aproximam uns dos outros porque reconhecem que possuem algo fundamental em comum: o mesmo objeto de devoção, o qual passa então a ser o seu líder. Ele se torna o ponto de referência do grupo e, na sua ausência, os laços patéticos que uniam os membros do grupo são enfraquecidos até o ponto de eventualmente se desfazerem. O líder encarna o ideal do grupo, o conjunto dos seus valores e a sua identidade coletiva. Da mesma forma, o líder também assume o papel de modelo ou protótipo (*Forbillede*) do grupo, com quem os seguidores aspiram a conformar-se.

Fechando esta primeira parte do trabalho, seremos apresentados à hipótese de que o tipo de modelo seguido é o que determina as características particulares do grupo e a forma como os seus membros se relacionam uns com os outros (capítulo 4). A natureza moral de um grupo, a maneira como ele se comporta, está condicionada às qualidades do seu modelo ou, se quisermos, ao seu caráter. Os membros do grupo tendem a reproduzir as convicções do seu modelo, o qual poderá exigir-lhes que se limitem a obedecer-lhe ou, alternativamente, que sejam iguais a ele. No primeiro caso, a relação entre os membros do grupo e o seu modelo é baseada estritamente na admiração (*Beundring*). Já no segundo caso, tal relação é baseada na imitação (*Efterfølgelse*). Se, por um lado, é verdade que todo grupo necessita de um modelo, não é menos verdadeiro que nem todos os grupos são iguais. Há grupos transitórios e pouco organizados, assim como há grupos

estáveis e complexos. A multidão, por exemplo, faz parte daquele primeiro tipo; a comunidade, do segundo. Veremos que o modelo da multidão é na verdade um agente do nivelamento e que a sua relação com os membros do grupo se dá por meio da admiração. Na comunidade, ao contrário, o modelo promove a responsabilidade entre os indivíduos, de modo que a relação destes com ele é propriamente o da imitação. O tipo de modelo à frente do grupo é o que determinará qual das duas relações deverá ser construída.

A segunda parte deste trabalho (capítulos de 5 a 7) se apoiará na análise precedente do princípio de associação, a partir da qual obteremos, como que por síntese, os grupos mencionados por Kierkegaard: a multidão, a cristandade e a comunidade. A investigação aqui será ascendente: começarei com aquela forma de associação mais afastada do ideal da comunidade, a saber, a multidão. Em seguida analisarei a cristandade, que é, à primeira vista, uma forma intermediária de associação, situando-se entre a multidão e a comunidade, mas mais próxima daquela do que desta. Na verdade as semelhanças que a cristandade possui com a comunidade são apenas aparentes e, estritamente falando, a cristandade é muito mais um simulacro da comunidade do que qualquer outra coisa. Veremos que, em última instância, multidão e cristandade se equivalem. Por fim, após esse trajeto negativo através do qual aprenderemos a identificar tudo aquilo que a comunidade *não é*, tentarei indicar o que ela realmente *é* ou *deve ser*.

Em primeiro lugar, abordaremos as principais características da multidão (capítulo 5) e, de maneira mais abrangente, de qualquer grupo cuja formação é espontânea e pouco organizada. Veremos como a multidão sacrifica a singularidade dos indivíduos, eliminando as suas especificidades e retendo somente aquilo que é comum a todos, aquilo que é mais baixo e primitivo em cada um de nós. Por isso mesmo Kierkegaard afirmará que a multidão se caracteriza fundamentalmente pela predominância do nivelamento (*Nivellering*) e da inveja (*Misundelse*), tanto entre os seus membros como com relação a outros grupos. Veremos, ainda, que o numérico (*Numeriske*) assume o papel de modelo da multidão – muito embora seja um modelo negativo – e que a relação entre os seus seguidores e ele é estabelecida pelo macaquear (*Efterbelse*).

Quanto à crítica de Kierkegaard à Igreja Dinamarquesa e à cristandade (capítulo 6), tentarei mostrar que ela só pode ser devidamente compreendida se, em lugar de condenarmos o princípio de associação em si, voltarmos a nossa

atenção a um pequeno detalhe que, todavia, faz toda a diferença. A cristandade é um embuste simplesmente porque a relação com o modelo no qual a Igreja e a cristandade se baseiam é inadequada. Tal relação é mediada exclusivamente pela admiração, o que supõe que se mantenha distância do objeto admirado, por ser considerado algo extraordinário e inalcançável. Consequentemente, a admiração se restringe a um relacionamento teórico com o modelo, alimentado sobretudo pela imaginação. Neste caso, o modelo deixa de ser um modelo no sentido rigoroso do termo para se transformar num ídolo (*Afgud*), isto é, num falso modelo. Os membros da Igreja oficial (e todos os que de uma forma ou de outra participam dessa instituição e se dizem cristãos) seguem, portanto, um modelo que não condiz com o que deveria ser o autêntico espírito que anima uma comunidade e, por conseguinte, não fazem justiça ao cristianismo que confessam com a boca, mas que não testemunham com a vida. Veremos que a única forma de associação capaz de fazer justiça ao cristianismo é a comunidade.

Aproximando-me do final do trabalho (capítulo 7), mostrarei que o ideal da comunidade é o amor, mais propriamente o amor cristão (*Kjerlighed*). Argumentarei que existem três disposições básicas e necessárias que ligam, na comunidade, o seguidor ao seu modelo (que é Cristo, o Deus-homem). A primeira disposição é a admiração: páthos inicial a partir do qual começa a relação entre o modelo e o seu seguidor. No entanto tal relação não se detém na admiração, como ocorre na cristandade. Na comunidade ela se desenvolve em amor, que é mais forte e comprometido do que a admiração – enquanto a admiração possui um caráter estético, o amor assume fundamentalmente uma forma ética ou, ainda, ético-religiosa, na medida em que se apropria do modelo e passa, com isso, a agir como ele, imitá-lo. Defendo que a passagem da admiração ao amor ocorre por meio da gratidão (*Taknemlighed*), de modo que ela, a gratidão, é um dos ingredientes responsáveis pela transformação de um grupo qualquer numa comunidade. A gratidão surge a partir de uma relação mais íntima com o objeto amado, em que o indivíduo se põe como indivíduo singular diante do modelo e é por este auxiliado e, mais do que isso, reconhecido em sua singularidade. Este reconhecimento e este auxílio são, por sua vez, fruto da graça (*Naade*). Mostrarei de que maneira a graça é justamente aquele elemento que torna possível tanto a imitação quanto o caráter universal e aberto da comunidade, em contraposição ao fechamento mesquinho e egoísta típico de outras formas de associação. A

comunidade não é prioritária ou necessariamente uma forma de associação política, mas antes de tudo espiritual.

Nas “Considerações finais” retomarei brevemente os pontos principais do que foi dito a respeito do princípio de associação e dos três grupos com os quais Kierkegaard se ocupa para, dessa maneira, tentar mostrar que, de algum modo, apesar de encarnar um ideal específico – ou, melhor dito, precisamente porque encarna o ideal cristão –, a comunidade não é uma associação feita exclusivamente de homens e mulheres cristãos, isto é, que se dedicam a imitar o Modelo (Cristo), mas, ao contrário, acolhe a todos, sem distinção. Será que uma afirmação ousada dessas, para não dizer herética, encontrará o devido apoio nos escritos de um pensador como Kierkegaard? Ou, caso não encontre evidências e indícios diretos, será que tal afirmação se mostrará minimamente coerente com os pressupostos filosóficos e religiosos kierkegaardianos? Se o que aqui proponho é válido, se é coerente ou se se sustenta em face de uma análise mais detida, é a que convido o leitor a descobrir comigo ao término deste trabalho.

*

* *

Aqui vão alguns esclarecimentos preliminares e uma confissão. Não tendo sido o autor deste trabalho capaz de por si só providenciar uma tese original, recorreu a um auxílio tão determinante quanto, até certo ponto, inesperado. Peguei emprestado de Sigmund Freud (1856-1939) a análise que este faz da mente grupal na sua *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921). O que era para ser apenas uma rápida incursão, com vistas a tornar um pouco mais clara a dinâmica de formação daquilo que Kierkegaard (1813-1855) chamava de multidão, transformou-se numa jornada absolutamente produtiva e gratificante. Não somente a questão acerca da multidão foi-me esclarecida, mas também tive a felicidade de esbarrar, ainda que indiretamente, com o ponto central da minha presente investigação, a saber, a questão da comunidade. Freud me forneceu o quadro geral a partir do qual pude, por assim dizer, montar o meu próprio quebra-cabeça. Tudo aquilo acerca do qual Kierkegaard fala muito pouco me pareceu ganhar contornos mais nítidos e um

brilho renovado quando visto através de algumas categorias freudianas. Lacunas foram sendo preenchidas e semelhanças saltaram aos olhos.

Valendo-me de Freud, procurei determinar os processos psíquicos por trás daqueles atos e relações indispensáveis à formação de uma comunidade, uma vez que tais atos e tais relações expressam a subjetividade do sujeito existente, e não puros conceitos de razão. Evidentemente, não se trata aqui de uma interpretação freudiana em sentido estrito; não é caso de fazer o nosso dinamarquês sentar-se num divã e extrair todo o significado da sua filosofia em sessões de análise. Não se trata, portanto, de uma leitura psicologizante de Kierkegaard, embora o flerte e a dívida para com Freud sejam inegáveis. Todavia este trabalho se mantém firme no terreno da filosofia – se bem que, por vezes, tem-se a impressão de que se sentiria mais à vontade e *in patria* nas terras da sua vizinha, a teologia –, baseando-se em comentadores e naturalmente no próprio Kierkegaard a fim de validar a hipótese aqui proposta. Deste modo, tomei a liberdade de pegar emprestado de Freud e especificamente da sua *Psicologia das Massas* só aquilo que me interessava e que me pareceu útil para explicar a morfologia e os mecanismos internos que sustentam uma comunidade, não firmando qualquer compromisso de remontar aos seus conceitos primários nem muito menos de reduzir a presente questão a eles.

Além do pai da psicanálise, vieram ao meu auxílio pensadores tão diversos quanto Hume, Kant, São Tomás e Descartes. Tais pensadores assumiram papéis mais modestos, oferecendo ora contrapontos ora pontos de apoio para determinadas concepções kierkegaardianas. Foram contribuições pequenas, mas importantes o suficiente para manter viva e bem disposta a dialética do pensamento em busca da verdade, além de nos fazer lembrar de que o nosso autor também faz parte de uma tradição filosófica, de cuja proximidade e com cuja interlocução ele, ou melhor, nós temos mais a ganhar do que perder. Intermediei, por conta própria e assumindo todos os riscos, o diálogo entre Kierkegaard e aqueles aos quais ele pouco ou nunca se dirigiu, mas que certamente tinham algo importante ou esclarecedor a dizer.

2. O princípio de associação

A experiência nos mostra que é próprio do homem viver em sociedade e, a rigor, a sua humanidade só se desenvolve na medida em que ele se relaciona com os seus semelhantes. Nenhum indivíduo existe em abstrato, mas sim nas concreções particulares em que vem ao mundo e nas quais vive. Nos relacionamentos que este indivíduo vai travando ao longo da sua vida, ele se vê ora sendo influenciado por alguns ora influenciando outros, ora considerando alguém como o seu aliado ora estabelecendo uma relação de rivalidade com um terceiro. O tipo de relação que ele trava e com quem ele a trava determinará, se não necessariamente, ao menos profundamente a sua atitude em relação à vida, aos outros e a si mesmo. Determinará em alguma medida que tipo de pessoa ele é ou quer se tornar, seja por oposição àquele com o qual se relaciona seja pela sua imitação.

Desde o seu nascimento, o homem já faz parte de um grupo ou, para ser ainda mais preciso, de vários grupos. A alguns grupos pertencemos de antemão e à revelia da nossa própria escolha como, por exemplo, família e nação – embora, posteriormente, seja sempre possível para um indivíduo rejeitar a própria família ou adotar uma nova nacionalidade. Depois o homem se filia ainda a outros, de acordo com as influências que recebe e a partir das suas próprias decisões. Confirma a sua fidelidade à Igreja, une-se ao seu sindicato, participa de redes virtuais, apoia algum partido político, vincula-se às mais variadas instituições. Encontra-se, assim, ligado por todos os lados por aqueles que, a despeito de todas as diferenças, possuem algo em comum com ele, algo cuja existência e compartilhamento são fundamentais para que haja alguma espécie de identificação entre as pessoas e, conseqüentemente, um grupo. Para onde quer que se olhe, o indivíduo não se encontra sozinho, mas já disposto em alguma forma de associação.

Algo fascinante que Freud nos relata e que diz respeito às faculdades de um grupo é que ele pode alterar radicalmente o comportamento de um indivíduo.¹ Sob a influência do grupo, o indivíduo se encontra submetido a forças poderosas capazes de abalar drasticamente a sua economia psíquica, interferindo no seu senso crítico e modificando a sua práxis, sobretudo no que se refere ao seu agir moral. Impera, no grupo, uma espécie de mente coletiva à qual as consciências individuais se entregam e na qual adormecem.

A mente grupal adquire autonomia em relação aos indivíduos que a formam, sendo portanto mais do que a mera soma das consciências individuais. Pode-se dizer que a consciência individual é, não raramente, solapada pela mente coletiva. "Certas ideias e certos sentimentos – explica Le Bon – só surgem e se transformam em atos nos indivíduos constituídos em multidão".² A mesma ideia pode ser encontrada em Kierkegaard; de acordo com o nosso autor, “quando se pode considerar os homens como indivíduos, há muito sobre eles que é adorável; mas assim que eles se tornam o público, a multidão etc., todas as características detestáveis aparecem”.³ Numa entrada de 1850 dos seus diários – aproximadamente meio século antes das análises de Le Bon – Kierkegaard escreve:

A superioridade espiritual enxerga apenas indivíduos singulares. Ai, geralmente nós, seres humanos, somos dominados pelos sentidos – portanto, assim que há uma reunião de pessoas, a impressão muda e enxergamos uma abstração, a massa – e nos transformamos.⁴

Tanto a formação de grupos quanto o surgimento de uma mente coletiva estão atrelados ao princípio de associação, o qual pode ser resumido da seguinte forma: tendência natural de as pessoas se unirem em busca de um objetivo em comum ou em nome de uma mesma característica compartilhada por todos ou pela maioria. Este objetivo ou esta característica é, portanto, o eixo ao redor do qual as pessoas se agrupam e a partir do qual encontram uma unidade.

¹ Cf. FREUD, s.d., passim.

² LE BON apud FREUD, s.d., p.12. Pensador polivalente e interessado no ramo da psicologia social, Gustave Le Bon (1841-1931) publica em 1896 a sua obra intitulada *La Psychologie des Foules (A Psicologia das Multidões)*, da qual Freud se serve para tecer as suas próprias considerações a respeito do processo psicológico por trás da formação de grupos.

³ Pap. XII A 234 n.d., 1854. Trad. minha.

⁴ Pap. X3 A 476 n.d., 1850. Trad. minha.

A primeira impressão – forte e até mesmo duradoura – que alguém forma após travar contato com Kierkegaard é a de que ele execra terminantemente o princípio de associação. Tal impressão não é gratuita: “O princípio maligno no mundo ainda é, como eu [Kierkegaard] sempre mantive, a multidão – e a tagarelice”.⁵ Como podemos ver nessa e em inúmeras passagens ao longo dos seus escritos, o nosso filósofo criticou duramente o princípio de associação tão difundido na sua época e que, a seu ver, se apoderava de todas as esferas da vida humana – inclusive daquela que para ele era a mais importante, a saber, a religiosa. O referido princípio tornaria as pessoas irresponsáveis, fazendo-as perder a sua individualidade em nome do grupo a que agora pertenciam. De acordo com Kierkegaard, ao associar-se a um grupo, um indivíduo abre mão das suas determinações qualitativas, sem as quais nenhuma relação pessoal é possível: nem consigo mesmo, nem com os outros nem, muito menos, com Deus. As determinações qualitativas dão lugar, então, às determinações quantitativas que compõem o grupo. Mas essa substituição é justamente o erro que, aos olhos do nosso filósofo, deve ser evitado a todo custo.

O grupo é capaz de exercer uma enorme influência sobre o indivíduo, alterando o seu comportamento, descaracterizando a sua personalidade e interferindo diretamente nas suas decisões. Kierkegaard estava atento ao fenômeno das massas e foi um dos primeiros pensadores da modernidade a descrevê-lo e criticá-lo.⁶ Prestou especial atenção a dois grupos específicos: a multidão e a Igreja. A um terceiro grupo dedicou poucas linhas, embora a sua importância não seja menosprezada por isso. Ao invés de criticá-lo, promoveu-o a outra categoria. Kierkegaard não o critica porque, a rigor, não o atrela ao princípio de associação, antes o qualifica como um ideal a ser perseguido. Estamos falando da comunidade.

Para o filósofo dinamarquês, a Igreja oficial do seu país ou, em outras palavras, a cristandade, com a sua forma institucionalizada e funcionários oficiais (pastores e teólogos), corrompia o verdadeiro cristianismo, iludindo as pessoas com a falsa crença de que quem quer que pertencesse àquele grupo seria cristão. Igualmente nocivo para as pessoas era a sua adesão indiscriminada às massas, às multidões, em suma, aos movimentos sociais que levantavam a bandeira de um

⁵ Pap. IX A 209 n.d., 1848. Trad. minha.

⁶ Cf. ROSSATTI, 2014b, *passim*.

grupo específico (nação, classe social, partido político etc.). Já a ideia de comunidade era, para Kierkegaard, a única adequada a não somente preservar as determinações qualitativas dos indivíduos – entre as quais, sem dúvida, a mais destacada é a responsabilidade em relação às suas próprias decisões e ações –, mas também estimulá-las.

A meu ver, o deslize de Kierkegaard foi ter condenado o princípio de associação como um todo, restringindo a sua aplicação às massas e à cristandade. Para ser mais preciso, o referido princípio só é capaz de, segundo o nosso filósofo, beneficiar o indivíduo de duas formas. A primeira é objetiva e está ligada a questões de ordem estritamente material. Quando as pessoas se associam umas às outras e somam, com isso, as suas forças e habilidades, torna-se mais fácil a obtenção de externalidades que, entretanto, não são essenciais nem de um ponto de vista ético nem no que concerne à interioridade do indivíduo e à sua relação consigo mesmo e com Deus. A segunda forma – e mais importante – é por meio de uma dialética à qual o grupo (entendido aqui como uma abstração) submete o indivíduo. Caso o indivíduo consiga resistir à tentação de se associar ao público e, por extensão, a tudo o que é superficial e que o afasta da sua própria interioridade, então este mesmo princípio de associação que o anulava enquanto indivíduo será o que vai discipliná-lo, por uma via dialeticamente negativa, a assumir a sua singularidade. Cito Kierkegaard:

É bastante duvidoso, então, que a época venha a ser salva pela ideia de sociabilidade, de associação. Pelo contrário, essa ideia é o ceticismo necessário para o desenvolvimento adequado da individualidade, na medida em que cada indivíduo ou está perdido ou, disciplinado pela abstração, encontra a si mesmo religiosamente. Na nossa época o princípio de associação (que, no melhor das hipóteses, pode ter validade em relação a interesses materiais) não é afirmativo, mas negativo; é uma evasão, uma dissipação, uma ilusão, cuja dialética é tal como se segue: à medida que fortalece os indivíduos, ele os debilita; fortalece numericamente, agrupando-os, mas do ponto de vista ético isso é um enfraquecimento. Somente quando o indivíduo singular tiver adotado uma postura ética a despeito do mundo inteiro, somente então poderá haver qualquer questão acerca da veracidade da união; do contrário, tornar-se-á uma união de pessoas que separadamente são fracas, uma união tão feia e depravada quanto um casamento infantil.⁷

No final do século XVIII e início do século XIX, a Europa estava atravessando um período de convulsão política e social que contribuiu

⁷ TA, p.106. Trad. minha.

decisivamente para que a ideia de associação fosse encarada como condição necessária seja para salvar a época seja para orientar o indivíduo. Contudo esta ideia é justamente o que, para Kierkegaard, condena a época e extravia o indivíduo. Se o princípio de associação enfraquece o indivíduo, tornando-o moralmente irresponsável, por outro lado, no que concerne à realização de interesses materiais e reivindicações de melhorias sociais, ele é sem dúvida de grande utilidade. Apesar de todos os perigos e tentações que envolvem o princípio de associação, vemos que ele não deve ser desprezado como um elemento puramente negativo.

Mas há outro aspecto envolvendo a ideia de associação que, a meu ver, é ainda mais profícuo e interessante e sobre o qual pouco foi comentado até agora. Trata-se de um, a princípio, desconcertante parentesco entre a multidão, a cristandade e a comunidade. E a julgar pelo que o nosso filósofo deixou escrito, até mesmo ele desconsiderou as semelhanças que subjaziam a estas três espécies de grupos – especialmente as semelhanças existentes entre as duas primeiras e a comunidade. Não estou falando aqui de uma semelhança periférica que poderia ser facilmente descartada, mas de uma que se encontra no centro e que poderá nos revelar muito a respeito da natureza da comunidade. Embora esta questão ainda não tenha (até onde eu saiba) sido devidamente explorada nem tenha recebido a atenção que realmente merece dos comentadores de Kierkegaard, seria injusto afirmar que não houve quem o fizesse.

De um modo geral, ou os comentadores se omitem acerca deste ponto ou se inclinam a rejeitar o princípio de associação, relacionando-o única e exclusivamente às formas de sociabilidade consideradas indesejadas ou moralmente inferiores. Tal é o caso, por exemplo, de Vernard Eller. Eller é um dos pioneiros a dar ênfase à problemática envolvendo a comunidade. Na sua tese de 1968, *Kierkegaard and Radical Discipleship: A New Perspective* (*Kierkegaard e o discipulado radical: uma nova perspectiva* em tradução livre), o autor analisa o ataque de Kierkegaard contra a “Igreja-multidão” (*Crowd-Church*), a sua renúncia pessoal a um mundo regido pelo princípio de associação (*Crowd-World*) e, finalmente, a sua defesa de um ideal sob o qual o princípio de associação daria lugar a um relacionamento responsável com a alteridade (*Neighbor-World*).

Bruce Kirmmse também assume a mesma postura crítica no tocante ao princípio de associação. No artigo assinado por ele e que encontramos na

coletânea *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard* (*As bases da visão de comunidade em Kierkegaard: religião, ética e política em Kierkegaard*, 1992), o autor parece restringir o princípio de associação aos assuntos políticos, excluindo qualquer participação sua (ao menos positiva) do âmbito religioso. De acordo com Kirmmse, Kierkegaard acusava a sua época de ter se deixado dominar pela política e esse domínio resultou num período marcado pela negatividade, pelo excesso de abstração e pelo nivelamento moral e espiritual. Até mesmo a religião tinha se entregado aos interesses políticos, transformando os cristãos e o seus líderes numa espécie de “burguês-filisteu”: astutos e sem espírito, isto é, excessivamente reflexivos e a serviço da instituição eclesiástica, mas sem verdadeira interioridade e paixão.⁸ O princípio de associação desempenharia então, na melhor das hipóteses, um obstáculo a ser superado por aqueles que buscam uma relação autêntica com o ideal cristão, uma oportunidade para finalmente e verdadeiramente alcançarem o eterno.

No entanto a posição de Eller, Kirmmse *et alii* não é unânime entre os comentadores. William Cahoy também se dedica à questão da comunidade no seu volumoso estudo de 1989, intitulado *The Self in Community: Søren Kierkegaard's Thought on the Individual and the Church* (*O eu na comunidade: o pensamento de Søren Kierkegaard acerca do indivíduo e da Igreja*). Cahoy enfatiza à exaustão a tese de que Kierkegaard não condenava todas as formas de associação (nem muito menos a Igreja em si), mas só aquelas que são constituídas de tal forma que se opõem ao indivíduo, tornando-o irresponsável e fazendo-o se identificar com o numérico. Segundo o autor, a perda de paixão, interioridade, caráter, idealidade e responsabilidade caracterizam a vida do indivíduo num grupo regido pelo ideal quantitativo.⁹ Por outro lado, a vida em comunidade não só se basearia naqueles atributos como também os promoveria. Cahoy conclui que embora nem toda forma de associação seja uma comunidade, toda comunidade encarnará a mais elevada forma de sociabilidade ética e religiosa.

Um dos muitos elogios que podemos fazer com relação a Cahoy é sobre o seu poder de análise e a sua capacidade de distinção. O autor vai dissecando as questões até que todas as suas partes constitutivas, assim como todas as suas

⁸ Cf. KIRMMSE, 1992, p.168. In: CONNELL; EVANS (Org.).

⁹ Cf. CAHOY, 1989, p.456.

junções, fiquem à mostra, eliminando dessa maneira aparentes contradições e dirimindo dificuldades reais. Podemos afirmar que a sua habilidade analítica prestou um grande serviço no que toca à investigação da questão da comunidade em Kierkegaard. Porém, na verdade, mais do que a questão da comunidade em si, o autor está preocupado em situar o lugar do indivíduo nessa forma específica de associação, advogando a compatibilidade de ambos e mesmo a sua complementaridade. Deste formidável trabalho de pesquisa, interessa-me sobretudo a sua parte final, na qual o autor se volta especificamente à questão que aqui nos interessa, a saber, a questão da comunidade.

Justiça seja feita, o que eu defendo aqui nesta tese, que o princípio de associação em si não é moralmente inválido e que guarda importantes relações com o ideal de comunidade kierkegaardiano, foi dito de maneira suficientemente competente por Cahoy. No entanto, ao que parece, divergimos de modo radical quanto à constituição da comunidade e a sua identificação última com a Igreja. Essa e outras divergências serão desenvolvidas ao longo deste trabalho. Mas, para que as minhas objeções possam ser de fato consistentes, é necessário primeiramente mostrar que a multidão, a Igreja e a comunidade compartilham a mesma estrutura, embora obviamente cada um desses grupos possua as suas especificidades.

Em última instância, defendo que a comunidade é, enquanto grupo, estruturalmente análoga a qualquer outra forma de associação, mas até certo ponto. A partir desse ponto há uma ruptura ou um salto qualitativo que faz com que a comunidade se torne um modelo ideal de grupo e que se distinga radicalmente da multidão e da cristandade. Entender a dinâmica que rege os grupos e, portanto, o que eles têm em comum, nos ajudará a delimitar em quê exatamente a comunidade se difere de outros tipos de associação. Essa distância ou diferença foi, a meu ver, supervalorizada tanto por Kierkegaard quanto pelos seus comentadores, mas não pelo motivo que realmente merecia ser. Para que haja de fato tal ruptura com as outras formas de associação é necessário que levemos o ideal cristão até as suas últimas consequências. Kierkegaard chegou, ele mesmo, a acenar para essa possibilidade radical, ainda que timidamente e não a relacionando diretamente com a questão da comunidade. Estou me referindo ao amor ao próximo (ou amor puro) como ideal cristão e à sua possibilidade mais escandalosa: a doutrina da salvação universal (apocatástase).

Quando falamos acerca do princípio de associação, estamos tratando de algo que vai muito além da influência da coletividade sobre o indivíduo. Há toda uma estrutura que torna possível esse fenômeno e que, por isso mesmo, deve ser investigada. Na verdade a influência que um grupo é capaz de exercer sobre um indivíduo nem mesmo é um fenômeno primário, mas sim o produto ou efeito de certas relações. Apesar de o nosso filósofo ter sido extremamente crítico quanto à influência das massas na mente individual e ter sabido descrevê-la magistralmente (tanto no seu aspecto sócio-político quanto na sua dimensão psicológica), ele não se deteve na análise das suas partes constituintes nem na sua esquematização conceitual. Será justamente a partir dessas partes que permaneceram ocultas, assim como das suas relações entre si, que poderemos traçar o que todas as formas de associação têm em comum e, conseqüentemente, mostrar que o princípio de associação não é algo necessariamente negativo e que tampouco deve ser resumido (embora sem dúvida essa seja uma característica importante sua) às relações que um indivíduo trava com o numérico.

Para realizar o meu objetivo, tomarei de empréstimo a investigação freudiana sobre a psicologia das massas e assumirei, na sua esteira, a seguinte hipótese de trabalho:

Um grupo é a reunião de pessoas que estão ligadas umas às outras por um páthos (laço patético). Os membros de um grupo se unem uns aos outros porque seguem um mesmo líder, ideal ou modelo. O tipo de modelo seguido determinará as características particulares do grupo e a relação que os membros desse grupo terão uns com os outros.

3. Um grupo é a reunião de pessoas que estão ligadas umas às outras por um páthos

Na hipótese de Freud, a libido desempenha um papel central na formação dos grupos. Essa energia vital é, para ele, a essência de toda vida coletiva, aquilo que faz com que os indivíduos desejem a aproximação mútua e que os leva a posteriormente se unirem e a manterem um grupo coeso.¹ Além disso, ela também é a força responsável por fazer com que os indivíduos abram mão da sua singularidade, tornando-os capazes de, em última instância, se sacrificarem em nome do grupo.² Em consonância com essas explicações, Freud nos diz que o que ele chama de libido pode ser perfeitamente entendido, de maneira mais ampla, como *amor*.³ Não somente o amor erótico cuja finalidade é a união sexual, mas também “[...] o amor do indivíduo por si mesmo, [...] o amor paterno e o filial, a amizade e o amor à humanidade em geral, a objetos concretos ou a ideias abstratas”.⁴ Freud alega que, observada essa sua significação mais abrangente, não há problema nenhum em identificar a libido (ou o amor) com aquilo que os gregos chamavam de Eros.⁵

Apesar de Kierkegaard não ter sido tão generoso quanto Freud no que toca a essa compreensão mais alargada da natureza do Eros, nem por isso deixou de voltar a sua atenção ao amor propriamente erótico e de retratá-lo com grande profundidade. É bem conhecido o seu *Diário do sedutor* (*Forførerens Dagbog*), texto que faz parte da sua obra intitulada *Ou-Ou* (*Enten-eller*, 1843, Victor Eremita) e que nos descreve as artimanhas psicológicas e as questões existenciais que fazem parte da trama erótica que liga os personagens Johannes (o sedutor do título) e Cordélia. Já numa outra obra, *Estádios no caminho da vida* (*Stadier paa Livets Vej*, 1845, Hilarius Bogbinder), encontramos uma seção que reproduz ou, em todo caso, se inspira no *Banquete* platônico e que se chama *In vino veritas*. Lá também podemos acompanhar uma calorosa discussão a respeito do amor sensual.

¹ Cf. FREUD, s.d., p.36.

² Cf. Ibidem, op. cit., p.38.

³ Cf. Ibid., op. cit., p.36.

⁴ Ibid., op. cit., loc. cit.

⁵ Cf. Ibid., op. cit., p.37.

Essas duas obras, por si sós, são suficientes para que se tenha uma ideia do quanto Kierkegaard é devedor do erotismo socrático⁶ e de como o *Don Giovanni* de Mozart o influenciou na composição dos seus próprios personagens.⁷

Kierkegaard trata o amor erótico com desconfiança e faz questão de distingui-lo de uma forma mais pura ou elevada de amor. Essa dicotomia está especialmente presente nas suas *Obras do Amor* (*Kjerlighedens Gjerninger*, 1847), em que ele articula alguns discursos de caráter assumidamente cristão em torno do tema do amor. Aqui já não se trata de textos pseudonímicos (como em *Ou-Ou* e em *Estádios*) nem de apresentar o amor a partir de personagens e suas visões específicas de mundo, mas de se posicionar direta e pessoalmente a respeito do assunto. Então, em última instância, o que Kierkegaard defende é que

⁶ Principal orador do *Banquete*, Sócrates seduziu não só Alcebiades com a sua dialética, mas, de acordo com a acusação que pesava sobre ele e que resultou na sua pena de morte, toda a juventude ateniense (cf. PLATÃO, 1980, 24c passim). Kierkegaard foi mais um que se deixou seduzir pela ironia socrática, tanto é que a sua tese doutoral versa justamente sobre *O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates* (*Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, 1841). A admiração que Kierkegaard sentia por Sócrates o influenciou decisivamente, como ele próprio admite em vários pontos da sua obra. Chega a chamá-lo de “meu mestre” (cf. PV2, p.49) e a dizer que entre dois homens não existe relação mais elevada do que a socrática (cf. MF, pp.28, 40) – ressaltando, contudo, que num outro sentido apenas Cristo poderia ser legitimamente considerado como seu mestre (cf. PV2, loc. cit.) e que com o advento do cristianismo a relação mais alta passou a ser entre o Deus-homem e o seu discípulo (cf. MF, pp.34, 45). Em suma, não fosse Kierkegaard um cristão, certamente Sócrates ocuparia o primeiro lugar na sua preferência.

⁷ Don Giovanni ou Don Juan é o protótipo de Johannes (o sedutor). De acordo com Guiomar de Grammont, o estádio estético é representado por três figuras paradigmáticas: o próprio Don Juan, Fausto (de Goethe) e o Judeu Errante (personagem folclórico também conhecido como Ahasverus). Enquanto o primeiro encarna o ideal da sensualidade, os outros dois encarnam, respectivamente, a dúvida e o desespero. No que toca à sensualidade, o esteta será aquele que despreza as mulheres que conquista porque prefere o flerte ao compromisso ou, se se quiser, o possível ao real. Na verdade o sedutor idealiza a mulher e se relaciona com esta idealização. Trata-a como mera possibilidade, pois não chega a ligar-se verdadeiramente a ela. Para o sedutor o jogo amoroso será tanto mais interessante na medida em que mais irrealizável ele for. Se por um descuido ou uma tentação o sedutor se permitir se envolver seriamente com o objeto das suas investidas eróticas, então todo o jogo perde o seu interesse original e passa, assim, a ocupar a esfera ética da existência e a assumir a forma do matrimônio. Na perspectiva do sedutor, porém, nada é mais contrário ao jogo amoroso do que possuir a densidade e a constância do que é real. Tal jogo deve se configurar tão-somente como uma experiência possível, interessante e prazerosa, de modo que não há por parte do sedutor qualquer preocupação de se unir a alguém pelo resto da vida (muito menos para a eternidade). Ele vive para o instante e este, como sabemos, só é capaz de proporcionar prazeres efêmeros. Esse tipo de esteta refugia-se no instante porque teme comprometer-se e, desse modo, não consegue formar laços que dão continuidade à sua própria existência. O esteta não cultiva a memória e, portanto, não pode arrepender-se de nada do que fez: vivendo unicamente para o prazer do instante – o qual é sempre novo e único –, não se responsabiliza por aqueles que passaram por sua vida nem pelos que haverão de passar. Ele se sente incapaz de aderir a doutrinas morais, uma vez que não tem disposição para atualizá-las na própria existência. Enquanto o esteta vive no e para o instante, o ético adquire, por sua vez, a consciência da continuidade da sua vida, a qual passa a se apresentar a ele como uma tarefa a ser realizada – e não uma possibilidade a ser imaginada, como acontece com o esteta, o qual é antes servo do que senhor da forma de vida erótica que leva ou que constrói para si (cf. GRAMMONT, 2003, passim).

na relação entre duas pessoas não devem prevalecer as paixões despertadas pelos desejos e sentimentos que um nutre pelo outro, mas sim o dever – ou, ainda, o amor como manifestação não de um afeto, e sim de um dever ético e religioso. Cito Kierkegaard:

Cada indivíduo particular, antes de se relacionar no amor com a pessoa amada, com o amigo, os amados, os que convivem com ele, tem de se relacionar com Deus e com a exigência divina. Tão logo se deixa de lado a relação com Deus, torna-se o julgamento supremo a definição meramente humana dos interessados sobre o que eles querem entender por amar e sobre o que eles querem exigir uns dos outros, e o seu mútuo julgamento que daí resulta.⁸

A apologia de Kierkegaard à caridade (i.e., ao amor desinteressado) é, sem dúvida, um dos pontos mais importantes no que toca à discussão sobre as relações interpessoais neste autor. Louise Keeley, em *Subjectivity and World in 'Works of Love'* (*Subjetividade e mundo n'As Obras do Amor*), defende a ideia de que o amor desinteressado deve servir de fundamento para qualquer relação social que se queira verdadeiramente edificante. Segundo a autora, Kierkegaard deixa claro nesta obra que o amor desinteressado ou, se se quiser, o amor ao próximo é a marca da eternidade nos assuntos temporais e, além disso, é o que revela a igualdade essencial entre as pessoas. O amor ao próximo não tem preferências, mas ama a todos igualmente. As relações sociais mundanas seriam, então, devidamente justificadas à medida que tomassem este tipo de amor como modelo. Assim, o que Keeley pretende mostrar é que amar ao próximo desinteressadamente é condição indispensável para a formação de uma comunidade. “Daí – diz a autora – o mundo e a comunidade não estarem perdidos em *As obras do amor*, mas sim sujeitos à renovação através daquele amor”.⁹ Tudo muito bem até aqui.

O que ela, porém, não deixa claro é o seguinte: se o amor do qual Kierkegaard nos fala é de fato totalmente desinteressado e contrário aos apetites e à inclinação natural, então qual exatamente seria o móbil a partir do qual ele chega a existir? Quer dizer, de que maneira o objeto amado consegue atrair para si o amor do amante? Como é possível que um amor assim, à primeira vista tão impassível, seja propriamente amor (ou pelo menos aquilo que normalmente entendemos por amor)? Por outro lado, o próprio Kierkegaard chega a se referir

⁸ OA, p.137.

⁹ KEELEY, 1992, p.106. In: CONNELL; EVANS (Org.).

ao amor cristão como uma *paixão do sentimento*, embora insista na proximidade dessa paixão com a lei, caracterizando-o portanto como algo que não está restrito à esfera sentimental e, nessa medida, como algo mais complexo do que um fenômeno estritamente emocional ou psicológico. “Pois decerto o amor provém do coração,” diz Kierkegaard, “mas não esqueçamos demasiado rápido este aspecto eterno, que o amor reforça o coração”.¹⁰ E de modo ainda mais contundente:

O amor é uma paixão do sentimento, mas neste sentimento o homem, contudo, em primeiro lugar, antes mesmo de se relacionar com o objeto do amor, deve relacionar-se com Deus, e com isso aprender a exigência, de que o amor seja o pleno cumprimento da lei.¹¹

Escrever uma tese sobre Kierkegaard e ao mesmo tempo afirmar que uma espécie de laço afetivo ou patético é responsável por unir os indivíduos pode causar, na melhor das hipóteses, certa estranheza no leitor e, na pior, desconfiança. Tal afirmação não geraria nenhum estranhamento caso pensássemos exclusivamente nas relações eróticas e amistosas em que geralmente os grupos se baseiam. A questão é que Kierkegaard, em *As Obras do Amor*, faz uma distinção entre o amor natural (*Elskov*) e o amor cristão (*Kjerlighed*). Enquanto aquele primeiro tipo de amor é a expressão das nossas inclinações naturais e dos nossos interesses, este último se funda numa obrigação, num dever e, portanto, não deve a sua existência às nossas emoções e sentimentos. De acordo com o nosso filósofo, é através do amor cristão que o outro, aquele de quem mantemos distância e por quem não nutrimos qualquer afeto especial, aquele que é o “objeto menos digno de amor”,¹² se revela como o nosso próximo. O próximo (*Næste*) não é nem o nosso amante nem o nosso amigo – pelo menos não necessariamente – e mesmo assim o cristão deve amá-lo: mais zelosamente que o amigo em relação àquele a quem considera o seu irmão e mais ardentemente que o amante em relação ao objeto amado. A comunidade (*Menighed*) certamente não exclui nem o amor erótico nem a amizade, porém subordina ambos ao amor ao próximo. Mas se este amor é expresso por meio de uma obrigação (*tu deves*), como é

¹⁰ OA, p.27.

¹¹ OA, p.136.

¹² Cf. OA, p.136.

possível que seja ao mesmo tempo patético, isto é, relacionado a um páthos existencial e, conseqüentemente, a certas tonalidades afetivas?

3.1. Principais concepções do conceito de páthos na tradição

Como sabemos, páthos é um termo grego tradicionalmente traduzido como “paixão”. Os seus usos originais foram registrados por dramaturgos, filósofos e historiadores da Grécia Antiga. Dentre os seus principais significados constam: 1) aquilo que acontece a uma pessoa ou coisa; 2) experiência, boa ou má, pela qual se passou; 3) emoção ou sensação (de dor ou de prazer); 4) condição ou estado no qual algo ou alguém se encontra; 5) acontecimentos que geram mudanças num ente; 6) qualidades ou propriedades da substância.¹³ Enquanto a maioria desses usos parece ser mais corrente, o último é mais técnico. Este é o caso, por exemplo, da definição aristotélica, que eleva o sentido trivial de páthos a uma noção filosófica. Pode-se dizer que Aristóteles foi um dos primeiros pensadores a dar mais visibilidade a este conceito. Incluiu a paixão como uma das categorias do ser e a definiu como uma *afecção* que modifica o ente.¹⁴

3.1.1. Paixão como perturbação da alma

Um pouco mais tarde os estoicos entenderam as paixões como uma espécie de *perturbação* da alma – as quais, por conta desse seu efeito negativo, deveriam ser evitadas. Já não se tratava apenas de uma alteração material da substância sensível, mas sobretudo uma alteração da vida psíquica do sujeito afetado. Essa perturbação seria o resultado de um desequilíbrio da economia psíquica causado por emoções que se instalam e se apoderam de nós. Tais emoções teriam uma origem exterior ao nosso corpo e se formariam a partir do contato deste com algum objeto capaz de excitar os sentidos e imprimir uma sensação intensa ou

¹³ As definições foram retiradas do LSJ (Liddell, Scott & Jones) *Greek-English Lexicon*, versão *online* disponível através do *Perseus Project*, biblioteca digital da Universidade Tufts, Massachusetts. A ideia de recorrer à lexicografia grega a fim de traçar os principais sentidos de “páthos” (e não só os necessariamente filosóficos) foi tomada de empréstimo do impecável artigo de João Batista Costa e Silva ORC que, apesar de não fazer referência à fonte da qual recolhe e a partir da qual compila as definições de páthos, muito provavelmente se valeu de alguma versão do mesmo dicionário aqui citado (cf. COSTA E SILVA, 2011, pp.234-235).

¹⁴ São dez categorias ao todo: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, posse, ação e paixão. A paixão se opõe à ação, pois enquanto esta última produz a mudança, aquela a sofre. Por isso podemos dizer que a ação de cortar produz a paixão de ser cortado (cf. FERRATER MORA, 2000, verbete *Categoria*).

duradoura na alma. O homem sábio é, entretanto, aquele que alcança um estado de imperturbabilidade (*ataraxia*) graças à razão, uma vez que só esta última teria o poder de libertar a alma das paixões.¹⁵

Neste ponto já é possível começar a notar a distinção entre aquilo que poderíamos chamar de faculdades espirituais (intelectivas), de um lado, e de faculdades sensíveis, do outro. Enquanto as faculdades espirituais se organizam em torno da razão, as faculdades sensíveis estão subordinadas aos dados da experiência. Ora, toda paixão é necessariamente fruto de uma experiência – e por paixão podemos compreender não só as emoções que advêm da experiência, mas tudo aquilo que lhes é correlato ou por meio do qual elas são capazes de nos afetar. Desse modo, estamos autorizados a opor a razão não apenas às emoções propriamente ditas, mas igualmente à sensibilidade de um modo geral. Este embate entre o inteligível e o sensível é tão antigo quanto a própria história da filosofia e sabemos muito bem qual lado prevaleceu. Toda uma tradição intelectualista vai continuar pendendo ou para o vitupério das paixões (assim como os estoicos) ou para a concepção de que elas, as paixões, não são necessariamente más, desde que mantidas sob o controle da razão. Essa última posição é a que, por exemplo, predominou no período escolástico.¹⁶

¹⁵ Kierkegaard, no princípio, respeitava a visão de vida estoica por entender que ela enfatizava, assim como o cristianismo, a subjetividade do indivíduo – embora a visão de vida cristã fosse, na sua opinião, superior a qualquer outra visão de vida humanamente constituída, inclusive a estoica. Porém, mais tarde, Kierkegaard rejeitará o estoicismo e isso por duas razões principais: 1) a sua apologia do suicídio, a qual Kierkegaard interpreta como egoísta e orgulhosa na medida em que não serve a uma causa maior ou a um *telos* superior, mas tão-somente aos próprios interesses do suicida e 2) a sua reprimenda das paixões, as quais eram, para Kierkegaard, inseparáveis da existência e, por conseguinte, de suma importância no que se refere ao processo de devir. “O que eu desejo num homem – diz Kierkegaard – é aquilo que o estoico usa num mau sentido: *eukataphoria eis pathos* [disposição para a paixão]” (Pap. IV A 44; cf. também a nota dos Hong sobre o estoicismo: JP, vol.4, p.708). A superioridade da visão de vida cristã em relação à estoica pode ser defendida com base no fato de que enquanto esta última se esforça para eliminar certas paixões tipicamente humanas, a primeira apenas as relativiza. O cristão subordina todas as outras paixões àquelas virtudes que ele considera como norteadores da condição humana: a fê, a esperança e, acima de tudo, o amor (cf. LILLEGARD, 2002, p.269). Já Kant, no seu *Ensaio sobre as doenças da cabeça* (1764), afirma que o apático é no fundo um imbecil cuja indiferença, contudo, faz com que passe por sábio aos olhos dos demais (cf. KANT, 2010, p.215).

¹⁶ Cf. FERRATER MORA, 2000, verbete *Paixão*.

3.1.2. Paixão segundo São Tomás¹⁷

São Tomás de Aquino advogou a tese de que as paixões derivam do nosso apetite sensitivo. Para o Doutor Angélico, a nossa alma encerra certas potências ou faculdades que a permitem operar sobre o nosso corpo; uma dessas potências é a *sensualitas* ou apetite sensitivo.¹⁸ São Tomás classifica o apetite sensitivo como um apetite inferior (*appetitus inferior*), porque está condicionado aos nossos sentidos e, como tal, é um dos apetites que possuímos em comum com os seres irracionais.¹⁹

¹⁷ Kierkegaard se refere a São Tomás como “o maior pensador da Idade Média” (cf. Pap. X4 A 369 n.d., 1851/SKS 24,395). Segundo pesquisa na versão eletrônica dos SKS, Kierkegaard faz um total de 6 referências seja ao nome de São Tomás seja ao termo “tomista”. Além do já mencionado epíteto, entre 1830-1831 Kierkegaard toma algumas notas acerca de uma obra intitulada *Udsigt over den Lutherske Reformation (Panorama da reforma luterana, 1818)*, escrita por um destacado teólogo norueguês: Stener Johannes Stenersen (1789-1835). Nosso filósofo então se detém rapidamente na comparação que o autor faz entre as questões teológicas levantadas por Alberto Magno (ca. 1206-1280) e por Tomás de Aquino, dando a impressão de que aquelas soariam simplesmente ridículas quando confrontadas com as do seu pupilo (cf. SKS 27,27/Papir 2:1). Em 1838 Kierkegaard faz uma espécie de resumo parcial da *Encyklopaedie der theologischen Wissenschaften (Enciclopédia das ciências teológicas, 1831, Karl Rosenkranz [1805-1879])* selecionando alguns trechos dessa obra. Em um deles o tomismo e o scotismo (proveniente da doutrina do teólogo e filósofo Duns Scotus [1266-1308]) são reconhecidos como um dos momentos basilares da história dogmática da Igreja (cf. SKS 18,350/Journalen KK:4). Durante o semestre letivo de 1839-1840, quando ainda cursava as aulas de Dogmática do professor H.N. Clausen (1793-1877) em Copenhague, Kierkegaard tomou uma breve nota sobre a concepção antropológica tomista a respeito da perfeição original do homem (cf. SKS 19,81/Notesbog 1:9). (Sobre a relação de K. com Clausen, cf. WATKIN, 2001, verbete *Clausen* e a nota dos Hong em JP, vol.1, p.499.) No período entre 1841-1842 Kierkegaard faz algumas anotações acerca do pensamento de Schelling sobre a relação entre essência e existência e, ao traçar o percurso histórico da questão, remete-se à prova ontológica e à sua respectiva recusa por parte de São Tomás e dos tomistas, os quais adotaram em seu lugar a prova cosmológica da existência de Deus (cf. SKS 19,331/Notesbog 11:20 e respectivo comentário do trecho “*det ontologiske Beviis, ... og Thomisterne*”). Por fim, Kierkegaard se refere ao santo numa carta de 15 de dezembro de 1841 ao seu professor F.C. Sibbern (1785-1872) na qual relata as suas impressões sobre as aulas que está frequentando na Universidade de Berlim. Ao comentar sobre como K.F. Werder (1806-1893), professor de Lógica e Metafísica, demonstra um entusiasmo ímpar com relação à filosofia hegeliana, Kierkegaard compara (não sem ironia) a importância que Hegel tem para Werder com a que São Tomás teria tido para todo o pensamento escolástico e medieval (cf. SKS 28,269/Breve 162).

¹⁸ S. Tomás relaciona ao todo três faculdades que correspondem cada uma a um tipo de alma: as faculdades vegetativas, as faculdades sensitivas e as faculdades intelectivas as quais correspondem, respectivamente, à alma vegetativa, à alma sensitiva e à alma intelectual. Cada uma dessas faculdades é composta por potências que possuem características específicas. Nas faculdades vegetativas encontramos: a potência nutritiva, a potência aumentativa e a potência geradora. Nas faculdades sensitivas: as potências cognoscitivas (sentidos externos e internos) e as potências apetitivas (apetite concupiscível e apetite irascível). Nas faculdades intelectivas temos: as potências intelectivas (intelecto agente e intelecto possível) e o apetite intelectual (vontade) (cf. COSTA E SILVA, 2010, p.224ss).

¹⁹ A *voluntas* é, em comparação com a *sensualitas*, o *appetitus superior*. Tal superioridade se deve ao fato de a vontade ser um apetite intelectual, portanto exclusivo dos seres racionais. À parte disso, além dos apetites sensitivos, o outro apetite que é compartilhado por todos os entes (racionais ou irracionais) é o assim chamado apetite natural (*appetitus naturalis*) (cf. COSTA E SILVA, 2010, pp.228-229).

Apetite é uma inclinação, um desejo que se volta a algum objeto ou fim específico. Com relação ao apetite sensitivo, aquilo que se deseja é um bem que seja agradável ou útil para os sentidos ou, de igual modo, um bem que é apreendido pelos sentidos como sendo útil ou agradável tanto para o nosso corpo quanto para a nossa alma.²⁰ Trata-se sempre, no caso do apetite sensitivo, de um bem particular, concreto, material (e não, por exemplo, de uma ideia ou de qualquer ente de razão).

De acordo com o santo, as paixões nada mais são do que os movimentos produzidos pelo apetite sensitivo em busca da realização ou apreensão de um determinado bem ou, de maneira inversa, os movimentos de aversão e fuga que o apetite sensitivo produz diante de um mal – em ambos os casos, contudo, tanto no movimento de atração quanto no de repulsa, as paixões são acompanhadas por uma mudança de ordem física (corporal) e mental (psicológica).²¹ As paixões são, portanto, atos das potências apetitivas inferiores, nomeadamente, o apetite concupiscível e o apetite irascível.²² Consideradas em si mesmas, as paixões não são nem boas nem más.

²⁰ Alma e corpo formam uma unidade, de tal modo que aquilo que afeta os nossos órgãos sensoriais (através dos quais o apetite sensitivo opera) também afeta, embora apenas por acidente, a nossa alma. Sendo assim, por causa dessa sua composição com o corpo, a alma tem a capacidade de apreender não somente a espécie (ou natureza) dos entes de razão, mas também a dos entes reais através justamente dos órgãos sensoriais do corpo (cf. COSTA E SILVA, 2010, p.227).

²¹ Porém no seu sentido mais ordinário as paixões são, para S. Tomás, uma *alteração psicossomática* caracterizada pela recepção de um mal – o que, todavia, não exclui outros sentidos possíveis como, por exemplo, a alteração psicossomática provocada pela recepção de um bem, o qual é, aliás, o seu sentido mais próprio. Costa e Silva (2011) lista quatro sentidos análogos de paixão em S. Tomás: um sentido ontológico, dois sentidos lógicos e o já referido sentido psicológico que, além de designar o sentido mais adequado para as paixões, é o que particularmente nos interessa neste trabalho.

²² S. Tomás descreve onze tipos diferentes de paixões. Classifica-as de acordo com a sua intensidade e objeto. Quanto ao objeto, podemos falar de um bem e de um mal, isto é, de um objeto que a faculdade cogitativa reconhece ou como bom (útil, agradável, belo etc.) ou como mau (nocivo, desprezível, feio etc.). Ainda em relação ao objeto, é possível distinguir entre um bem ou mal presentes (atuais) e um bem ou mal ausentes (potenciais). Quanto à intensidade, temos o apetite concupiscível (que se dirige a um bem fácil e agradável de ser alcançado) e o apetite irascível (que se volta a um bem cuja obtenção é mais difícil e árdua) (cf. COSTA E SILVA, 2010, p.225). Quando o apetite concupiscível se volta ao bem, três espécies de paixões são geradas: o amor, o desejo e a alegria; e quando se relaciona com o mal: o ódio, a aversão e a tristeza. O desejo e a aversão (ou fuga) se referem a um objeto virtual; todos os demais, a um objeto atual. Por seu turno, quando o apetite irascível se relaciona com o bem, produz as seguintes paixões: a esperança e o desespero; e quando se relaciona com o mal: a audácia, o temor e a ira. Todas essas paixões concernem a objetos ausentes, distinguindo-se uns dos outros pela possibilidade de serem alcançados ou superados. Enquanto a esperança se dirige a um bem que considera como possível, o desespero o encara como uma impossibilidade. Por sua vez, enquanto a audácia enxerga o mal vindouro como superável, o temor sucumbe diante da sua mera possibilidade. Já a ira parece uma espécie de paixão de transição porque se situa entre um mal presente (que gera tristeza) e um bem futuro (a esperança ou o desejo de reparação do mal sofrido) (cf. COSTA E SILVA, 2011, p.247).

No entanto, tão logo elas venham a se relacionar com a vontade, estarão sujeitas a um julgamento moral. São Tomás afirma que a vontade é, vale lembrar, um apetite intelectual e, por conseguinte, superior, de modo que vir a se relacionar com ela significa igualmente relacionar-se com a própria razão. Segundo o santo, as paixões devem se submeter à *voluntas*, que será responsável por ordená-las apropriadamente a fim de que possam conduzir o homem à bem-aventurança ou, se se quiser, ao seu *telos* (que é a apreensão não mais de um bem particular, senão universal e absoluto, qual seja, Deus).²³ Todas as paixões que correrem à margem da vontade e da razão resultarão, ao contrário, prejudiciais ao homem, despertando nele um estado de tristeza, desespero e temor em lugar de conduzi-lo àquela alegria que só a união com o objeto amado (que, por isso mesmo, é tão desejado e esperado) pode proporcionar. Quanto maior for o bem conquistado tanto maior será a alegria daquele que o conquista – e a vontade não faz outra coisa do que apontar na direção do bem mais alto de todos.

É importante notar que S. Tomás não admitia a ideia de que se pudesse desejar o mal por si mesmo, mas apenas na medida em que serve de compensação para um bem que por algum motivo foi negado ou retirado. Desejamos o mal só porque ele pode acarretar, indiretamente, um bem – este, sim, sendo o verdadeiro objeto da nossa intenção. Além do mais, segundo o Doutor Angélico, as paixões que se referem ao mal são sempre secundárias, pois supõem a existência do bem (em relação ao qual são apenas desvios); consequentemente, todas as paixões nascem primeiramente por amor ao bem e são movidas por uma real disposição de se unir a ele (cf. COSTA E SILVA, 2011, p.246).

²³ Cf. COSTA E SILVA, 2010, p.229.

3.1.3. Paixão segundo Descartes²⁴

Descartes foi um dos pensadores que deu continuidade a essa abordagem intelectualista das paixões. Tratou deste assunto na sua obra intitulada *As paixões da alma* (1649), último livro escrito pelo filósofo e que havia sido originalmente elaborado como uma resposta às indagações da Princesa Elisabeth da Boêmia sobre as relações entre a alma e o corpo.²⁵

Alinhado à tradição aristotélica neste ponto, Descartes mantém a paixão como uma categoria oposta à ação. Enquanto esta última se caracteriza por ser um ato livremente engendrado pela própria vontade da substância pensante, aquela é descrita como uma percepção que acomete a alma.²⁶ Esta percepção pode ter duas origens: interna e externa. As percepções internas têm como agente a própria alma, responsável ela mesma por produzir certas representações intelectuais que a afetarão de volta – embora esta seja uma definição menos forte ou usual de paixão. Já as percepções externas são originadas fora da alma por meio da participação ativa dos órgãos sensoriais e do sistema fisiológico – sendo este, agora sim, o sentido mais próprio das paixões. Descartes identifica estas percepções como *sentimentos* ou *emoções* que o corpo acaba infligindo à alma.

²⁴ Os Hong indicam que Kierkegaard nutria um grande respeito por Descartes, embora o criticasse por enfatizar o pensamento em lugar da vontade (cf. JP, vol.1, p.524; Pap. IV C 11). Também critica o mau uso que a modernidade fez do *cogito* cartesiano, isto é, do princípio filosófico que postulava a dúvida metódica como meio de se chegar à verdade. Kierkegaard acusava os pensadores de, por um lado, se deterem na dúvida e, por outro, de terem a desfaçatez de afirmar que já duvidaram de tudo, sem ao menos terem tido uma real disposição de espírito para empreenderem tal tarefa. Estes últimos são aqueles que fingem passar rapidamente em revista as suas crenças a fim de que possam, com igual celeridade, construir o seu próprio sistema filosófico – este, sim, imune à dúvida. Em contraste com São Tomás e Hume (veremos mais adiante) que quase não aparecem nos escritos do nosso filósofo – e, quando o fazem, aparecem apenas em notas mais ou menos marginais dos seus diários e cadernos de anotações –, Descartes surge em obras capitais como *Temor e tremor* (cf. SKS 4,101-102), *Migalhas filosóficas* (cf. SKS 4,282), *O conceito de angústia* (cf. SKS 4,445), *Pós-escrito* (cf. SKS 7,305), mas também em outras menos badaladas como *Prefácios* (cf. SKS 4,506), *O livro sobre Adler* (cf. SKS 15,142), *É preciso duvidar de tudo* (cf. SKS 15,29; 15,33) – esta última sendo, a propósito, o relato biográfico da tentativa de Johannes Climacus (um dos heterônimos de Kierkegaard) de implementar a dúvida radical como ponto de partida da sua especulação filosófica. Além disso, há as referências indiretas, como quando Kierkegaard aborda o argumento do *cogito* em obras como *Pós-escrito* (cf. SKS 7,288) e *A doença para a morte* (cf. SKS 11,206). Por fim, o nome Cartesius (tal como Kierkegaard o preserva do latim) aparece num total de 19 entradas diferentes ao longo dos seus diários e cadernos de anotações, excluindo-se, para os efeitos desta contagem, a repetição do nome numa mesma entrada.

²⁵ Cf. COTTINGHAM, 1995, verbete *Paixões da alma*. Para detalhes biográficos sobre o tipo de relacionamento que Descartes mantinha com a Princesa Elisabeth, ver ACZEL, 2007, cap.16.

²⁶ Cf. COTTINGHAM, 1995, verbete *Paixões*.

Segundo o filósofo, a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza são as paixões mais básicas (ou primitivas), das quais todas as outras surgem por combinação ou variação. Qualquer alteração ou desequilíbrio dos nossos processos fisiológicos não é, rigorosamente falando, de nossa responsabilidade, uma vez que tal transformação é uma reação natural do nosso corpo provocada, por sua vez, pelo contato com determinados objetos. O que, de fato, está sob nosso controle é a maneira como agimos em face da paixão suscitada por esse estímulo corporal.

Para Descartes, o bem agir e, portanto, a moralidade consiste em fazer com que as paixões sejam orientadas pela razão, que se encarregará de controlá-las e de não permitir que se excedam ou que venham a ser prejudiciais ao próprio sujeito, mas que, ao contrário, o beneficiem. Consequentemente, não é o caso de a *res cogitans* (a alma) se esforçar para ignorar solenemente as demandas e os influxos da *res extensa* (o corpo) e mesmo querer aniquilar as paixões que daí derivam; ao invés disso, deve servir-se delas, ajustá-las às suas próprias necessidades e transformá-las por fim em virtudes.²⁷

Em suma, cabe à razão compreender os mecanismos por meio dos quais o corpo atua sobre a alma a fim de que possa, na medida do possível e por intervenção da vontade,²⁸ alterar certas conexões existentes entres os dois

²⁷ Pascal era da mesma opinião. Diz, em uma passagem dos seus *Pensamentos*, que “As paixões assim dominadas são virtudes” e que “É preciso servirmo-nos delas como de escravos, e, deixando-lhes seu alimento, impedir que a alma delas se nutra; pois, quando as paixões são as senhoras são vícios, e então dão à alma seu alimento, e a alma com elas se nutre e se envenena” (PASCAL, 1979, p.159, aforismo 502). Ser o senhor das próprias paixões – de todas elas, tanto das agradáveis quanto das desagradáveis – não significa eliminá-las, e sim administrá-las com sabedoria. Norman Lillegard (2002), ao discorrer sobre a noção aristotélica de sabedoria (*phronesis*), apresenta-a como sendo a responsável por aplicar corretamente as virtudes e regulá-las. Contudo a sabedoria seria, ela mesma, uma virtude sem qualquer conteúdo específico a partir do qual um conjunto de regras práticas poderia ser extraído. Ela consistiria muito mais num tipo de causa eficiente que coordena as outras virtudes do que um conjunto definido de práticas. O sábio é aquele que, sabendo julgar as circunstâncias e a relevância de cada relação ou objeto ali presentes, aplicará corretamente as virtudes de acordo com a situação na qual se encontra – e como as situações são variáveis é impossível estabelecer de antemão, como numa receita, a ordem e a urgência de cada virtude a ser aplicada no momento. Por isso, tornar-se sábio exige prática constante e disposição para seguir os mesmos passos daqueles que são modelos de virtude e sabedoria – os quais, embora não sejam capazes de conceitualizar a sabedoria, *mostram* o que é agir de maneira sábia nas situações concretas da vida. Segundo Lillegard, ser sábio é treinar a percepção para reconhecer aquilo que, em cada situação, é realmente importante para se conseguir o melhor tipo de vida possível e, o mais importante, agir de acordo com esta percepção (cf. LILLEGARD, 2002, pp.264-265). O sábio é aquele que concilia as suas percepções com o seu intelecto e a sua vontade – a qual, por sua vez, impulsiona a ação.

²⁸ Segundo Descartes, a vontade não se restringe ao intelecto, gozando portanto de um alcance mais abrangente. Esta abrangência superior é o que, por exemplo, explicaria a possibilidade do erro, uma vez que a vontade se permite ajuizar percepções que não são

(produzindo, dessa forma, outros tipos de paixões que não as habituais ou previamente condicionadas) e articular meios de reverter a favor do sujeito pensante os efeitos psicofísicos desta relação (que são as paixões propriamente ditas).²⁹

3.1.4. Paixão segundo Hume³⁰

Hume se situa na contramão de toda esta tradição intelectualista tão bem representada por São Tomás e Descartes.³¹ É no Livro II do *Tratado da natureza humana* (1739) que Hume discorre pela primeira vez sobre as paixões.³² Mais tarde, em 1757, o filósofo retoma o assunto na sua *Dissertação sobre as paixões*, reutilizando em grande parte o material já exposto no Livro II do *Tratado*.³³ Na Seção V da sua *Dissertação*, Hume introduz a questão de como a razão, as

suficientemente claras nem distintas para o intelecto. O erro é, por conseguinte, uma condição volitiva, e não intelectual. Para se evitar o erro bastaria, então, que se suspendesse circunstancialmente o juízo ou, dito de outra forma, que se limitasse a vontade dentro daquilo que o intelecto é capaz de conceber de maneira clara e distinta. Quando tal concepção ocorre, a vontade é impelida a aquiescer com aquilo que lhe é apresentado pelo intelecto, não por causa de uma força externa qualquer, mas *motu proprio*, isto é, por iniciativa própria. Porém, como é livre, a vontade pode resistir a esse apelo da clareza e da distinção e optar pelo erro (cf. COTTINGHAM, 1995, verbetes *Erro*; *Juízo*; *Livre-Arbitrio*).

²⁹ Cf. COTTINGHAM, 1995, verbete *Moralidade*.

³⁰ Kierkegaard se refere nominalmente a Hume por duas vezes nos seus diários (*Papirer*) – nas entradas de 10 e 12 de setembro de 1836 (cf. Pap. I A 100; I A 237/SKS 17, 32; 27, 149) – e três vezes nos seus cadernos de anotações de classe (*Notesbøger*) (cf. Notesbog 4:7; 4:8; 11:17/SKS 19, 132; 19, 325). De acordo com Jyrki Kivelä, Kierkegaard não teria tido contato com as obras de Hume, conhecendo as suas ideias apenas indiretamente graças às aulas que frequentou tanto do teólogo e futuro bispo da Igreja Luterana Dinamarquesa, Hans Lassen Martensen (1808-1884), quanto, mais tarde na Universidade de Berlim, do já renomado filósofo alemão Friedrich Schelling (1775-1854). As fontes principais teriam sido, porém, as obras de F.H. Jacobi (1743-1819) e J.G. Hamann (1730-1788). Este último era um profundo admirador de Hume, especialmente por causa do seu ataque ao racionalismo e do papel de destaque que o escocês dava à crença na constituição do entendimento humano. Por outro lado, este mesmo Hume era algo hostil às crenças de cunho religioso e, nomeadamente, ao cristianismo. Sendo um cristão de tendências místicas, Hamann naturalmente não concordava com a crítica humeana ao cristianismo e, procurando reverter tal crítica a seu favor, afirmava que o fato de as crenças religiosas serem pouco prováveis e mesmo contrárias às nossas expectativas ordinárias não testemunhava contra elas, mas ao contrário as corroborava. Hamann e, por meio deste, Hume teriam tido portanto uma influência decisiva no pensamento de Kierkegaard no que concerne a questões fundamentais para o nosso autor, a saber, o estatuto filosófico e teológico do cristianismo e da fé, os quais ele relacionava à categoria do absurdo e, por conseguinte, situava fora do espectro estritamente racional da experiência humana. (Cf. KIVELÄ, 2013, pp.28-51.)

³¹ Cf. FERRATER MORA, 2000, verbete *Paixão*.

³² Nos Livros I e III os objetos de estudo são, respectivamente, o entendimento e a moral.

³³ A *Dissertação sobre as paixões* foi publicada num volume que reunia mais três ensaios e que, por isso mesmo, recebeu o nome de *Quatro dissertações*. Os outros títulos que se encontram neste volume são: *História natural da religião*, *Da tragédia* e *Do padrão do gosto* (cf. CONTE, 2011, p.367).

paixões e a vontade se relacionam entre si. Mas antes de abordarmos esta relação, algumas definições preliminares são necessárias.

Segundo o filósofo, os objetos podem ser classificados como bons ou maus de acordo com o tipo de sensação que eles produzem sobre nós ou, de maneira mais específica, sobre a nossa mente. Aqueles que produzirem uma sensação agradável serão bons; aqueles que, inversamente, produzirem uma sensação desagradável serão maus. Estas sensações agradáveis ou desagradáveis despertarão, por sua vez, certos afetos ou paixões.³⁴

De acordo com Hume, as paixões tanto podem ser calmas quanto violentas. As paixões calmas são aquelas que não provocam uma grande comoção na mente de quem as sofre, isto porque as emoções que as acompanham são sempre muito sutis e de difícil percepção e, por isso mesmo, costuma-se dizer que este tipo de paixão é razoável em comparação com aquelas formas mais arrebatadoras – a propósito, tão razoável que acaba sendo confundida com a própria razão, como se se tratasse de uma operação racional em vez de passional.³⁵ Por outro lado, as paixões violentas são acompanhadas por sentimentos fortes, cuja manifestação psicossomática é evidente ou, ao menos, difícil de ser dissimulada. Ambas as paixões, contudo, influenciam diretamente a vontade e atuam como o princípio da ação do sujeito.³⁶

Para Hume, a vontade só pode ser excitada por uma paixão, jamais pela razão: esta é incapaz de ser um móbil para a vontade e, por conseguinte, de se apresentar como um princípio da ação. De acordo com o filósofo escocês, a razão

³⁴ Hume faz uma distinção entre paixões simples e paixões complexas. Na primeira categoria se encontram a alegria e a tristeza, a esperança e o medo, o desejo e a aversão. Já as paixões complexas são aquelas em que é necessário discernir a causa da paixão do seu objeto, isto é, averiguar quais qualidades ou circunstâncias despertam determinada emoção (a sua causa) e a que a mente volta a sua atenção e em que se fixa quando tal emoção é despertada (o seu objeto) (cf. HUME, 2011, Seção II). Dentre as paixões complexas listadas por Hume estão: o orgulho e a humildade, o amor e o ódio, a compaixão e a inveja, o respeito e o desprezo.

³⁵ De acordo com Hume, há duas espécies de paixões calmas. A primeira espécie é formada por certos instintos naturais como o amor à vida, a ternura em relação às crianças, a benevolência e o ressentimento; a segunda, pela tendência geral que faz com que o bem seja um objeto de inclinação e o mal um objeto de aversão – sempre e quando tais objetos forem considerados enquanto tais (cf. HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção III).

³⁶ Embora Hume afirme que é mais fácil e eficiente instigar uma pessoa à ação ao estimular nela as paixões violentas, observa também que as paixões calmas, isto é, aquelas que já se encontram em estado de repouso na mente, são normalmente as responsáveis pelo comportamento habitual do sujeito. Além disso, apesar de mais forte, a paixão violenta não necessariamente prevalece sobre a paixão mais calma, uma vez que vários fatores acabam influenciando nessa disputa, como o temperamento do próprio sujeito e o contexto em que a paixão surge (cf. HUME, 2011, Seção V; Idem, 2014, Livro II, Parte III, Seção IV).

e a vontade se encontram em planos completamente diferentes: a primeira se volta ao mundo das ideias e das relações abstratas, ao passo que a segunda se situa na realidade concreta, sendo a faculdade por meio da qual as paixões se convertem em ações.³⁷ Apenas indiretamente a razão poderia acionar um ato voluntário, caso o seu objeto também viesse a se tornar a causa de uma paixão qualquer. Do contrário, a razão permanecerá completamente inoperante com relação às esferas volitiva e emocional. Aliás, completamente inoperante não, pois Hume lhe sugere uma função: “A razão é e deve ser apenas a escrava das paixões, e jamais pode pretender nenhuma outra ocupação do que servi-las e obedecê-las”.³⁸

3.1.5. Balanço sobre as paixões

De categoria ontológica em Aristóteles, a paixão passa a ser encarada como uma perturbação da alma pelos estoicos. São Tomás herda destes últimos a ênfase na paixão como fenômeno psicofísico, porém, ao contrário deles, não a julga como sendo algo intrinsecamente indesejável ou ruim.

Vimos que para o Doutor Angélico as paixões só podem ser objeto de juízo, isto é, só podem ser consideradas boas ou más quando relacionadas com a vontade que, a propósito, é uma faculdade racional (um apetite intelectual). A bem-aventurança do homem consiste justamente em, fazendo um bom uso da vontade, domesticar as paixões – em outras palavras, sujeitá-las à razão.

Apesar da sua suspeita com relação à tradição, Descartes também acreditava que as paixões deviam ser orientadas pela razão, pois somente assim o homem poderia chegar a colher o fruto maduro e talvez mesmo o mais saboroso de um dos galhos da árvore do conhecimento: o galho da moral, cujo fruto é a felicidade.³⁹ Para Descartes, porém, a vontade não se identifica plenamente com o

³⁷ De maneira parecida, Hume diz que, a rigor, é errado falar de uma oposição entre razão e paixões, uma vez que se trata de duas faculdades totalmente distintas. É apenas por um vício de linguagem ou por uma má compreensão dos fatos que se pode afirmar que certas paixões são em si mesmas irracionais ou despropositadas. Somente quando tais paixões são enquadradas num falso juízo do entendimento ou quando este falha ao calcular os meios necessários para se atingir determinado fim buscado pela paixão é que se está permitido falar de uma suposta irracionalidade da paixão, mas ainda assim com ressalvas, já que o erro (ou o despropósito ou a irracionalidade, como se queira) não está na paixão propriamente dita e sim no julgamento precipitado e equivocado que se faz dela (cf. HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção III).

³⁸ HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção III. Note-se como esta sentença é uma completa inversão do pensamento de Pascal que vimos mais acima.

³⁹ Como sabemos, na sua descrição da árvore do conhecimento (ou da sabedoria), Descartes identifica as raízes com a metafísica, o tronco com a física e os galhos com a medicina, a mecânica

intelecto nem se reduz a ele, podendo, muito pelo contrário, alargar-se para além dos seus domínios, ainda que o ideal seja sempre mantê-la dentro deles.

Hume, por sua vez, discorda de ambos os pensadores precedentes (na verdade, de toda a tradição) e alega que a razão não tem o poder de submeter as paixões a si e que carece de qualquer autoridade sobre elas. Segundo este filósofo, é a razão que deve pôr-se a serviço das paixões e não o contrário.

Com relação à vontade, podemos acompanhar uma evolução gradativa: em São Tomás ela coincide inteiramente com a razão; em Descartes se sobrepõe, mas de tal modo que toda sobra deve ser cuidadosamente aparada; em Hume ela se destaca por completo da razão e passa a responder somente às paixões.

Mas e quanto a Kierkegaard? Como e onde situá-lo dentro deste debate?

3.2. Kierkegaard e o páthos

O termo páthos não é de nenhum modo inequívoco na obra de Kierkegaard. As suas características variam de acordo com o seu objeto, assim como com a intensidade e o modo com que se relaciona com este. Daí podermos falar de um páthos estético, de um páthos ético e, finalmente, de um páthos religioso. No entanto, ao examinarmos os múltiplos significados que o nosso filósofo confere a este termo, podemos facilmente traçar um parentesco conceitual entre eles. E todos, *sem exceção*, se referem de uma ou de outra maneira a um estado ou disposição de ânimo. Aliás, os Hong chamam a atenção para o fato de que páthos é etimologicamente equivalente à palavra paixão em dinamarquês: *Lidenskab*.⁴⁰

Ainda de acordo com a explicação do casal, Kierkegaard usa indiscriminadamente *Patos* (páthos) e *Lidenskab* para se referir ao sofrimento causado pelo objeto desejado e, por outro lado, à impossibilidade de se deixar de desejá-lo. A esse respeito, Julia Watkin acrescenta que a raiz de *Lidenskab* é *lide*, que forma justamente o verbo sofrer (*at lide*) e o substantivo sofrimento (*lidelse*).⁴¹ Tanto os Hong quanto Watkin concordam que, particularmente no que toca ao termo paixão, Kierkegaard costuma alternar entre uma acepção negativa e uma positiva. A fê, por exemplo, é louvada como a mais alta paixão, não

e a moral. Esta última, entretanto, é considerada pelo próprio Descartes como o coroamento de todo o seu sistema filosófico (cf. COTTINGHAM, 1995, verbete *Moralidade*; DESCARTES, s.d., p.22).

⁴⁰ Cf. JP, vol.3, p.851, nota dos Hong sobre *Passion*, *Pathos*.

⁴¹ Cf. WATKIN, 2001, verbete *Passion*.

comungando portanto com as nossas paixões mais baixas como, digamos, a inveja e o ressentimento.⁴² De modo geral, a paixão será qualificada como negativa quando estiver a serviço de interesses egoístas ou se caracterizar pela sua imediatez e excessiva espontaneidade e, ao contrário, será qualificada como positiva quando for refletida e estiver a serviço do próximo.⁴³

3.2.1. Entre a existência e a essência

Kierkegaard foi por muito tempo visto como um autor irracionalista. De fato, ele é um pensador que se tornou conhecido por criticar o excesso de reflexão da sua época – especialmente em áreas como a teologia e a filosofia, fortemente influenciadas pelo idealismo então vigente – e por chamar a atenção para o caráter prático ou, se se quiser, ético da existência concreta. Resolutamente avesso aos grandes sistemas filosóficos, Kierkegaard diz que “[...] eticamente a maturidade significa compreender a própria realidade ética como algo infinitamente mais importante do que a interpretação de toda a história universal”.⁴⁴ Há aqui uma referência e uma crítica velada à doutrina hegeliana, que foi, diga-se de passagem, um dos alvos prediletos de Kierkegaard.

Para Hegel, a tarefa da filosofia especulativa é identificar e mediar o desenvolvimento do Espírito Absoluto.⁴⁵ O Espírito Absoluto se manifesta e se desenvolve na História graças a um processo dialético em que este mesmo Espírito, ainda se desconhecendo na sua totalidade, se nega a si mesmo para, no momento seguinte, reconhecer-se e se reconciliar consigo mesmo. Este progresso do Espírito Absoluto em direção a si próprio, isto é, o seu devir, é logicamente necessário – e tal necessidade conceitual acaba se revelando também no devir histórico. Mas como conciliar – e esta era a crítica de Kierkegaard – o devir histórico, que pertence ao domínio da possibilidade e da contingência, com a certeza lógica (e, portanto, abstrata) da necessidade?

Tanto para a metafísica tradicional como para Hegel, a *essência* precede a existência, sendo ontologicamente superior ou tendo mais dignidade ontológica do

⁴² “A fé é a mais alta paixão de todo homem”, alega Johannes de Silentio (cf. TT, p.185), enquanto o seu xará, Johannes Climacus, acrescenta que ela é uma “paixão feliz” (cf. MF, p.70).

⁴³ Cf. WATKIN, 2001, verbete *Passion*.

⁴⁴ PCD, p.391/CUP, p.389/SKS 7, 354. Trad. minha.

⁴⁵ Cf. TUTTLE, 1996, p.18.

que esta última.⁴⁶ A essência é a natureza de alguma coisa, isto é, aquilo que ela é no seu aspecto ou modo de ser puro, inteligível, conceitual e, portanto, necessário – logo, independente do ente concreto e acima de qualquer variação ou imperfeição da realidade empírica. Por outro lado, a *existência* é aquilo que está imediatamente dado no espaço e no tempo e que, por conseguinte, está sujeito ao devir e à contingência. A consequência dessa distinção e, sobretudo, dessa relação hierárquica entre essência e existência é que, de acordo com o sistema hegeliano, a idealidade é mais real do que a atualidade, de tal modo que todas as questões relativas a esta última devem ser necessariamente resolvidas no domínio da abstração e do pensamento – incluindo aí questões fundamentais como a da sua identidade, do seu significado etc.

Porém, contra a filosofia especulativa, Kierkegaard defende a prioridade da existência, uma vez que é a partir dela que tanto as questões envolvendo a realidade concreta quanto as que se relacionam com a essência das coisas podem ser adequadamente tratadas. Aliás, para o homem existente este é o *único* meio de tratá-las: partindo da singularidade da sua existência empírica. A existência não é somente a condição prévia e necessária para se levantar tais questões, como também a única forma de verdadeiramente resolvê-las: não teoreticamente, mas decisiva e apaixonadamente com a própria existência.

3.2.2. O que é a verdade?

A discussão acerca do estatuto da relação entre essência e existência leva inevitavelmente a outra discussão, de igual peso e importância, acerca do estatuto da verdade. De acordo com o sistema hegeliano, a verdade é a identificação entre pensamento e ser.⁴⁷ A história da consciência do Espírito Absoluto que, em movimentos dialéticos, primeiro se estranha para, em seguida, se reconhecer e se reconciliar consigo mesmo, é, hegelianamente falando, a própria história da verdade. A consciência conciliada é justamente aquela consciência que reconheceu a identidade entre pensamento e realidade, isto é, que reconheceu a

⁴⁶ Cf. TUTTLE, 1996, p.20.

⁴⁷ Cf. TUTTLE, 1996, pp.21-22. Não se trata aqui da *adequação* entre uma ideia e um fato particular, mas a própria condição de possibilidade para que tal adequação possa ocorrer. “Pensamento” e “ser” estão entendidos na sua generalidade – ou na sua essência.

identidade essencial de si consigo.⁴⁸ E uma vez que o pensamento equivale à realidade, então a verdade é completamente objetiva – no sentido também de que é universal e necessariamente válida, quer dizer, impessoal.

Já para Kierkegaard, a verdade é *interioridade* ou *subjetividade*. Não uma identificação abstrata entre pensamento e ser, mas *apropriação* – volitiva, passional e particular – de algo incerto. E por que incerto? Porque relativo à existência e, portanto, não lógica nem universalmente necessário. O sentido último da existência, sendo algo atrelado e dependente da própria existência, só pode ser objetivamente incerto. A adesão a esta incerteza objetiva não é mediada pelo intelecto, mas imediatamente realizada pela fé. A verdade é fruto não de uma demonstração racional, mas de uma decisão – que, quando tomada, é responsável pela *transformação* da existência.

3.2.3. Seriedade e interesse

Ora, a história universal é indiferente ao drama da existência; a marcha do Espírito Absoluto não se detém nem se desvia, indo a passos firmes na direção da pura objetividade, pois tudo o que ocorre, ocorre por uma necessidade lógica. Na vida real, entretanto, somos o tempo todo confrontados com possibilidades contingentes e, muitas vezes, irreconciliáveis: algumas se apresentam como simples entretenimento enquanto outras exigem de nós esforço e comprometimento. Não obstante, tanto uma quanto a outra classe de possibilidades nos afetam de algum modo, gerando em nós um *interesse*, um páthos. É este páthos, esse interesse, em suma, é essa paixão que nos move em direção a elas. “Éticamente falando, – explica Kierkegaard – o páthos supremo é o

⁴⁸ A identificação do Espírito Absoluto consigo mesmo equivale à identificação do pensamento com a realidade. Esta identificação passa, entretanto, por alguns estágios ou graus de consciência. A arte, a religião e a filosofia representam tais estágios. A filosofia é o estágio superior, na medida em que é o único capaz de conceber o Absoluto em termos conceituais e de maneira sistemática. (Lembremos que para Hegel a essência, isto é, os atributos conceituais de um ente têm mais valor ou mais realidade do que a sua existência.) A religião, por outro lado, se relaciona com o Absoluto por meio de símbolos e de sentimentos, sendo portanto um grau inferior de consciência. Vale lembrar que Kierkegaard transpõe os estágios hegelianos da consciência para categorias existenciais, as quais se relacionam não mais com o Espírito Absoluto, mas com as experiências e as necessidades reais do indivíduo singular. Daí os estágios ou estádios (conforme tradução corrente) estético, ético e religioso também estarem presentes no nosso autor (cf. TUTTLE, 1996, p.19).

páthos do interesse (o qual se manifesta no fato de que, através da minha ação, transformo a minha existência inteira com relação ao objeto do meu interesse)”.⁴⁹

Se quisermos levar a sério a existência (e a seriedade é a categoria própria do ético), não podemos simplesmente descartar a influência que as nossas emoções, os nossos sentimentos e a nossa vontade exercem sobre nós; do contrário, o sujeito existente seria despojado da sua realidade efetiva e, com isso, acabaria situado num plano puramente abstrato em que a necessidade lógica, por definição, não demonstra interesse ou preferência de qualquer tipo. Mas o páthos é justamente aquilo que impede que o sujeito existente ignore a vida real e que torna possível a transformação da sua existência. É graças a uma decisão apaixonada que o sujeito existente encontra forças para transformar a sua existência, pois “[...] é no preciso instante da paixão que se adquire a intensidade para existir”.⁵⁰

Kierkegaard chega mesmo a falar de uma *metabasis eis allo genos* (transição para outro gênero) promovida pelo páthos.⁵¹ Especificamente, ele se refere aqui à passagem da convicção à ação (como no caso de um homem que se arrisca e sofre por suas crenças), mas também de uma emoção a um ato correspondente (como no caso do amante que não se contenta em somente observar e elogiar o objeto amado). Nesses dois exemplos de *metabasis* assistimos a uma paixão que produz ou se transforma efetivamente numa ação.

3.2.4. Primeira imediatez e segunda imediatez

Contudo o próprio Kierkegaard é cuidadoso ao prevenir quanto aos usos equivocados e aos abusos que alguém poderia porventura cometer ao empregar indistintamente o termo paixão: “Que todo o meu discurso sobre páthos e paixão não seja mal interpretado, vindo a significar que pretendo aprovar toda imediatez incircuncisa, toda paixão não escanhoad”.⁵² Para Kierkegaard, a imediatez está

⁴⁹ PCD, p.393/CUP, p.390/SKS 7, 355. Trad. minha.

⁵⁰ PCD, p.402/CUP, p.399/SKS 7, 363. Trad. minha.

⁵¹ Cf. Pap. X4 A 222 n.d., 1851. Kierkegaard, nos seus estudos lógicos, concorda com Aristóteles sobre o páthos ser aquela qualidade por meio da qual a mudança é possível. Contudo, analisado de um ponto de vista psicológico, parece que o páthos pode ser identificado com a *vontade* ou com alguma *emoção* que impulsiona o sujeito a realizar uma ação ou, em outras palavras, que realiza a transição da possibilidade (imaginada ou pensada) à atualidade (cf. Pap. VIII2 C 1 February, 1847).

⁵² Pap. V A 44 n.d., 1844. Trad. minha.

relacionada a tudo aquilo que no homem é da ordem da sensualidade, dos sentidos e da espontaneidade, isto é, dos instintos que emergem à revelia da consciência e se estabelecem à margem da reflexão.

Imediatez é o estado no qual a experiência que um indivíduo tem da realidade não é mediada por qualquer reflexão: o indivíduo interage com o mundo de maneira espontânea, irrefletida, preocupado em simplesmente satisfazer as suas inclinações naturais, o que implica um distanciamento e mesmo um desdém com respeito às categorias ética e religiosa, uma vez que estas duas mantêm uma relação (seja de conformidade ou de tensão) com a reflexão. Kierkegaard assume – assim como as tradições tomista e cartesiana assumiam – que as paixões podem conduzir tanto ao vício quanto à virtude e que, portanto, se não são totalmente confiáveis, tampouco devem ser condenadas de antemão.

Aquelas metáforas (circuncisão, escanhoamento...) são, dessa forma, bastante sugestivas; indicam que as paixões humanas que não passaram pelo exame ou pelo processo de reflexão devem ser tomadas com muita cautela, pois certamente não é esse tipo de paixão que ele, Kierkegaard, chancela quando discursa sobre o páthos. Cabe à reflexão combater essa imediatez irrefletida e estimular, no seu lugar, o surgimento e amadurecimento de uma segunda imediatez, uma imediatez refletida, autoexaminada e responsável. Esta segunda imediatez também seria caracterizada pela agência das paixões sobre a vontade, porém tratar-se-ia sempre de paixões *refletidas*, o que faz com que a função do intelecto não seja de nenhum modo menosprezada. Neste ponto o nosso filósofo parece se alinhar àquela tradição que recomendava que as paixões se subordinassem ao intelecto, embora tenha as suas próprias reservas quanto à reflexão ou, mais especificamente, ao seu excesso.

3.2.5. A reflexão enquanto elemento negativo

Kierkegaard acusa a sua própria época de ser excessivamente reflexiva e de ter deixado a paixão de lado para abraçar a reflexão e os grandes sistemas. Ele não hesita em afirmar que “[...] a nossa época, a despeito de todos os seus projetos e antecipações e declarações e pressuposições, é essencialmente desprovida de paixão [...]”.⁵³

⁵³ TA, p.53. Trad. minha.

É sobretudo na era moderna que a dimensão ética da existência (a decisão e a responsabilidade) dá lugar à esfera estética e a tudo o que ela supõe: a observação desinteressada, o excesso de prudência, a tagarelice, o anonimato e a indiferença. Aliás, todas essas características ou, se se quiser, vícios derivam exatamente do apego deslumbrado ao intelecto e da falta de paixão para agir.⁵⁴ “A paixão de fato tem um estranho poder e, portanto, quanta bobagem toda essa coisa moderna acerca de sistemas e sistemas, como se houvesse ajuda neles; não, a paixão tem que ser purificada”.⁵⁵ Kierkegaard clama pela purificação das paixões e esta purificação, como vimos, é realizada pelo intelecto. Contudo há de se tomar cuidado para a razão não passar do ponto e acabar imolando as paixões em lugar de purificá-las.

3.2.5.1. Uma firme convicção

Segundo Kierkegaard, a paixão é uma *firme convicção* e esta, por sua vez, “[...] é uma qualificação de intensa interioridade orientada para o espírito”,⁵⁶ cuja influência se estende a toda vida psíquica do sujeito, sendo capaz de mobilizar a sua vontade, os seus sentimentos e até mesmo os seus processos cognitivos.

Norman Lillegard, em seu artigo *Passion and Reason: Aristotelian Strategies in Kierkegaard's Ethics* (*Paixão e razão: Estratégias aristotélicas na ética kierkegaardiana*), enfatiza que a paixão não é um fluxo mais ou menos instável de emoções, mas antes uma *disposição constante* em relação a determinado objeto.⁵⁷ Estar firmemente convicto de algo e constantemente disposto a realizá-lo são as duas faces de um mesmo fenômeno, o qual Kierkegaard chamaria de *Livs-Anskuelse* ou visão de vida.

Possuir uma visão de vida é contar com uma disposição definida de caráter, isto é, com uma estrutura ou padrão de comportamento livremente assumido a partir do qual o sujeito se relaciona com o mundo à sua volta.⁵⁸ Trata-se, portanto,

⁵⁴ A esfera estética tanto pode ser caracterizada por uma paixão prática, como no caso do sedutor que calcula e executa cada movimento do seu jogo de conquista (Johannes), quanto por aquela paixão que, em lugar de se voltar para a ação, gasta a si mesma e se inutiliza, dedicando-se a alimentar seja a dúvida (Fausto) seja o desespero (Judeu Errante).

⁵⁵ Pap. VIII A 102 n.d., 1846. Trad. minha.

⁵⁶ Pap. XI A 481 n.d., 1849. Trad. minha.

⁵⁷ Cf. LILLEGARD, 2002, p.256.

⁵⁸ Cf. LILLEGARD, 2002, p.260.

da constituição subjetiva do sujeito.⁵⁹ No que diz respeito à formação da subjetividade, o estágio mais baixo é aquele no qual o sujeito sustenta razões de modo impessoal. Se, entretanto, conseguir decidir-se pessoalmente por elas, então avançará para um estágio superior, o ético, em que se dispõe a se sacrificar pelas suas convicções. O ético trata da própria *personalidade* ou *caráter* do indivíduo, pois exige a implicação pessoal do sujeito existente: as razões podem subsistir em abstrato e não necessitam que alguém se comprometa com a sua validade; as convicções, ao contrário, não adquirem realidade sem o suporte de uma paixão que arrisca tudo por elas. Cito Kierkegaard:

Não, a questão se torna mais plenamente pessoal ou uma questão de personalidade: a sua convicção [do indivíduo] pode ser defendida apenas eticamente, pessoalmente – isto é, pelos sacrifícios que ele está disposto a fazer por ela, a coragem com a qual ele se agarra a ela.⁶⁰

A paixão é uma determinação da vontade que se volta e se entrega resolutamente à ação ou à realização de uma convicção. Kierkegaard chama a atenção para o fato de que uma convicção não nasce de uma consideração detida das razões, mas, ao contrário, são as razões que se sustentam numa convicção: “Razões não justificam a convicção, mas a convicção justifica as razões”.⁶¹ Quando as razões não se apoiam numa paixão, numa convicção, então não passam de um sucedâneo imperfeito e qualitativamente inferior destas últimas. Nosso filósofo denuncia justamente este excesso de abstração que ignora por completo o indivíduo e as suas necessidades particulares, que despreza a sua interioridade, que o despersonaliza, que o descaracteriza e que por fim reduz todas as suas relações a um mero silogismo de caráter universal.

A interioridade é o antídoto que uma vez aplicado restabelece a harmonia e a consistência nas relações – seja entre um indivíduo e uma ideia, seja entre dois indivíduos. As relações que forem travadas sem que o indivíduo se envolva pessoalmente nelas carecerão de sentido, serão dúbias e equívocas. Na ausência de uma interioridade apaixonada e de um verdadeiro caráter, a reflexão se infiltrará de maneira clandestina em quaisquer relações até que consiga finalmente nivelá-las por baixo e, em última instância, anular todas elas, uma por uma.

⁵⁹ Cf. ROSSATTI, 2012, p.65.

⁶⁰ Pap. X1 A 481 n.d., 1849. Trad. minha.

⁶¹ Pap. X1 A 481 n.d., 1849. Trad. minha.

3.2.5.2. A reflexão excessiva paralisa

O indivíduo da época reflexiva é o exemplo por excelência desta pessoa fundamentalmente sem caráter: mantém-se distante das categorias éticas e, deste modo, torna-se inábil para a ação responsável. Tal indivíduo tem, portanto, a sua relação com o mundo e com os outros prejudicada, na medida em que, como afirma Kierkegaard, “[...] a abstração do nivelamento é um princípio que não forma nenhuma relação pessoal e íntima com qualquer indivíduo particular, mas apenas com a relação da abstração, que é a mesma para todos”.⁶²

A inabilidade do indivíduo para agir e se relacionar vem do fato de que a sua interioridade se transforma em pura reflexão, e a reflexão excessiva paralisa. Assim paralisado, o indivíduo torna-se resignado, infeliz e mesquinho, embora a própria reflexão se encarregue de mascarar essa realidade. A única chance de ele sair desta situação, de estabelecer relações ética e religiosamente válidas e de vir a ser bem-sucedido nelas é por meio de uma decisão: é necessário que o indivíduo se decida por uma visão específica de vida. Mas a reflexão barra o caminho para a decisão, pois “a reflexão faz qualquer coisa em seu poder para frustrar esse discernimento [de que ela mesma aprisiona o indivíduo] e mantém a lisonjeira noção de que as possibilidades que a reflexão oferece são muito mais grandiosas do que uma real decisão”.⁶³ Por trás de toda a sua aparente pompa, a reflexão pouco a pouco assume a forma da mesquinha e da inveja.

Por outro lado, quando há convicção e decisão por parte do indivíduo, tudo se altera: as razões que outrora o detinham e tornava tudo tão desprovido de um real interesse caem por terra, e é então que o indivíduo pode finalmente encontrar esperança na convicção em vez de contínua e infinitamente remoer as razões. O indivíduo que em lugar de hipertrofiar a reflexão deixa-se mover pela paixão consegue estabelecer uma relação de ordem inteiramente diversa com o mundo. Não que tenha garantida a felicidade. Pelo contrário, pois se deparará com a resistência de um mundo dominado pela reflexão. E, no entanto, ao manter-se assim fiel a si mesmo e às suas convicções, terá ao menos a satisfação íntima de não ter se dobrado a exigências que não reconhecia como legítimas e de ter claro

⁶² TA, p.88. Trad. minha.

⁶³ TA, p.82. Trad. minha.

para si próprio de que o seu sofrimento não provém de uma reflexão inerte e opaca, mas do pulsar vibrante de uma paixão que não teme colidir contra a incompreensão e o abandono da sua própria época. Cito Kierkegaard:

A tragédia do nosso tempo são a razão e a reflexão. Nenhum entusiasta [suficientemente] espontâneo poderá mais nos salvar, pois a reflexão da época está consumindo-o. Por isso deve haver um homem que seja capaz de rebater [*reflektere*] todas as reflexões vazias; um homem de entendimento que prudente e impiedosamente e que com uma zombaria e engenho incógnitos esconde um entusiasmo de primeira qualidade.⁶⁴

3.2.5.3. A era reflexiva como espetáculo

De acordo com Kierkegaard, na era presente ou reflexiva a ação apaixonada é substituída pelo cálculo, pela prudência e por mera publicidade – tudo se resume a um grande teatro, a simulacros de ação que visam apenas a impressionar o público: “[...] a época presente é uma época de publicidade, época de declarações as mais diversas: nada acontece, mas ainda assim há publicidade instantânea”.⁶⁵

Avesso aos grandes espetáculos, o nosso filósofo define a era presente como uma era “[...] essencialmente sensata e reflexiva, desprovida de paixão, que irrompe no superficial, cujo entusiasmo é efêmero e que prudentemente relaxa na indolência”.⁶⁶ A época reflexiva é uma época inerte, cujas infinitas deliberações nunca chegam a um termo prático. Kierkegaard ironicamente comenta que se uma pessoa, ao inteirar-se dessas deliberações resolvesse pô-las em prática, seria imediatamente censurada. Ou, de maneira similar, seria levada a crer que algo grandioso aconteceu ou está prestes a acontecer, tamanha a publicidade que a época faz dos seus próprios ideais – mas que o excesso de reflexão, de cálculo e de uma prudência mórbida e covarde não permite que se realizem. Nas palavras do próprio Kierkegaard:

O indivíduo singular (por mais bem intencionados que muitos deles sejam, por muita energia que eles possam ter se pudessem alguma vez vir a usá-la) não fomentou suficiente paixão em si para se desprender da teia da reflexão e da ambiguidade sedutora da reflexão. O [seu] meio, a época contemporânea, não possui nem eventos nem uma paixão unificada, mas cria, numa unidade negativa, uma oposição reflexiva que se entretém por um momento com o panorama

⁶⁴ Pap. VIII A 92 n.d., 1847. Trad. minha.

⁶⁵ TA, p.70. Trad. minha.

⁶⁶ TA, p.68. Trad. minha.

decepcionante e então recorre ao brilhante equívoco de que a coisa mais engenhosa foi realizada, no final das contas, sem se fazer nada.⁶⁷

Aqueles indivíduos que ousam agir se deparam com a resistência da reflexão. Primeiramente a da sua própria; em seguida a do público que, possuído por um misto de inveja e excessiva prudência, ora debocha deles desqualificando a sua atitude como ridícula, ora dá palpites de como deveriam ter realizado a sua ação – sem que, em nenhum momento sequer, se dispusesse ele mesmo a agir. Segundo Kierkegaard:

Todo mundo é bem informado; todos nós sabemos tudo, cada rumo a tomar e os rumos alternativos, mas ninguém está disposto a tomá-lo. Se uma pessoa finalmente viesse a superar a sua própria reflexão e agisse, milhares de reflexões vindas de fora criariam imediatamente oposição a ela, uma vez que somente uma proposta de considerar o assunto mais detidamente é recebida com grande entusiasmo, enquanto uma proposta para agir é tratada com indolência. Alguns, na sua esnobe complacência, considerariam ridículo o entusiasmo daqueles que agem; outros ficariam com inveja porque foi ela a que tomou a iniciativa quando eles *sabiam* tão bem quanto ela o que deveria ser feito – mas ainda assim não o fizeram.⁶⁸

3.2.5.4. A “palavrinha mágica”

O indivíduo é facilmente extraviado de si mesmo pelo excesso de reflexão. Não é o caso, porém, de que a reflexão seja desprovida de interesse ou totalmente impassível diante das paixões.⁶⁹ No entanto, como a reflexão, ela mesma, nunca realiza o salto em direção à ação, como nunca se decide por conta própria, ela acaba se inutilizando a si mesma.

Um pouco mais acima mencionamos a importância da decisão.⁷⁰ Kierkegaard diz que a capacidade de decidir é o que salva o indivíduo, “[...] pois

⁶⁷ TA, p.69. Trad. minha.

⁶⁸ TA, pp.104-105. Trad. minha.

⁶⁹ Stephen Evans, ao comentar o capítulo 3 das *Migalhas filosóficas*, faz bem em nos lembrar de que, a despeito de toda a verve poética de Kierkegaard acerca daquilo que ele chama de paixão do pensamento (*Tankens Lidenskab*), “[e]stritamente falando, o entendimento humano não possui paixões; estas são qualidades de pessoas. Contudo, as pessoas de fato pensam e o seu pensamento pode incorporar ou refletir as suas paixões” (EVANS, 1992, p.60. Trad. minha).

⁷⁰ A *decisão* é uma categoria fundamental do cristianismo. Sem decisão não pode haver fé nem amor. Assim como a fé é o fruto de uma escolha – *eu me decido pela fé, eu escolho me orientar pela fé* – assim também com o amor. O amor cristão, o amor incondicional ao meu próximo não é um sentimento que aflora involuntariamente das inclinações de um indivíduo e que se mantém na imediatez das sensações, mas uma decisão – *eu escolho amar o próximo, eu me decido pelo amor*. Porém a reflexão adia infinitamente a decisão. Além deste caráter retardatário, a reflexão ainda tem a propriedade de conservar, ao mesmo tempo em que esvazia, a força e a urgência das categorias religiosas: “Da mesma forma, – diz Kierkegaard – nós estamos dispostos a

decisão é a palavrinha mágica que a existência respeita. Se, contudo, o indivíduo se recusa a agir, a existência não pode ajudar”.⁷¹ “Assim, – prossegue Kierkegaard – uma época que é muito reflexiva não pode por essa razão ser sumariamente acusada de ser impotente, pois talvez ela tenha um grande poder, mas que é desperdiçado na infertilidade da reflexão”.⁷²

Aquela paixão que consegue superar a reflexão infrutífera e a dúvida covarde não somente se volta de maneira decisiva à ação como também passa a encarar cada situação como se encerrasse apenas duas alternativas: ou isso ou aquilo. Esta disjunção radical demanda do indivíduo que ele empenhe toda a sua paixão numa só direção, numa só decisão, numa só ação, enfim, numa única ideia que, orientando-o na existência, não permita que ele se perca na multiplicidade nem esvaeça na superfluidade com as quais a reflexão constantemente ilude o indivíduo. Pois “a capacidade para querer e a paixão para agir”⁷³ é o que a existência exige de cada um de nós. Cito Kierkegaard:

A presença do ou-ou crucial depende do desejo apaixonado do próprio indivíduo disposto a agir decisivamente, da capacidade intrínseca do próprio indivíduo; e, portanto, um homem competente cobiça um ou-ou em todas as situações porque ele não quer outra coisa. Mas, tão logo o indivíduo não possua mais um entusiasmo essencial na sua paixão, mas é corrompido ao deixar o seu entendimento frustrá-lo todas as vezes que vai agir, ele nunca na sua vida descobre a disjunção.⁷⁴

A pessoa (ou a época) excessivamente reflexiva fica paralisada diante do ou-ou, recua diante de uma decisão, refugia-se na segurança do cálculo e das considerações que, por sua vez, apenas fazem gerar mais cálculo e mais considerações, lançando-a numa espiral vertiginosa e alucinante de possibilidades que não chegam jamais a se realizar. “Comparado a isso, uma ação é algo breve e aparentemente algo pobre, embora ela seja de fato algo definitivo”,⁷⁵ pondera

manter a terminologia cristã, mas no fundo sabemos que ela não deve significar nada de decisivo. E não nos sentiremos arrependidos, pois afinal não estamos demolindo coisa alguma” (TA, p.81. Trad. minha). Em *Verdade e decisão: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard)*, Gabriel Ferreira aponta para o fato de que a decisão é a categoria responsável por realizar a mediação ou, melhor dito, o salto entre uma certeza objetiva e a sua apropriação subjetiva por parte do indivíduo. Portanto, mostra o autor, seria um equívoco pensar que a descoberta de uma verdade implica necessariamente a sua adesão existencial. A verdade que o cristianismo oferece aos homens deve ser, antes de tudo, objeto de uma decisão: ou se decide por ela ou contra ela – com ou sem a anuência do entendimento (cf. FERREIRA, 2012, passim).

⁷¹ TA, p.66. Trad. minha.

⁷² TA, p.66. Trad. minha.

⁷³ TA, p.67. Trad. minha.

⁷⁴ TA, p.67. Trad. minha.

⁷⁵ TA, p.67. Trad. minha.

Kierkegaard. A reflexão que antes estava subordinada à ação, que preparava, por assim dizer, o terreno para que o indivíduo fosse capaz de tomar a decisão acertada, acaba traindo a ação e ocupando o seu lugar, um lugar que não era seu por direito. Uma reflexão que, destituída de paixão, não possui força suficiente para se transformar em ação pode vir a ser considerada como muito engenhosa ou mesmo brilhante, mas não terá jamais qualquer relevância existencial. Assim como a ação que não está amparada numa ideia carece de interioridade, a ideia que não se desdobra em atitude é ética e religiosamente nula.

3.2.5.5. A posição e contribuição kierkegaardianas

A partir deste ponto e levando em consideração o que vimos até aqui, podemos dizer que Kierkegaard realiza uma espécie de reviravolta no *status quaestionis* da relação entre o intelecto e as paixões, mais ou menos parecida com aquela efetuada por Hume. Se antes boa parte da tradição concordava que as paixões não eram naturalmente perversas, mas apenas na medida em que resistiam e contrariavam as nossas faculdades intelectivas, agora o nosso filósofo muda o foco e propõe uma tese suficientemente ousada (embora não totalmente original⁷⁶): é a *reflexão* que deve ser vista com reservas graças à sua capacidade de interferir *negativamente* nas operações passionais em lugar de, como queriam São Tomás e Descartes, ser o Midas das paixões. Contudo não se segue daí que a reflexão deva ser necessariamente encarada como algo negativo ou que Kierkegaard tenha sido um irracionalista. Da mesma forma que as paixões podem ser boas ou más, assim também o recurso à reflexão pode vir a ser um vício ou uma virtude.

A questão aqui não gira em torno de uma pretensa novidade em se considerar a razão como uma faculdade inferior às faculdades sensitivas. Hume já o tinha feito. Tanto é que para o filósofo escocês a razão estava sujeita às paixões, o que entretanto não implicava qualquer juízo de valor e cuja única consequência era decretar a impotência da razão diante das paixões. O contrário ocorre em Kierkegaard, o qual afirma que a razão não é apenas inferior à paixão (e agora, sim, há um juízo de valor negativo contido nesta hierarquia), mas também oposta.

⁷⁶ Afinal, o movimento filosófico conhecido como romantismo já enfatizava as emoções em resposta ao culto iluminista da razão e da sua capacidade de alcançar o Bem e a Verdade.

De acordo com esta perspectiva kierkegaardiana, a reflexão teria a capacidade de se interpor entre o páthos e a práxis, vindo até mesmo a impedir que a paixão se transforme numa ação virtuosa – interdição esta que antes só era prevista para aqueles casos em que as paixões se degeneravam numa atitude viciosa. Para Kierkegaard, a reflexão teria, portanto, o poder de anular a paixão e de impedir a atualização da vontade, o que faz com que a reflexão se configure como um vício na medida em que torna toda e qualquer ação impraticável, inclusive as virtuosas – se é certo que nem toda vontade busca o bem, não é menos certo que nenhum bem verdadeiro pode ser promovido sem alguma dose de boa-vontade. A apatia, a inveja e a ingratidão são o resultado do excesso de reflexão e, como tais, vícios também.⁷⁷

Por outro lado, se pensarmos em São Tomás e em Descartes, lembrar-nos-emos de que para tais pensadores os vícios não derivam da reflexão, mas são, ao contrário, o resultado de uma insubordinação das paixões contra o intelecto. Porém tampouco este fenômeno passou despercebido pelo nosso filósofo. As paixões indômitas geram um estado de euforia e entusiasmo e, em todo caso, expressam uma imediatez que Kierkegaard igualmente tratou de condenar.

Vemos, assim, que Kierkegaard se situa num meio termo entre a tradição racionalista e a tradição cética tais como representadas por S. Tomás/Descartes e Hume⁷⁸ respectivamente – pelo menos no que toca de maneira específica à questão da paixão e as suas relações com o intelecto.

3.2.6. A reflexão enquanto elemento positivo

Para Kierkegaard o que a época reflexiva precisa é de um indivíduo com páthos suficiente para superar a reflexão, um indivíduo cuja prudência não sirva de empecilho para a práxis. De acordo com o nosso filósofo, a prudência (*Klogskab*) nada mais é do que um processo infindável e sempre renovado de arrazoamentos levado a cabo pelo intelecto e, por isso mesmo, costuma obstruir o caminho que leva à convicção, à decisão e, por fim, à ação. No entanto o indivíduo que se insurge contra essa época excessivamente reflexiva tampouco deve tender ao outro extremo e se tornar uma pessoa imprudente. Segundo esta

⁷⁷ Retornaremos a este tema mais adiante.

⁷⁸ Para uma interessante relação entre Kierkegaard e Hume, ver POPKIN (1951).

interpretação, o imprudente seria aquele sujeito que age de modo irrefletido e cujo comportamento é moldado pelas sensações e estímulos aos quais está imediatamente exposto. Talvez o mais correto fosse identificá-lo como um tipo de *entusiasta* (*Schwärmer*).

3.2.6.1. O entusiasmo

O entusiasmo (*Schwärmerei*⁷⁹) é um fenômeno psicológico cujo clímax é caracterizado por episódios de euforia e exaltação do ânimo em que o indivíduo geralmente se crê divinamente inspirado ou se percebe a si mesmo como possuído por alguma força superior que excede a sua própria singularidade.⁸⁰ O entusiasta experimenta um estado alterado de consciência em que ele já não é mais capaz de responder por suas próprias atitudes. Por isso as suas ações podem facilmente descambar para uma completa tolice e os resultados serem simplesmente desastrosos de um ponto de vista moral. No que toca particularmente às esferas ética e religiosa da existência (excetuando-se, portanto, a esfera estética), o entusiasta é um fanático o qual, deixando-se arrebatado pelas paixões, sofre um tipo de intoxicação espiritual ou, se se quiser, intelectual.⁸¹

⁷⁹ Utilizo aqui o termo alemão consagrado por Kant e que ele costumava reservar para criticar tanto os especuladores dogmáticos quanto os fanáticos religiosos e os visionários de toda espécie. Também pode ser traduzido como *fanatismo*.

⁸⁰ Podemos falar, *grosso modo*, de três classes de entusiasmo: um entusiasmo artístico, um político e outro religioso. Enquanto a primeira se refere normalmente à inspiração poética e conta com a anuência de parte considerável da tradição filosófica, as duas últimas são encaradas com desconfiança por esta mesma tradição, sendo submetidas sistematicamente à crítica e à reprovação (cf. FERRATER MORA, 2000, verbete *Entusiasmo*). Com relação ao entusiasmo tipicamente religioso, o próprio Kierkegaard nos oferece um exemplo emblemático n' *O livro sobre Adler* (*Bogen om Adler*, 1846) – embora, a rigor, esta obra trate do conceito de autoridade, e não do de entusiasmo (*Begeistring* em dinamarquês). Adolph Peter Adler (1812-1869) foi um teólogo hegeliano contemporâneo e conterrâneo de Kierkegaard. Ao fim dos seus estudos é ordenado pastor da Igreja Oficial Dinamarquesa. Cerca de um ano depois, em 1842, alega ter tido uma revelação divina com base na qual escreve *Alguns sermões* (*Nogle Prædikener*, 1843). Após uma exigência de explicação e retratação feita a Adler, a Igreja o considera mentalmente perturbado e o afasta da sua congregação em 1844, destituindo-o completamente das suas funções eclesásticas em 1845. Kierkegaard fica particularmente interessado por essa história e se propõe a analisá-la à luz dos seus próprios conceitos religiosos. Chega à conclusão que Adler nem é um autor religioso, uma vez que tenta explicar e justificar teoricamente aquilo que diz ser uma revelação – e a revelação não se presta a tais análises – nem, por outro lado, é um gênio ou poeta, pois estes retiram a sua autoridade da imanência e o que Adler fez foi justamente afirmar que a sua mensagem lhe foi confiada pela transcendência. A sua obra é, portanto, fruto de uma mente confusa, uma excrescência de ordem estética, ética e religiosa. Em última instância, o pecado de Adler foi o de ter querido se retratar e fazer as pazes com a doutrina da Igreja (cf. WATKIN, 2001, verbetes *Adler*; *Book on Adler*, *The*; PAULA, 2009, pp.55-80).

⁸¹ Nem todo entusiasta é um fanático, mas todo fanático é necessariamente um entusiasta: tal era, resumidamente, a concepção kantiana sobre o assunto. A esse respeito é válido evocar um episódio da história das ideias que lembra muito o caso Adler. Trata-se da querela que Kant travou

Vemos que o entusiasta se põe à margem da reflexão e que esta é indispensável para que certos impulsos exagerados sejam detidos e para que as paixões sejam adequadamente orientadas. Contudo existe outro aspecto a ser levado em consideração. Este tipo de pessoa não está necessariamente privado das suas faculdades mentais, podendo muito bem racionalizar e mesmo criar teorias altamente rebuscadas a partir de uma epifania particular. Mas ao tentar fazê-lo acaba, ironicamente, desrespeitando os limites do seu próprio entendimento e versando sobre coisas que são intelectualmente incompreensíveis e absurdas.

Podemos então pensar em dois tipos ou, melhor ainda, dois momentos do entusiasmo: um que ignora completamente as faculdades intelectuais – e aqui nos situamos no ápice do êxtase – e outro que retorna à imanência e volta a reconhecer o valor do discurso racional, mas que o aplica de modo ilegítimo na medida em

contra Swedenborg. Emanuel Swedenborg (1688-1772) foi um místico sueco que alegava ter visões regulares do mundo espiritual. Em 1766, já no final da sua fase considerada pré-crítica, Kant publica um texto chamado *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, dedicado a atacar as doutrinas de Swedenborg e, de maneira ainda mais ampla, os abusos cometidos pelo pensamento dogmático, cujas asserções extrapolavam o limite daquilo que se pode legitimamente conhecer e que, por conseguinte, careciam de qualquer validade. (Outro paralelo interessante entre o caso Adler e o caso Swedenborg é a cautela com que Kierkegaard e Kant trataram os seus respectivos casos: enquanto este último publicou anonimamente o seu libelo contra o visionário sueco, aquele primeiro nem sequer chegou a publicar *O livro sobre Adler*, sendo portanto uma obra póstuma. Desconheço os motivos que levaram Kant a optar pelo anonimato. Contudo, no que toca a Kierkegaard, a sua decisão de revisar sucessivas vezes o texto inicial e de, ainda assim, não publicar a sua versão final se deve a pelo menos dois fatores conhecidos: não queria que o relacionassem ou que relacionassem as suas ideias com as de Adler nem, por outro lado, desejava expor o pastor, visto que o conhecia pessoalmente e, mais importante e verdadeiramente decisivo, porque a ênfase da discussão deveria recair sobre o conceito de autoridade e não sobre a vida pessoal de Adler e as suas particularidades, o que inevitavelmente acabaria ocorrendo se o livro tivesse sido publicado no calor dos acontecimentos. Cf. WATKIN, op. cit., loc. cit.) Voltando a Kant, cabe dizer que o caso Swedenborg foi crucial para que ele desenvolvesse o tema do entusiasmo o qual, por sua vez, se liga diretamente àquela que viria a ser uma das suas questões basilares: “O que posso conhecer?”. Kant faz, então, uma distinção entre um *entusiasmo* positivo (limitado pela racionalidade e que se relaciona especificamente com a razão prática, tendo portanto uma natureza moral) e o puro *fanatismo*, que é o entusiasmo negativo (desmedido), o qual borra os limites entre o que é possível conhecer com certeza e aquilo acerca do qual só é permitido nutrir esperanças. Além do mais, parece que Kant subscreve o entusiasmo político enquanto móbil de uma ação que visa à realização de um cosmopolitismo fundado na moralidade, desde que este entusiasmo seja efetivamente limitado pela crítica racional, não acalentando quaisquer expectativas fantasiosas a respeito da condição humana. Isto explica o porquê de Kant ter sido a favor da Revolução de 1789 ou, mais especificamente, de julgar o entusiasmo com relação a ela justificado. A aprovação kantiana da Revolução Francesa se deve à sua percepção de que aquele evento realizava uma aspiração humana que era tanto universal quanto moralmente boa, sendo que a sua universalidade e a sua moralidade se concentravam no aspecto jurídico da constituição civil dos povos. Por outro lado, o mesmo Kant parece condenar o entusiasmo religioso e filosófico-científico por entender que nestas esferas prevalece um tipo negativo de entusiasmo, o qual se recusa a prestar contas à razão e que é mais bem reconhecido como fanatismo. Em suma, o que o entusiasmo tem de realmente positivo é o fato de ele conduzir o homem à ação, mobilizando completamente a sua vontade para a consecução de um fim – que, para Kant, deve ser sempre racional e, conseqüentemente, moral (cf. MARQUES, 2004, passim).

que busca validar racionalmente fenômenos que estão fora do escopo do intelecto. Nenhum desses dois momentos faz, porém, justiça à reflexão: o primeiro porque simplesmente a suprime; o segundo porque a emprega indevidamente. Cito Kierkegaard:

Assim como resulta ridículo ouvir falar de modo obscuro, supersticioso e exaltado sobre a incompreensibilidade de algo que é naturalmente compreensível, o polo oposto é igualmente risível: observar as pretensiosas tentativas de compreender algo que é essencialmente paradoxal [...].⁸²

3.2.6.2. O dialético

A pretensão do entusiasmo agita e turva a consciência, impedindo que ela venha a se tornar transparente a si mesma. A única maneira de reverter esta situação é fazer com que o páthos seja dialeticamente orientado. O componente dialético ao qual me refiro aqui e que, segundo Kierkegaard, deve vir acompanhado da experiência patética é constituído justamente pela *reflexão*. Não uma reflexão que se deixa deslumbrar por certas impressões sensíveis e que então se apressa em arrumar um meio de cancelar cada uma delas – desde a “embriaguez e bebedice espiritual do fanático predador”⁸³ até a “associação antinatural que o vidente mantém com o fabuloso”⁸⁴ –, mas uma que se opõe firmemente à sua persuasão. O dialético interfere no curso das paixões, mas não chega a anulá-las (o que caracterizaria, em certa medida, uma capacidade negativa da reflexão) nem tampouco subscreve os seus excessos entusiasmados.

O dialético pode ser mais bem entendido a partir das funções que o intelecto assume para si, dentre as quais devemos destacar: 1) fazer-se presente na relação com o páthos, não permitindo que este corra à sua revelia; 2) manter as paixões sob controle, ponderando constantemente sobre elas e recomendando prudência à vontade – o que, em outras palavras, significa calcular tanto a validade do móbil da vontade quanto as consequências de uma possível ação –; 3) opor-se e rechaçar tudo aquilo que for humanamente incompreensível, evitando assim as seduções e armadilhas do entusiasmo. O primeiro ponto destacado é, evidentemente, uma premissa básica e condição de possibilidade para os outros dois, dado que na ausência da reflexão não se pode falar de qualquer relação dialética com o páthos.

⁸² PCD, p.563/CUP, pp.561-562/SKS 7, 511. Trad. minha.

⁸³ PCD, p.563/CUP, p.562/SKS 7, 511. Trad. minha.

⁸⁴ PCD, p.564/CUP, p.562/SKS 7, 511. Trad. minha.

Deter-nos-emos por ora no segundo ponto. É a partir dele que elaboraremos uma *primeira acepção do dialético* em que se valoriza não o embate entre a razão e as paixões, mas sim a sua relação de cooperação.

3.2.6.2.1. Primeira acepção do dialético

Esta proposta de que as faculdades intelectivas e as faculdades sensitivas colaboram umas com as outras com vistas à consecução de um mesmo fim redimiria, ao menos em tese, o nosso filósofo das acusações de irracionalismo e o aproximaria da tradição tomista e cartesiana em que o intelecto previne as paixões de se transformarem em vícios. A este respeito Kierkegaard diz com todas as letras que “o primeiro passo do ético é a abstração infinita”,⁸⁵ a partir do que podemos começar a entrever a importância do intelecto não só na prevenção dos vícios, mas também de uma maneira mais positiva, na medida em que colabora com o processo de consolidação das paixões em um caráter maduro e responsável. A questão moral (ligada, portanto, à práxis) se apresenta assim íntima e inevitavelmente atrelada à questão epistemológica ou, se se quiser, cognitiva.

De acordo com Norman Lillegard,⁸⁶ possuir uma disposição de caráter madura ou, em termos kierkegaardianos, uma visão formada de vida (ambos os conceitos remontam à esfera ético-religiosa) equivaleria a *perceber* o mundo a partir de algumas paixões específicas – paixões estas que, por sua vez, também seriam influenciadas de volta pelas percepções. A percepção seria uma operação especificamente cognitiva que, num primeiro momento, se limitaria a nos oferecer um plano geral do que está à nossa volta. Porém, à medida que certas emoções fossem despertadas por este ou aquele objeto particular localizado dentro do campo de percepção do sujeito, esta última encontraria algo em que se concentrar.⁸⁷ Uma vez que determinado objeto tivesse sido colocado em destaque pelas emoções, o intelecto deter-se-ia nele e passaria a deliberar sobre qual a

⁸⁵ PCD, p.428/CUP, p.426/SKS 7, 388. Em nota de rodapé.

⁸⁶ LILLEGARD, 2002, *passim*.

⁸⁷ Curiosamente Hume dizia algo parecido quando afirmava que o objeto das paixões atrai para si a “visão” da mente (cf. HUME, 2011, p.377).

melhor ação a ser executada com relação a tal objeto e se ele é realmente digno de atenção a ponto de compor ou se enquadrar numa visão de vida.⁸⁸

Ainda segundo Lillegard, as emoções e os sentimentos poderiam ser alterados na medida em que algum novo dado fosse apreendido pelo sujeito.⁸⁹ Por exemplo, o desprezo que sinto por alguém poderia ser imediatamente superado caso descobrisse que ele não praticou tal ou qual vileza, mas que é inocente e que foi injustiçado mediante falsas acusações. Também poderíamos imaginar uma pessoa que era indiferente a uma pintura até o momento em que obteve informações sobre ela (referências históricas e culturais presentes na obra, escola ou movimento artístico da qual faz parte e as suas características principais, proposta do autor ao realizá-la e mesmo a sua biografia etc.), passando então a admirá-la. Nestes casos e em outros similares, através de um processo meramente cognitivo o sujeito seria capaz de destacar uma característica anteriormente desconhecida do objeto que, ao ser conhecida, faz toda a diferença – tendo inclusive a força de se contrapor a uma paixão já existente e modificá-la.

A tese principal de Lillegard quanto à ética kierkegaardiana é que as paixões não seriam um obstáculo para a razão, mas ao contrário uma condição necessária para que esta seja aplicada adequadamente nos assuntos práticos da existência. As paixões oferecem ao intelecto objetos específicos com os quais se ocupar e a partir dos quais ele poderá estabelecer certas conexões relevantes para o sujeito. É com base em tais conexões cognitivas que o indivíduo se torna capaz de reconhecer o que está à sua frente (os seus padrões de comportamento e atributos mais significativos), planejar uma ação apropriada àquele tipo de objeto e, por fim, agir de maneira mais ou menos eficiente – eficiência esta que vai ser medida de acordo com a sua capacidade de, em conjunto com as paixões, propiciar a germinação, enraizamento e amadurecimento de uma visão de vida.

Além disso, o autor reitera que a crítica kierkegaardiana da especulação não gira em torno da razão em si, mas se dirige contra uma razão que se desassocia da existência, que quer ignorar as paixões humanas e que se fecha em si mesma, abstraindo tudo ao redor e passando a se importar única e exclusivamente consigo mesma. Sob a justificativa de querer explicar a realidade, a razão não faz outra

⁸⁸ De fato, o próprio Kierkegaard afirma, *ipsis litteris*, que a visão de vida é um estilo ou modo de existência construído a partir do *conhecimento* que o indivíduo tem de si próprio e que, além disso, exige prática constante (cf. PCD, pp.568-569/CUP, p.567/SKS 7, 515).

⁸⁹ LILLEGARD, 2002, p.260.

coisa senão sacrificá-la. De novo o problema não é a razão ela mesma, e sim a sua relação desastrosa com a existência e, conseqüentemente, com as paixões.⁹⁰

Kierkegaard sem dúvida oferece fortes subsídios para a proposta de Lillegard, afinal segundo as suas próprias palavras “[...] o dialético unicamente resulta decisivo quando posto em relação com o patético [...]”,⁹¹ o que dito de outro modo significa: a razão só é decisiva na medida em que se relaciona com as paixões. No entanto, diferentemente do que Lillegard parece sugerir, Kierkegaard vai além e enfatiza sobretudo o embate entre o logos e o páthos em lugar daquele intercâmbio pacífico e daquela transição suave entre um e outro acerca do qual vínhamos falando até agora.

3.2.6.2.2. Segunda acepção do dialético

Cabe então expor uma *segunda acepção do dialético* em que a cooperação entre o intelecto e as paixões é, em última instância, vista como subordinada ou como uma consequência do *choque* entre ambos. Trata-se aqui do terceiro e último ponto listado mais acima e que, de certo modo, reproduz o sentido mais eminente do termo dialético, isto é, aquele que faz justiça à ideia de confronto ou tensão entre dois elementos. O próprio Kierkegaard adota, contudo, uma posição ambígua a este respeito, ora sendo mais radical ao falar de uma “renúncia” (“... *at opgive sin Forstand og sin Tænkning...*”) e um “rechaço” (“... *den frabeder sig Forstaaelse...*”) da razão, ora sendo um pouco mais moderado ao afirmar que ela deve permanecer em “segundo lugar” (“... *paa andet Sted...*”) e que com relação a

⁹⁰ No artigo *Sobre uma Existential-Videnskab: o conceito de Inter-Esse no Pós-escrito*, Gabriel Ferreira aborda a relação entre razão e existência em Kierkegaard a partir de um viés ontológico, o qual é, de acordo com o autor, o tópos privilegiado (ainda que pouco investigado) para se explorar o conceito kierkegaardiano de existência e entender corretamente as suas implicações éticas e religiosas. Resumidamente, enquanto nos entes de razão há equivalência entre pensamento e ser, nos entes reais esta homogeneidade é desfeita. Mais especificamente, o *sujeito existente*, na medida em que é um ente real (e não de razão ou abstrato), é um ser intermediário e incompleto, o que faz com que o pensamento tenha dificuldade em apreendê-lo. A sua intermediariedade consiste no fato de que a sua existência (aquilo que ele é atualmente, *hic et nunc*) não coincide inteiramente com a sua idealidade (aquilo que ele é enquanto possibilidade ou enquanto conceito). Já a sua incompletude deriva justamente dessa discordância entre pensamento e ser: não podendo coincidir inteiramente com a idealidade, não tendo meios de atingir a *perfeição* da idealidade, permanece imperfeito e incompleto (cf. FERREIRA, 2011, passim).

⁹¹ PCD, p.557/CUP, p.555/SKS 7, 505. Trad. minha.

ela há de se manter um “respeito cheio de simpatia” (“... *en sympathetisk Ærbødighed...*”).⁹²

Neste sentido mais fundamentalmente kierkegaardiano, o dialético faz menção a um objeto que é considerado incompreensível pelo intelecto e que configura, portanto, um paradoxo para a razão ou, mais especificamente, o paradoxo por excelência: *o paradoxo absoluto*. Este paradoxo só pode ser apreendido adequadamente pela fé e esta, como já sabemos, é uma paixão. O indivíduo verdadeiramente religioso é aquele que crê (ou se apaixona) *apesar* do intelecto, o qual naturalmente se opõe ao absurdo e, por conseguinte, à paixão pelo absurdo – mais do que uma simples incerteza, o absurdo (o paradoxo absoluto) consiste numa *ofensa* para o intelecto.

De acordo com Kierkegaard, é uma ilusão e um mal entendido pensar que a reflexão tem o poder de apaziguar a sua relação com o paradoxo ou de promover uma conciliação plena com ele, o que significaria a própria anulação do paradoxo.⁹³ Mas nem o maior pensador que já existiu, caso estivesse cansado de negociações e tivesse esgotado todas as possibilidades diplomáticas e, desse modo, se lançasse temerariamente contra o paradoxo empregando todas as suas energias nessa batalha, não teria força ou habilidade suficientes para subjugar-lo, mas admirado pelo seu vigor e reconhecendo que encontrou um adversário mais poderoso, não lhe restaria alternativa senão a de se dobrar diante da sua temível e fascinante figura. Cito Kierkegaard:

O paradoxo é o verdadeiro páthos da vida intelectual e assim como apenas grandes almas estão expostas às paixões, assim também apenas grandes pensadores estão expostos àquilo que chamo de paradoxos, os quais são nada além de pensamentos rudimentares majestosos.⁹⁴

⁹² Cf. PCD, pp.559, 562, 558, 567/CUP, pp.557, 560, 556, 565/SKS 7: 507, 509, 505, 514, respectivamente. Trad. minha.

⁹³ Cf. PCD, p.560/CUP, p.558/SKS 7, 507.

⁹⁴ Pap. II A 755 n.d., 1838. Trad. minha. Em *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard adverte que não devemos desdenhar ou desconfiar do paradoxo: “Mas não é necessário pensar mal do paradoxo, porque o paradoxo é a paixão do pensamento e o pensador sem paradoxo é como o amante sem paixão: um modelo medíocre. Mas a potência suprema da paixão é sempre querer a sua própria ruína, a paixão suprema da razão é desejar o choque, mesmo quando o choque se torne de uma maneira ou de outra a sua ruína. Esta paixão suprema do pensamento consiste em querer descobrir algo que nem sequer pode pensar” (MF, p.51). Hume diz algo parecido quando afirma que “[o]s esforços que a mente faz para sobrepujar o obstáculo excita os espíritos e anima a paixão” e que, portanto, “[a] mente, quando deixada por si só [i.e., livre de qualquer oposição ou incerteza], imediatamente se enlanguesce” (HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção IV).

Crer apesar do intelecto tampouco significa ignorar sem mais a oposição legítima da reflexão, e sim manter uma tensão constante com ela, porque do contrário não poderíamos nem sequer falar de uma relação dialética. Apesar desta constatação básica, Kierkegaard quase sempre se refere à relação dialética em termos de uma renúncia e de uma superação, dando margem à interpretação segundo a qual o intelecto deve ser simplesmente suprimido pelo páthos. No entanto isto é um erro. É certo que o nosso filósofo escolhe expressões fortes para descrever a relação dialética com o páthos e isto com o intuito de enfatizar a importância deste último. Afinal, numa época dominada pela reflexão era necessário destacar a sua contrapartida. Contudo “[n]ão é porque um indivíduo renuncia, na sua fé, o entendimento – e crê apesar do seu entendimento – que deverá por isso menosprezar a razão [...]”.⁹⁵ “O homem que verdadeiramente renunciou o seu entendimento – prossegue Kierkegaard – e crê contra o seu [próprio] entendimento, conservará sempre um respeito cheio de simpatia pela faculdade *cuja força conhece melhor do que ninguém*, posto que a enfrenta”.⁹⁶ É só a partir deste enfrentamento que uma cooperação fundamentalmente dialética entre as faculdades sensíveis e intelectivas será possível.

3.2.6.3. A reflexão não é o mal

Vimos Lillegard defender a tese de que, para Kierkegaard, as paixões e o intelecto concorreriam igualmente para a formação de uma visão de vida, de um *ethos* próprio. Discordo. Eles de fato concorrem, mas *não* em pé de igualdade. Ao menos no que tange às esferas ética e religiosa, o intelecto está subordinado às paixões – o que, diga-se de passagem, aproxima-se mais da perspectiva humeana do que das tomista e cartesiana. Kierkegaard diz que “é realmente a convicção que sustenta as razões, não as razões que sustentam a convicção” e que “[...] o fator decisivo é a convicção pessoal, ou o fato de que se trata da convicção de alguém, que se trata da minha convicção, da sua convicção (pessoal)”. “Consequentemente – conclui Kierkegaard – a convicção deve estar no topo e, junto com ela, a

⁹⁵ PCD, p.566/CUP, p.565/SKS 7, 513. Trad. minha.

⁹⁶ PCD, p.567/CUP, p.565/SKS 7, 514. Meu grifo. Trad. minha.

personalidade; as razões ficam reduzidas a um posto inferior – isso, de novo, é simplesmente o oposto de toda a objetividade moderna”.⁹⁷

A ideia é simples: se a paixão conseguir fazer com que a reflexão finalmente se transforme em ação, o resultado será tanto melhor, pois a reflexão é capaz de delimitar com maior riqueza de detalhes qual é a tarefa a ser realizada e o melhor modo de realizá-la. A reflexão pode se comportar como uma espécie de vício quando se mostra apática e inerte, mas também quando, por outro lado, considera o patético como uma instância existencial inválida ou inferior e quer, com isso, assumir o seu lugar. Entretanto sempre é possível que a reflexão se transforme em algo positivo à existência concreta do indivíduo, desde que devidamente apropriada pela paixão. “A reflexão não é o mal, – diz Kierkegaard – mas o estado de reflexão, a estagnação na reflexão, é o abuso e a corrupção que ocasionam o retrocesso, transformando os pré-requisitos [da ação] em evasivas”.⁹⁸ Por isso, apesar da radical e recorrente crítica do nosso filósofo ao excesso de reflexão, ele faz questão de pontuar que não devemos tratá-la como uma inimiga. Muito pelo contrário:

Mas se deve sempre ter em mente que a reflexão por si só não é algo pernicioso, que, ao contrário, o pré-requisito para se agir de maneira mais intensa é que a reflexão sove exaustivamente. Antecedem à ação inspirada e entusiasmada: em primeiro lugar, a inspiração imediata e espontânea; em seguida, o período de prudência, o qual, uma vez que a inspiração imediata não delibera, parece ser superior por conta da sua engenhosidade em deliberar; e daí finalmente o entusiasmo mais elevado e mais intenso que se segue logo após a prudência e que, portanto, se dá conta do que é a coisa mais prudente a se fazer, mas a rejeita e ganha desse modo a intensidade do entusiasmo infinito.⁹⁹

⁹⁷ Pap. X1 A 481 n.d., 1849. Trad. minha.

⁹⁸ TA, p.96. Trad. minha.

⁹⁹ TA, pp.110-111. Trad. minha. Na sua *Dissertação sobre as paixões*, Hume explica que “[a] noção de dever, quando contrária às paixões, nem sempre consegue sobrepujá-las, e, quando não logra esse efeito, serve mais para aumentá-las e provocá-las, ao produzir uma oposição em nossos motivos e princípios” (HUME, 2011, p.397). Ainda de acordo com a sua explicação, tal fenômeno ocorre porque “[...] as paixões, por mais independentes [que sejam], se transformam naturalmente umas nas outras se ambas estiverem presentes ao mesmo tempo [...]”, de modo que uma “[...] emoção se converte facilmente na paixão predominante e, em muitos casos, observa-se que aumenta a sua violência além dos limites a que chegaria caso não tivesse encontrado nenhuma oposição” (HUME, 2011, p.397). Certamente a reflexão não é, nem para Hume nem tampouco para Kierkegaard, uma paixão, mas pelo menos para este último pode-se dizer que ela é, sim, uma oposição à espontaneidade do entusiasmo (tal como a citação que originou essa nota de rodapé deixa claro). Se aplicarmos essa teoria humeana da intensificação da paixão mediante uma oposição à relação dialética que Kierkegaard estabelece entre a reflexão e o entusiasmo, chegaremos a algo realmente interessante. O nosso filósofo afirma que a paixão da fé é precedida pela resignação infinita (cf. TT, p.135), isto é, por uma abstração ou reflexão infinita (cf. PCD, p.428/CUP, p.426/SKS 7, 388, em nota de rodapé). Note-se bem: infinita. Temos aqui, no caso do cristianismo, um objeto (Cristo) que desperta duas paixões contrárias: a complacência e o

3.2.6.4. Inspiração, prudência e decisão

De acordo com o esquema citado acima, uma ação apaixonada é precedida tanto pela inspiração (a espontaneidade de uma paixão irrefletida) quanto pela prudência (a deliberação do intelecto). A inspiração irrompe como pura imediatez e é a responsável por impulsionar o indivíduo rumo à ação. Não obstante, na esteira da inspiração vem a prudência, que é a intervenção da reflexão naquele entusiasmo original. A reflexão delibera acerca da inspiração, mediando aquilo que era imediato. Contudo a ação será tão mais apaixonada e tão mais digna de nota não por haver descartado de antemão a deliberação prudente, mas sim por ter efetivamente agido mesmo apesar de toda a sua ingerência.

A ação apaixonada considera a prudência, não é indiferente às suas circunspecções, não é movida por um impulso inconsequente e passageiro, mas *decide opor-se* a ela a fim de manter-se fiel à sua inspiração original, às suas convicções. Sem a contrapartida da prudência (e, portanto, da reflexão), isto é, sem o dialético a ação que deveria ser caracterizada por uma paixão infinita e por um entusiasmo não menos decisivo acabaria assumindo a forma de um simples disparate. Para Kierkegaard a mais alta paixão não desconhece a reflexão, e sim vem a existir contra ou apesar dela:

É neste ponto que a prudência fica presa no veredito da sua própria reflexão e no do mundo ao redor. Ela teme que agir de maneira contrária à prudência venha a ser confundido com agir sem prudência. Este perigo é alheio à inspiração imediata e ao entusiasmo, o qual portanto necessita do *impetus* do entusiasmo mais elevado para ser bem sucedido. E este máximo entusiasmo não é um lengalenga retórico acerca de um objetivo mais alto e ainda mais elevado e superior a todos; ele é reconhecível pela sua categoria: ele age contra o entendimento.¹⁰⁰

desprezo. O desprezo é gerado pela razão que se escandaliza em face do absurdo de um Deus-homem; já a complacência (entendida como a disposição que leva à estima e à afeição) é suscitada por um páthos bem específico: a fé. Essas duas paixões, então, se chocam. Ao se chocarem, ou o desprezo ou a complacência sairá fortalecido. Se esta última for a vitoriosa, significa que a fé suplantou a razão, mas em vez de eliminá-la, ao contrário, utilizou a sua oposição em benefício próprio, tornando-se ainda mais forte (como quando se usa a oposição de uma mola para se ganhar ainda mais impulso e se chegar ainda mais longe). Ora, se a força da paixão é de fato proporcional àquilo que se lhe opõe, então uma resignação infinita só pode mesmo provocar um entusiasmo igualmente infinito – e tal entusiasmo infinito, por sua vez, só pode ser aquela paixão acima da qual não existe qualquer outra, aquela que é a mais elevada de todas, nomeadamente, a fé (cf. TT, p.185).

¹⁰⁰ TA, p.111. Trad. minha.

Este processo de refinamento ou de mediação das paixões levado a cabo pelo intelecto é o que Lillegard se refere como “formação pelo pensamento” e “rigor conceitual” – sem os quais as paixões se degenerariam naquele já aludido disparate.¹⁰¹ Parece, porém, que ao se valer da definição kierkegaardiana de verdade (apropriação subjetiva e apaixonada de um objeto¹⁰²) e relacioná-la com a questão do intelecto, este mesmo autor cai na tentação de circunscrever novamente a verdade a uma operação intelectual ou, no mínimo, tão passional quanto intelectual, como se uma operação desgatilhasse necessariamente a outra e ambas formassem um *continuum* dentro do qual toda e qualquer diferença qualitativa que porventura subsistisse entre o páthos e o logos se tornasse imperceptível. Mas, a meu ver, o que Kierkegaard quer é justamente sair desta noção clássica da verdade como função do intelecto ou ao menos abrir-lhe uma alternativa. E esta alternativa seria encontrada na afirmação de que a verdade não se limita à faculdade intelectual, mas que existe outro tipo de verdade que para o *sujeito existente* é infinitamente mais importante: uma verdade que pertence às faculdades sensitiva e volitiva.

3.2.7. A vontade e seus móveis

Quando Kierkegaard faz menção a um “máximo entusiasmo que age contra o entendimento”,¹⁰³ naturalmente ele não está se referindo àquele entusiasmo desregrado, quixotesco,¹⁰⁴ próprio dos fanáticos (*Schwärmer*), mas de um

¹⁰¹ Cf. LILLEGARD, 2002, p.263.

¹⁰² Cf. PCD, p.206/CUP, p.203/SKS 7, 186.

¹⁰³ Cf. TA, p.111.

¹⁰⁴ A propósito do termo “quixotesco”, Kierkegaard não deixa de notar o “[q]uão próximo do cômico está sempre o páthos mais alto” (Pap. X1 A 390. Trad. minha). Dom Quixote foi um personagem bastante significativo para o nosso filósofo. Em 1836, antes portanto da publicação *Dos papéis de alguém ainda vivo* (*Af en endnu Levendes Papirer*, 1838, obra a partir da qual se costuma situar o início da produção literária de Kierkegaard), o jovem Søren escreve em seus diários: “Acredito que poderia ser uma ideia muito interessante trabalhar uma novela cômica, ‘Um Dom Quixote Literário’” (Pap. I A 146. Trad. minha). Tal ideia não foi adiante, mas nem por isso o Cavaleiro da Triste Figura foi esquecido. Anos mais tarde, Kierkegaard traça um paralelo entre a figura cômica de Dom Quixote e o cristianismo: “Quando a prudência mundana tiver penetrado o mundo todo como ela começou a fazer, então a única concepção remanescente do que é ser cristão será a representação de Cristo, dos discípulos e outros como figuras cômicas. Eles serão equivalentes a Dom Quixote, um homem que teve uma noção firme de que o mundo é o mal, de que o que o mundo honra é a mediocridade ou mesmo algo pior. [...] Os homens crucificaram Cristo e o chamaram de entusiasta, etc. – mas para fazer dele uma figura cômica!” (Pap. VIII1 A 519. Trad. minha). O fato é que Kierkegaard admira em Dom Quixote aquelas qualidades que, a seu ver, são próprias de um autêntico cristão: possuir uma ideia fixa (cf. Pap. I A 95; VIII1 A 59), ser-em-si e para-si (cf. Pap. X4 A 581), além da inclinação para o ascetismo (entendido como

dialeticamente orientado. Penso que, neste ponto, vale a pena retomar e explicitar rapidamente alguns pontos de convergência entre Kierkegaard e Kant no que tange ao tema do entusiasmo e que, até agora, se restringiam a notas de rodapé.¹⁰⁵

3.2.7.1. Algumas relações entre Kierkegaard e Kant¹⁰⁶

O filósofo alemão distinguia, de um lado, um entusiasmo que inverte a ordem dos juízos e obscurece por completo o bom senso e o entendimento e, de outro, um entusiasmo saudável, sem o qual, de acordo com as suas próprias palavras, “[...] nada de grande foi alguma vez alcançado neste mundo”.¹⁰⁷

“dialética do espírito”, cf. Pap. X4 A 150). O termo “quixotesco”, portanto, não possui uma acepção originalmente negativa para Kierkegaard, servindo antes para apontar que o ideal do cristianismo passou a ser lamentavelmente considerado como algo cômico e completamente deslocado da realidade: “Que uma pessoa leve realmente a sério isso de renunciar este mundo, literalmente, que ele voluntariamente abra mão da felicidade do amor erótico que lhe é oferecido, que ele suporte todo tipo de privação terrena, ainda que o oposto lhe seja oferecido, que ele assim se exponha a toda angústia da provação, pois a provação chega apenas ao que é voluntário – e então que ele, sofrendo todas essas coisas, se submeta a ser maltratado por isso, odiado, perseguido, desprezado (a inevitável consequência daquilo que é essencialmente cristão neste mundo) – tal vida parecerá, para toda a nossa época, cômica. É uma vida de Dom Quixote” (Pap. X2 A 32. Trad. minha). Por fim, cabe ainda dizer que Kierkegaard, ele mesmo, chegou a se comparar com uma espécie de Dom Quixote do seu tempo devido à incompreensão que sofria dos seus contemporâneos (cf. Pap. X1 A 646) e que, quanto ao personagem propriamente dito, só lamentava o desfecho, a seu ver equivocado, que Cervantes lhe reservara ao fazê-lo recobrar a razão no seu leito de morte em lugar de mantê-lo em perpétua contradição com o mundo (cf. Pap. VIII A 59; XII A 501).

¹⁰⁵ Refiro-me às notas 87 e 89.

¹⁰⁶ As referências a Kant são abundantes em Kierkegaard. Tais referências são tanto diretas quanto indiretas e ocorrem tanto nas obras publicadas quanto nos seus diários e cadernos de anotações. Seria dispendioso e até mesmo fora de propósito indicar aqui todos os passos em que elas aparecem. Limitar-nos-emos a indicar que algumas referências diretas ao nome de Kant estão presentes em obras como *O conceito de ironia*, *Ou-ou*, *O conceito de angústia*, *Estádios no caminho da vida* e *Pós-escrito*. (O leitor poderá consultar a versão digital dos SKS para maiores detalhes, bastando clicar na opção *Resursefiler* > *Registre* > *Personer*.) Os Hong comentam que Kierkegaard admirava a sobriedade de Kant e o tinha, portanto, como uma figura intelectualmente honesta – o que era sem dúvida um grande elogio partindo do nosso filósofo, uma vez que ele acusou a maioria dos pensadores da sua própria época de desonestidade ética e intelectual (cf. JP, vol.2, p.611; Pap. VIII A 358). Mas ao mesmo tempo em que Kierkegaard elogiava Kant por este afirmar, entre outras coisas, a impossibilidade de se *conhecer* o absoluto (ou, em termos kantianos, a coisa em si), também o criticava por não dar a devida importância ao papel que o transcendente (nos termos kierkegaardianos: Deus) desempenhava na determinação da vontade do indivíduo (cf. comentário dos Hong, JP, vol.2, p.611). Ao que parece, a proposta kantiana de se restringir Deus a uma ideia reguladora da razão prática não seria o suficiente para explicar a capacidade que o indivíduo tem de atualizar na sua própria vida a idealidade ética (cf. Pap. X2 A 396).

¹⁰⁷ KANT, 2010, p.219. Antes da sua viragem crítica – a qual ocorre com a *Dissertação de 1770*, também conhecida como *Dissertação inaugural*, cujo título exato é *Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível* –, Kant publica em 1764 um texto chamado *Ensaio sobre as doenças da cabeça* (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*). Neste texto Kant empreende uma taxonomia das perturbações mentais e se propõe a explicar o mecanismo comum por trás delas. O filósofo alega que a mente tende a fantasiar acerca dos dados empíricos e das suas relações conceituais, sendo tal tendência constitutiva da própria razão. Como, porém, as percepções sensíveis normalmente se impõem à mente, o resultado é que aquelas fantasias são

Se adotarmos a terminologia kierkegaardiana, aquele primeiro entusiasmo bem poderia ser chamado de “entusiasmo imediato” (*umiddelbar Begeistring*) enquanto este segundo de “entusiasmo refletido” (*reflekteret Begeistring*).¹⁰⁸ Ao se referir à grandeza das obras do entusiasmo, Kant decerto tem em mente um tipo de entusiasmo refletido, único adequado a produzir ações moralmente boas – pois é igualmente certo que o entusiasmo imediato também produz ações, as quais todavia não passam de excentricidades e extravagâncias.¹⁰⁹

suprimidas ou, ao menos, mantidas sob controle. Contudo, quando tais fantasias se tornam muito intensas, são então capazes de se apoderar de modo duradouro da mente, a qual passa, devido à intensidade daquelas representações, a concebê-las como reais (cf. *ibidem*, op. cit., p.217). Este mecanismo a partir do qual a razão passa a ser dominada pelas paixões ou a partir do qual a realidade exterior se sujeita às determinações psicológicas é o que Kant chama de *inversão* (*Verkehrtheit*) (cf. *ibid.*, op. cit., p.208). Quanto à classificação das diversas formas de perturbação, o filósofo alemão faz uma distinção entre *perturbação da mente* e *perturbação do entendimento* (cf. *ibid.*, op. cit., p.220 et seq.). A obtusidade, a insensatez (*Torheit*), a estultícia (*Narrheit*), a idiotia e a perturbação da memória são todas categorizadas como perturbações da mente – as quais, por sua vez, podem ser designadas genericamente pelo nome de desarranjo (*Verrückung*). Neste tipo de perturbação as fantasias são percebidas como se fossem reais, ao passo que os juízos, embora se assentem sobre ilusões, não têm o seu funcionamento afetado. O estulto é um tipo pior do que o insensato, uma vez que este ainda tem conserto, enquanto aquele é um tolo irremediável. A estultícia se fundamenta ou na soberba ou na avareza, que são de acordo com Kant duas paixões odiosas (cf. *ibid.* op. cit., pp.215-216). Por seu turno, o insensato é, por exemplo, capaz de avaliar com retidão as suas próprias ações e de dar bons conselhos aos outros, sem contudo segui-los ele mesmo (cf. *ibid.*, op. cit., p.214). A insensatez e a estultícia são, não obstante, deficiências menos sérias e, por isso mesmo, são ridicularizadas sem maiores considerações pelo povo. Mais graves são a idiotia (retardo) e o ânimo perturbado (delírio e insânia), os quais, devido à sua seriedade, costumam despertar a compaixão alheia e a intervenção das autoridades. Essas duas últimas deficiências (a idiotia e o ânimo perturbado) derivam, respectivamente, da impotência da faculdade mental e da inversão acentuada das faculdades cognitivas (cf. *ibid.*, op. cit., p.216). O delírio (*Wahnsinn*) e a insânia (*Wahnwitz*) são perturbações próprias do entendimento. Diferentemente do que ocorre com as perturbações da mente, nas perturbações do entendimento (ou do ânimo) os juízos se tornam desregulados e o processo mesmo do ajuizamento fica comprometido. O delírio, de acordo com os exemplos que Kant nos oferece, se parece com aquilo que hoje chamaríamos de paranoia: a pessoa se crê como objeto de consideração de todos à sua volta e se sente como a potencial vítima de uma conspiração. Contudo o delirante restringe os seus juízos à sua experiência imediata. Já na insânia, o sujeito estende os seus juízos a conceitos gerais, criando uma lógica própria e chegando até mesmo a detalhar e a asseverar a visão de coisas fantásticas, as quais não possuem qualquer correspondência com a realidade. O insano até pode ser genial ao correlacionar os juízos entre si, porém não os organiza de acordo com as regras racionais nem extrai conclusões (empírica e conceitualmente) válidas das suas premissas – será que Adler se enquadraria neste caso? Kant também fala sobre o frenesi, definindo-o como um estado de perturbação mental em que o sujeito se encontra incapacitado de receber estímulos externos e se deixa, portanto, levar apenas por suas sensações internas. Parece ser este o caso dos que entram em êxtase religioso e que se tornam, por exemplo, capazes de se flagelar sem que aparentemente demonstrem qualquer sensibilidade à dor ou às variadas condições adversas às quais se submetem (cf. *ibid.*, op. cit., p.221).

¹⁰⁸ Cf. Pap. XII A 439 n.d., 1854.

¹⁰⁹ A este respeito podemos detectar uma divergência radical entre Kierkegaard e Kant, cujo ponto nevrálgico é a questão de se saber se a vontade divina poderia desejar e ordenar ações contrárias à moral e cujo caso paradigmático é o do sacrifício de Abraão. Em *Temor e tremor* Kierkegaard defende uma *suspensão teleológica da moralidade* (cf. TT, p.141ss, Problema I), o que para Kant seria completamente impensável, posto que uma exceção à regra moral não poderia se constituir, ela mesma, como uma lei moral universalmente válida – o que seria evidentemente contraditório. Na sua obra *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der*

Como suponho já estar claro a essa altura, o entusiasmo nada mais é do que um páthos, uma paixão e, como tal, tem a propriedade de mover a vontade. Kant diz que:

Os impulsos da natureza humana chamam-se paixões quando têm uma grande intensidade, nesse caso são as forças motrizes da vontade; o entendimento só intervém para avaliar a soma total da satisfação de todas as inclinações, a partir das finalidades representadas, e para encontrar os meios necessários para as concretizar.¹¹⁰

Essa função estritamente utilitária da faculdade racional no que concerne à sua relação com as paixões já havia sido indicada por Hume, o qual dizia que a razão, quando muito, calcularia os meios necessários para que determinada paixão alcançasse os seus fins, jamais atuando ela própria para a configuração desses mesmos fins.¹¹¹ Para Kierkegaard as coisas não se passam muito diferente.

Segundo o nosso filósofo, conhecer e pensar corretamente não são mais importantes do que *agir* corretamente.¹¹² A isso eu acrescentaria, com base no que vimos até agora, que: conhecer e pensar corretamente só são realmente importantes na medida em que colaboram para que uma ação seja corretamente executada. Uma vontade que estivesse exposta tão-somente à neutralidade do

Grenzen der bloßen Vernunft, 1793), Kant se refere apenas uma única vez a Abraão ao abordar precisamente o tema da consciência moral em matérias de fé (IV, Seção II, §4). A consciência moral não julga a validade de uma ação em geral – esta é uma tarefa para o entendimento –, mas sim se a *minha* ação correspondeu àquele juízo, isto é, se *eu* efetivamente realizei aquilo que o meu entendimento avaliou como sendo a coisa justa e certa a se fazer. A ênfase recai na *certeza* da justiça de tal ação, pois ao menor indício de dúvida da sua validade moral devo abster-me de praticá-la, seguindo assim as recomendações da minha consciência moral que em tudo exige clareza e correção (cf. KANT, 2008, p.212). A consequência desta definição no que toca ao caso particular de Abraão não é outra senão a de que faltou consciência moral ao pai da fé (cf. KANT, 2008, p.213). Para Kierkegaard a única maneira de Abraão ser absolvido dessa acusação é entender a fé como uma instância superior à moralidade, de tal modo que possui até mesmo a prerrogativa de suspendê-la: “Quando, na verdade, se suprime a fé, reduzindo-a a zero, resta só o fato brutal de Abraão ter querido matar o filho, conduta bem fácil de imitar por quem quer que não possua fé” (TT, p.125).

¹¹⁰ KANT, 2010, p.214.

¹¹¹ É importante ressaltar, entretanto, que Kant revê esta posição nas suas obras críticas. Além das paixões, a razão também será considerada como um princípio determinante da vontade, e não apenas como um instrumento para a sua realização. De acordo com a filosofia moral kantiana, a vontade só é livre (autônoma) quando ela própria se dá a lei a partir da qual ela se determina, não sendo condicionada por causas exteriores ou quaisquer inclinações patológicas. Esta lei é necessariamente racional na medida em que é caracterizada por sua formalidade, universalidade e objetividade. É a razão no seu uso prático que deve orientar a vontade ao formular a máxima da sua ação com vistas à consecução do bem, o qual está sempre de acordo com princípios racionais e que, além disso, é desejado por si mesmo. O sujeito autônomo e racional deve evitar, portanto, subordinar-se a qualquer fim egoísta e muito menos ao condicionamento das paixões (cf. CAYGILL, 2000, verbetes *Autonomia*; *Incentivo*; *Inclinação*; *Interesse*; *Respeito*; *Vontade Boa*).

¹¹² Cf. Pap. IV C 56 n.d., 1842-43.

intelecto e permanecesse indiferente às investidas das paixões seria uma vontade desinteressada, e para Kierkegaard isto é simplesmente impossível: “Uma vontade perfeitamente desinteressada (*equilibrium*) é um nada, uma quimera”, afirmação esta que é acompanhada e completada por uma pergunta: “[A] vontade segue necessariamente a cognição final do entendimento?”.¹¹³ A resposta parece ser evidente. Uma vontade desinteressada, que se pretendesse guiada apenas pela razão, equivaleria a uma vontade totalmente inerte.

Kant constata algo semelhante quando diz que se considerarmos a sabedoria como o produto de um entendimento perfeito e de uma igual disposição para se evitar as paixões, então faríamos melhor em tentar achar um homem verdadeiramente sábio, quem sabe, perdido e contemplativo em algum lugar fora da Terra: “Este sábio pode, eventualmente, ser procurado na lua, sítio onde talvez o homem seja desprovido de paixão e tenha um entendimento infinito”.¹¹⁴ Kierkegaard sabia – talvez até mesmo mais do que Kant – que a vontade não é uma entidade que paira abstratamente sobre a realidade, mas que se realiza historicamente e, em particular, na existência individual de cada pessoa, cuja consciência e entendimento são atravessados constantemente por paixões e interesses de toda espécie. De acordo com o nosso filósofo:

Aquela liberdade abstrata de escolha (*liberum arbitrium*) é uma fantasia, como se um ser humano permanecesse continuamente, a cada momento da sua vida, nessa possibilidade abstrata, de modo que conseqüentemente ele nunca se move do lugar, como se a liberdade não fosse também uma condição histórica [...].¹¹⁵

3.2.7.2. Intelecto e vontade

Até agora nos detivemos na relação entre a faculdade sensitiva e a faculdade intelectual. Vimos como as paixões interagem com o intelecto, mas também de que maneira afetam a vontade. Pouco exploramos, entretanto, a relação entre o intelecto e a vontade, na medida em que já demos praticamente por admitido que se trata de faculdades distintas e que, quando muito, o intelecto se limita a direcionar de modo mais eficiente a vontade rumo aos seus fins, não sendo capaz, ele mesmo, de movê-la. Esta posição é tipicamente a que encontramos em Hume

¹¹³ Pap. IV C 39 n.d., 1842-43. Trad. minha.

¹¹⁴ KANT, 2010, p.215.

¹¹⁵ Pap. X4 A 175 n.d., 1851. Trad. minha.

e, como acabamos de ver, em Kant, ao menos antes da sua viragem crítica. Obviamente essa não é a única posição possível. Basta nos lembrarmos de que para São Tomás não havia esta separação entre o intelecto e a vontade, uma vez que a *voluntas* era considerada um apetite superior, isto é, intelectual. Ou então é suficiente que voltemos até Descartes, para quem a vontade e o intelecto coincidiam até certo ponto, de modo que ali onde uma encontrava o outro era também o local onde se encontrava a verdade.

Mas talvez a grande referência acerca da relação entre intelecto e vontade esteja situada bem mais atrás, nos primórdios da filosofia, com o próprio Sócrates, quem nos servirá de ocasião para que possamos pensar sobre algumas implicações filosóficas importantes que se seguem naturalmente das questões levantadas até aqui. Ora, se de fato a vontade não é simplesmente um conceito e sim uma faculdade que interage com o mundo e que se transforma em contato com as paixões, então é lícito nos perguntarmos até que ponto estas últimas interferem no nosso livre-arbítrio e, por conseguinte, até que ponto podemos considerar a nossa vontade verdadeiramente livre e nos responsabilizar por aquilo que fazemos.

3.2.7.2.1. A posição socrática

A tese socrática de que conhecer o bem implica necessariamente desejá-lo dispensa apresentações. Tal tese se sustenta sobre uma concepção intelectualista da moralidade e pressupõe que o entendimento seja, por si só, um móbil para a vontade do indivíduo.¹¹⁶ Às voltas com a questão do que é a virtude e se ela pode ser ensinada, Sócrates supõe, lá pelas tantas,¹¹⁷ que aprender sobre a virtude é o mesmo que vir a praticá-la, e nisto ela nada se diferiria de uma técnica em que a pessoa se torna hábil pela aprendizagem e que pode ser assimilada mesmo sem uma inclinação ou um interesse particular do sujeito que aprende, bastando que ele se limite a seguir um conjunto de regras pré-estabelecidas.¹¹⁸ Mas a virtude é mesmo uma técnica que alguém pode aplicar automaticamente tão logo esteja de posse dos meios necessários para executá-la ou algo ao qual primeiramente deve

¹¹⁶ Cf. *Mênon* 77c-e; 78a (PLATÃO, 2001).

¹¹⁷ Cf. *Mênon* 94a-e; 98e (PLATÃO, 2001).

¹¹⁸ É justamente por causa desta suposição que Sócrates acabará não admitindo a hipótese de que a virtude possa ser ensinada, uma vez que pessoas reconhecidamente virtuosas não conseguiram fazer com que os seus próprios filhos, a quem educavam, fossem igualmente virtuosos.

aspirar-se e que só pode ser alcançado a partir de uma decisão e de uma convicção pessoais?

Kierkegaard acusa a posição socrática de não considerar corretamente o livre-arbítrio inerente à vontade, a qual é capaz de agir mesmo contra o melhor juízo do entendimento. Este embate entre Kierkegaard e Sócrates é apenas mais um episódio de uma longa discussão em que, de um lado, temos o intelectualismo grego e a sua consequente ênfase na racionalidade e, do outro, o voluntarismo cristão e o seu primado da vontade.¹¹⁹ “O cristianismo não se encontra de nenhum modo na esfera da intelectualidade”,¹²⁰ insiste Kierkegaard. Assim, enquanto para Sócrates o vício ou, se quisermos, o pecado deriva da ignorância – o ignorante é aquele que age de acordo com uma convicção equivocada –, para São Paulo e, por extensão, para o cristianismo, pecar é agir deliberadamente contra a própria convicção ou consciência. Cito Kierkegaard:

Aqui o ponto de conflito entre Paulo e Sócrates seria que Sócrates diz que é impossível para uma pessoa ter realmente entendido, apreendido, percebido o bem e então fazer o mal – pois a prova de que realmente compreendeu o bem é precisamente essa, que o entendimento exerce tamanho poder sobre uma pessoa que ela o realiza; caso contrário, o fato de que uma pessoa não realiza o bem demonstra que não o entendeu. Isso é pura intelectualidade, da qual Sócrates não emerge; ele não abre caminho para a vontade ou caminho através do qual a vontade pode agitar e mover.¹²¹

3.2.7.2.2. O pecado

Em Sócrates o pecado não se insere numa dimensão moral, mas numa estritamente epistemológica: basta que o indivíduo aprenda o certo para que faça o certo. Kierkegaard defende, por sua vez, que o pecado é o resultado do mau uso da vontade e, portanto, o situa no terreno da moralidade.¹²² De acordo com esta

¹¹⁹ De acordo com a versão *on-line* da *Catholic Encyclopedia*, Santo Agostinho, Santo Anselmo, Guilherme de Ockham e Duns Scotus são alguns dos representantes do voluntarismo cristão (cf. verbete *Voluntarism*). Em linhas gerais o voluntarismo se refere à concepção segundo a qual a vontade é determinante, seja de um ponto de vista metafísico (a realidade seria uma obra ou manifestação da vontade) seja de um ponto de vista psicológico (a faculdade volitiva precederia todas as outras em ordem de importância).

¹²⁰ Pap. XI A 339 n.d., 1854. Trad. minha.

¹²¹ Pap. XI A 392 n.d., 1849. Trad. minha.

¹²² Ou, para sermos mais precisos, no terreno ético-religioso, embora *stricto sensu* o pecado seja um assunto de natureza religiosa cujas implicações não são, porém, somente espirituais, mas também éticas. Kierkegaard se debruça sobre o tema do pecado na sua obra de 1844, *O Conceito de Angústia* (*Begrebet Angest*, Vigilius Haufniensis). Logo na sua introdução, Kierkegaard deixa claro que a proposta do livro é tratar o conceito de angústia desde um ponto de vista psicológico –

última concepção, o mal estimula a vontade a se entregar a certas pulsões que acabam, em última instância, corrompendo e debilitando a própria vontade. No entanto Kierkegaard adverte que ela, a vontade, pode muito bem se opor às investidas do mal, de modo que qualquer atitude que evite o pecado ou, ao contrário, vá à sua direção é de responsabilidade exclusiva do sujeito.¹²³

O mau uso da vontade acarreta o pecado, que é o estado em que a consciência é intoxicada pelo mal e a vontade perde, ao menos temporariamente, o seu livre-arbítrio, a sua capacidade de escolher livremente. Por isso Kierkegaard compara a experiência do pecado com a de uma bebedeira: embora a consciência do bebedor possa de fato ser reduzida a níveis baixíssimos a tal ponto que ele já não tenha quase nenhum domínio sobre si próprio, isso não muda o fato de que houve um momento decisivo em que ele teve em suas mãos o poder de escolher tomar ou não o primeiro gole.¹²⁴ Consciência e vontade estão tão intimamente conectadas uma à outra que existe uma relação de influência mútua entre as duas.

3.2.7.2.3. A consciência

Até agora estamos usando, de maneira pouco precisa, consciência como sinônimo de intelecto. Para sermos mais rigorosos, devemos dizer que a consciência (*Samvittighed*) é a aplicação do intelecto nos assuntos morais.¹²⁵ Tal aplicabilidade faz com que a consciência assuma um caráter reflexivo na medida em que ajuíza acerca da legitimidade das nossas próprias ações. A consciência discerne, então, entre o bem e o mal e, socraticamente falando, legitima ou subscreve aquelas ações que reconhece como boas e censura aquelas que entende

e não dogmático ou ético –, mas partindo, todavia, do dogma do pecado hereditário (ou original). No entanto o nosso filósofo ressalva que o pecado em si não é um assunto de interesse estético, metafísico nem mesmo ético, mas estritamente religioso. Portanto a atmosfera que deve envolver o conceito do pecado é a seriedade, e não uma melancolia estética, uma reflexão metafísica desinteressada ou, ainda, uma idealidade ética. Somente a seriedade que compete à esfera religiosa é capaz de superar ou vencer o pecado. Ainda segundo Kierkegaard, esta seriedade própria da esfera religiosa é a fé, pois é ela que reúne as condições necessárias para que o indivíduo venha a superar o pecado, e isso porque tanto a fé quanto o pecado são categorias existenciais, quer dizer, pertencentes ao indivíduo e, por conseguinte, à realidade efetiva. É por esta razão que nem a Ética nem a Dogmática, por muita familiaridade que tenham com o *conceito* do pecado, nem muito menos a Psicologia (entendida aqui como “a doutrina do espírito subjetivo”, cf. CA, p.25), estão em condições de oferecer uma solução *real* para o problema do pecado hereditário.

¹²³ N’O *Conceito de Angústia*, Kierkegaard explica que a tentação é aquilo que ocasiona a culpa e que o culpado não o é somente em relação ao ato em si, mas também em relação à própria tentação (cf. CA, p.117).

¹²⁴ Cf. Pap. X2 A 437 n.d.

¹²⁵ Cf. WATKIN, 2001, verbete *Conscience*.

serem más. É natural portanto que a vontade, em busca de aprovação e assentimento da consciência, se incline à realização do bem.

Porém o mal, que a todo o momento está à espreita, hipnotiza a consciência e suspende temporariamente o seu juízo, de modo que a vontade já não encontra nem sequer a oposição da consciência e, por conseguinte, acaba se pervertendo. O mal obscurece a consciência e seduz a vontade até que ela se extravie completamente. Trata-se de um círculo vicioso em que o mal é, ele próprio, o abuso da vontade e, ao mesmo tempo, o chamariz para que essa mesma vontade continue a desejar e a praticar o mal. Essa ação, por assim dizer, reflexiva da vontade (em que ela é paciente e agente dos desmandos que ela mesma comete) resulta na sua própria corrupção e, conseqüentemente, num grau cada vez mais elevado de apatia da consciência que, ao se sentir impotente, acaba se tornando conivente com o pecado.¹²⁶

3.2.7.2.4. Transformação da vontade em direção a uma visão de vida

O processo de reeducação ou transformação da vontade é exaustivo e penoso. Por isso, de acordo com Kierkegaard, as pessoas o evitam, dispondo-se quando muito a uma espécie de reforma intelectual: é mais fácil aprender o que é o certo do que efetivamente fazê-lo, como se tudo se resumisse a uma questão de estudar e decorar um método ou uma doutrina qualquer ao invés de aplicá-la. Por mais promissora que uma doutrina possa parecer, ela será inútil se não houver alguém disposto a colocá-la em prática. Esta é razão pela qual Kierkegaard afirma que a vontade é essencial para a existência.¹²⁷ É pela sua própria vontade que o indivíduo é capaz de ascender a níveis existencialmente mais elevados, a sair da mediocridade e buscar a excelência, a atualizar o bem na sua própria vida, em suma, é a partir da sua própria vontade que o indivíduo desenvolve um caráter, uma visão de vida.

Toda visão de vida deve, entretanto, ser factível, pois do contrário não é uma visão de vida, mas apenas imaginação em curso. Além disso, ela deve

¹²⁶ Outra possibilidade é que, ao contrário, a consciência se sinta aflita e culpada devido ao mau uso da vontade, a qual portanto está sujeita a uma advertência ou punição. Contudo a punição pelo pecado não vem por meio de qualquer sanção externa, mas por um acréscimo de perturbação na consciência do próprio pecador – e este acréscimo, diz Kierkegaard, é de novo pecado (cf. Pap. X4 A 175 n.d., 1851).

¹²⁷ Cf. Pap. XI3 B 177 n.d., 1855.

exercer alguma forma de constrangimento no sujeito que a adota, a fim de que este possa viver de acordo com ela. Contudo esse constrangimento não é uma imposição que, feita por outrem, se choca contra a vontade do próprio sujeito, mas ao contrário é produto da sua consciência e das expectativas que nutre com relação a si mesmo. A visão ou ideal de vida não pode sucumbir diante da realidade, devendo antes conformá-la a si – mas para que isso seja possível é necessário que a vontade seja remodelada e fortalecida por um processo dialético. Para Kierkegaard, este processo de remodelação e fortalecimento dialético da vontade é característico do cristianismo.

Assim como faz com todas as outras instâncias da psique humana, o cristianismo também submete a vontade à sua dialética. Kierkegaard afirma que somente um homem de vontade (um homem que atualiza a sua existência com verdadeira paixão e defende a sua visão de vida com entusiasmo) pode se tornar um cristão, mas essa sua vontade natural deverá passar por um processo de transformação através do qual dará lugar a uma nova vontade, a qual não busca mais os seus próprios interesses, mas se dispõe a se sacrificar em nome de algo superior.¹²⁸ Se um indivíduo é capaz de renunciar a muitas coisas para alcançar um *telos* relativo, deve ser capaz então de renunciar a tudo, de transformar totalmente a sua existência para alcançar um *telos* absoluto – e este último, como Kierkegaard explica no *Pós-escrito*, só pode ser alcançado por meio de um querer supremo.¹²⁹ A ênfase recai no querer, na volição, e não na reflexão. “Consequentemente – diz Kierkegaard – o cristianismo ou o tornar-se cristão não está relacionado de nenhum modo com a transformação do intelecto – mas com a

¹²⁸ Cf. Pap. XII A 436 September 23, 1855.

¹²⁹ Cf. PCD, pp.395-396/CUP, p.393-394/SKS 7, 358. Na sua *Dissertação sobre as paixões*, Hume escreve que existem duas espécies de probabilidade: 1) quando o objeto é em si mesmo incerto e sujeito ao acaso e 2) quando o objeto é certo, mas o juízo não consegue se decidir por ele ou por apenas um dos seus aspectos. A primeira espécie de probabilidade me parece particularmente interessante para pensarmos a relação entre a razão e o *telos* absoluto. Hume nos dá como exemplo dessa espécie de probabilidade o caso de um mal *possível* e até mesmo *impossível* que tememos. Concernente ao mal impossível, tememo-lo porque a sua grandeza causa forte impressão na nossa imaginação: quanto menos provável um mal ou bem forem, mais intensamente deverão ser imaginados a fim de que tenham efeito sobre a nossa mente e nos causem medo ou esperança. Como diz o filósofo escocês, “[a] pouca probabilidade é compensada pela grandeza do mal” (HUME, 2011, p.374). No caso específico de Kierkegaard e do seu *telos* absoluto, poderíamos arriscar dizer que a pouca probabilidade desde um ponto de vista estritamente racional (aliás, a probabilidade nula para o entendimento), em outras palavras, que a incerteza com relação à existência do bem eterno e a impossibilidade de se conhecê-lo objetivamente são compensadas pela grandeza que se tem dessa ideia.

transformação da vontade”.¹³⁰ O próprio do cristianismo e sem o qual ele se torna completamente sem sentido é justamente esta passagem de uma vontade imediata para uma dialeticamente orientada – do que se segue uma respectiva mudança das funções psíquicas do indivíduo, mudança esta que poderíamos chamar de metanoia, embora Kierkegaard, ele mesmo, não chegue a utilizar este termo.¹³¹ Segundo o nosso filósofo,

O cristianismo tal como se encontra no Novo Testamento está preocupado com a vontade do homem, com a mudança da vontade; tudo se refere a isso, todas as frases (renunciar o mundo, negar-se a si mesmo, morrer para o mundo, etc., também odiar a si próprio, amar a Deus, etc.) estão conectadas com essa ideia fundamental no cristianismo, que o faz ser o que é: transformação da vontade.¹³²

3.2.7.3. Metanoia

De acordo com o *Greek-English Lexicon* (LIDDELL; SCOTT), metanoia significa “mudança de mente ou coração, arrependimento, remorso”. Embora tal mudança de mentalidade possa efetivamente ser algo positivo, quase sempre se destaca apenas o sentimento de pesar que a anuncia e que costuma acompanhá-la. A metanoia seria, nesse sentido negativo, o equivalente a uma consideração tardia de algo que não pode ser nem retomado nem desfeito ou a uma ação apropriada que deixou de ser realizada no momento oportuno.

Segundo a interpretação dos Hong, o arrependimento é a chave para o acesso aos estádios ético e religioso¹³³ ou, se preferirmos, para uma mudança de mente e de coração. Também explicam que tal sentimento de contrição é o movimento negativo que deve necessariamente anteceder o movimento positivo

¹³⁰ Pap. XII A 436 September 23, 1855. Trad. minha.

¹³¹ Para ser mais preciso, o nosso filósofo utiliza apenas uma única vez a palavra *μετανοια* (metanoia) diretamente: ao fazer um breve comentário sobre o Sermão da Montanha nos seus diários (cf. Pap. II C 1). Não obstante, de acordo com uma nota explicativa da versão eletrônica dos SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*), quando em outra entrada dos seus diários Kierkegaard faz menção ao fato de que o que Deus requer é a própria “transformação da mente”, ele se refere justamente à metanoia: “Deus possui uma linguagem específica com a qual se [deve] dirigir a ele – a linguagem da ação, da transformação da mente (*Sindets Omdannelse*), da expressão na própria vida; não é bom que nos humilhemos diante dele com palavras e frases e em atividades tais como construir igrejas e encadernar Bíblias com veludo” (Pap. XII A 568. Trad. minha). Mais adiante faremos uma ressalva quanto ao termo “mente” a fim de enfatizar o caráter primitivamente volitivo de tal transformação.

¹³² Pap. XII A 86 n.d., 1854. Trad. minha.

¹³³ Cf. JP, vol.3, p.918ss.

da expiação (ou reparação) pela fé e pela graça.¹³⁴ É o arrependimento que faz com que o indivíduo enxergue que ele estava até então na não verdade – e mais do que enxergar, que se desagrada de tal situação e esteja disposto a mudá-la.

Em *Metanoia and the Transformation of Opportunity* (*Metanoia e a transformação da oportunidade*), Kelly A. Myers defende que a metanoia é muito mais do que um simples arrependimento e que não se restringiria, portanto, a esse aspecto negativo. Para a autora a metanoia é na verdade uma ação de natureza reflexiva que ao resgatar a memória de um evento passado se torna capaz de estimular certas emoções, influenciar a vontade numa nova direção e originar uma compreensão diferente da realidade:¹³⁵ daí aquela mudança potencialmente

¹³⁴ Cf. JP, vol.3, p.918ss. A consciência da culpa pela falta cometida não é apaziguada pelo ético, apenas pelo religioso. O ético julga, condena e absolve, mas continua sendo uma instância exterior, objetiva, e por isso mesmo não tem o poder de reparar subjetivamente o indivíduo, apenas objetivamente, aos olhos da coletividade e com respeito às instituições. Há, porém, um tipo de arrependimento demoníaco que não chega a alcançar o estágio religioso, em outras palavras, não encontra o repouso na graça, mas continua a se culpar, a remoer e a se ressentir pelas suas ações passadas (cf. JP, vol.3, p.918ss). – Difícil não se lembrar de Nietzsche quando este se põe a falar da “má consciência” em oposição às dádivas do esquecimento na *Genealogia da Moral*: “Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua vontade de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de ‘ideias fixas’, sua vontade de erigir um ideal – o do ‘santo Deus’ – e em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade” (NIETZSCHE, 1998, *Segunda Dissertação*, §22). A diferença, entretanto, é que para Nietzsche até mesmo a redenção proposta pela graça é um engodo criado pela consciência doente (cf. ibidem, op. cit., loc. cit., §21). A propósito, n’*O Conceito de Angústia* Kierkegaard afirma que a relação com Deus revela necessariamente a consciência da culpa e que o arrependimento é a forma que a liberdade assume após ter se tornado e se reconhecido culpada (cf. CA, p.117).

¹³⁵ Seria interessante pensar na relação entre metanoia, anamnese e a repetição kierkegaardiana (*Gjentagelse*). Sabemos que n’*A Repetição* (*Gjentagelsen*, 1843, Constantin Constantius) Kierkegaard oferece um conceito homônimo como alternativa à anamnese platônica. Enquanto o conceito grego remete à rememoração das verdades eternas que o indivíduo já traz consigo, mas de cuja posse ele se esqueceu, a repetição aponta – apesar de o termo sugerir o contrário – para um *novo começo* baseado numa verdade que não se encontra previamente no indivíduo, mas que ele deve vir a conquistar ou pela qual ele deve decidir-se. Se a reminiscência evoca uma preocupação restritamente intelectual e de cunho epistemológico, a repetição exige uma postura ética do indivíduo e se dirige especificamente à sua vontade. Além disso, Kierkegaard situa a repetição entre a recordação e a esperança, em outras palavras, entre o passado e o futuro (cf. RP, pp.11-12). A repetição é, portanto, aquilo que ocorre só e tão-somente no instante (*Øjeblik*), outro conceito importante para o nosso filósofo (cf., p.ex., MF, p.30 et seq.). A recordação, na melhor das hipóteses, nos prende a um passado idealizado e a uma nostalgia inerte; na pior, nos atormenta com a visão daquilo que não podemos mudar e com relação ao qual nos é impossível fazer as pazes. Já a esperança procrastina paciente e indefinidamente a realização da sua própria felicidade ao buscar todas as condições ideais para a ação e ao crer que virá o tempo em que todas as circunstâncias lhe serão finalmente favoráveis. Ambas (a recordação e a esperança) representam uma atitude mais ou menos passiva diante da vida e da temporalidade. O instante da decisão é, ao contrário, o único em que o desejo de um novo começo (pelo qual a recordação suspira e a esperança anseia) pode tornar-se real. Neste sentido é que penso ser possível afirmar que a metanoia está muito mais próxima da repetição do que da anamnese (para opiniões contrárias à minha, cf. MYERS, 2011, pp.9-10). Embora *conditio sine qua non*, a relação

positiva tanto de mente quanto de coração contida na definição de metanoia e que tem origem justamente numa *decisão*. “Para um sujeito existente, o ponto supremo é – lembra-nos Kierkegaard – precisamente a decisão apaixonada”.¹³⁶

3.2.7.3.1. Kairós

Kairós era a divindade que personificava a *ocasião* ou a *oportunidade* entre os gregos antigos, enquanto Metanoia era caracterizada como uma espécie de acompanhante sombria que seguia Kairós por todos os lados e que punia aqueles que vacilavam diante da presença desta última: ou agarra-se a oportunidade e então não há espaço para o arrependimento ou deixa-se a oportunidade passar, restando assim apenas a companhia indesejada da Metanoia. Kairós é geralmente identificada com um momento único, furtivo, e que se apresenta como a ocasião cabal da decisão – a qual, uma vez desperdiçada, produz todo tipo de lamento.

Não obstante, Kelly Myers argumenta que o kairós é muito mais que um simples instante isolado e que, por outro lado, a metanoia pode gerar frutos mais doces que o remorso e o arrependimento – ou, talvez fosse mais correto dizer, a partir mesmo destas raízes amargas.¹³⁷ Tanto a oportunidade que foi agarrada quanto a que foi perdida podem colaborar para a transformação e edificação do indivíduo. A autora enfatiza o caráter preponderantemente reflexivo de tal transformação, entendida como um “processo de aprendizagem” que leva a uma “consideração e um entendimento mais abrangentes” da experiência humana.¹³⁸ A metanoia teria, então, o poder de manter o indivíduo mais atento com relação a oportunidades futuras, mas apenas se ele for capaz de converter o seu arrependimento em motivação ao invés de remoê-lo infinitamente.

da metanoia com o passado e, portanto, com o arrependimento que ela personifica não é prioritária – atuando mais propriamente como uma espécie de causa eficiente que, por sua vez, está subordinada a uma causa final. A metanoia se relaciona antes de tudo com o kairós (o instante) e, por conseguinte, com a urgência de uma decisão que obviamente em nada quer comungar com o arrependimento de uma oportunidade perdida, mas que visa a uma transformação que ao ser iniciada torna a pessoa orgulhosa de si mesma. Metanoia-kairós e repetição-instante são, a meu ver, não somente pares indissociáveis como também perfeitamente intercambiáveis. Em última instância, a questão à qual Kierkegaard dedicou toda a sua obra (e aqui poderíamos igualmente dizer: vida), a saber, a questão do *dever cristão* ou de *como se tornar um cristão* (cf. PV, p.8) gira em torno daqueles pares conceituais – e é justamente este dever a verdadeira causa final por trás da metanoia. (Para uma breve explanação do conceito de repetição em Kierkegaard, cf. GOUVÊA, 2002, pp.212-226.)

¹³⁶ PCD, p.415/CUP, p.413/SKS 7, 374. Trad. minha.

¹³⁷ Cf. MYERS, 2011, p.11.

¹³⁸ Cf. MYERS, 2011, p.11.

Kelly Myers diz ainda que o impacto emocional decorrente de uma oportunidade perdida motiva uma reforma no pensamento – quando, a meu ver, a ênfase deveria recair (kierkegaardianamente falando) na transformação da *atitude*. Ora, se o indivíduo se mantiver demasiadamente pensativo em face de um novo kairós, então a experiência passada não ensinou nada a ele, de modo que apenas veio a perder mais uma oportunidade devido à sua reflexão excessiva e consequente inércia. Por isso Kierkegaard insiste no fato de que “[...] o ético é sempre muito fácil de compreender, e isso talvez tenha o propósito de que não se perca nenhum tempo com compreensões, mas que seja possível começar imediatamente”.¹³⁹

Apesar deste aspecto reflexivo da metanoia, Kelly Myers situa na “alma” e no “corpo” o início do processo de transformação do caráter – só então tal processo se desenvolveria na direção do espírito ou da mente.¹⁴⁰ O primeiro encontro com a metanoia é, portanto, marcado por um páthos existencial em que sentimentos como irritação, frustração e pesar desempenham o papel principal. A metanoia se inicia como um fenômeno psicofísico para somente em seguida elaborar-se numa questão propriamente epistêmica. Embora a oportunidade ou o momento perdido se apresentem, de fato, como um objeto para a reflexão (na forma, por exemplo, de considerações de ordem estética, tal como Kierkegaard as chamaria), esta última é sempre um epifenômeno, uma espécie de retomada do páthos original – retomada que, não obstante, acaba alimentando-o retroativamente, isto é, mantendo vivos aqueles sentimentos e emoções provocados pela metanoia, podendo inclusive aumentar a potência deles e, em último caso, ressignificá-los. O ato de refletir sobre um assunto ou acontecimento pode ser acompanhado, sim, de uma comoção no indivíduo, desde que tal reflexão não seja conduzida de maneira abstrata e desinteressada, mas ao contrário esteja intimamente conectada à existência daquele que pensa. Em outras palavras, embora o intelecto tenha o poder de influenciar a sensibilidade, a relação inversa é ainda mais poderosa e radical, pois continua eternamente verdadeira aquela máxima que descobre no *thauma* a força motriz de todo pensamento.¹⁴¹

¹³⁹ PCD, p.393/CUP, p.391/SKS 7, 356. Trad. minha.

¹⁴⁰ Cf. MYERS, 2011, p.9.

¹⁴¹ Cf. *Teeteto*, 155d (PLATÃO, 2005, p.212); *Metafísica*, A 982b (ARISTÓTELES, 1984, p.14).

Pois para que o pensamento, a subjetividade, adquira sua plenitude e verdade, é *preciso que se deixe nutrir*, precisa mergulhar na profundidade da vida substancial, [...] é preciso, em parte com angústia, em parte com simpatia, em parte recuando, em parte se entregando, que se deixe tragar pelas ondas do mar substancial, assim como no instante do entusiasmo o sujeito quase se perde diante de si, mergulha e afunda naquilo que o entusiasma, e contudo sente um suave arrepio, porque se trata da sua vida.¹⁴²

A metanoia é uma mudança tão completa e radical que envolve não somente um aspecto do ser humano, mas o mobiliza inteiramente: a sua visão de vida, as suas paixões, a sua práxis e até o seu próprio entendimento, enfim, absolutamente tudo é alterado – e, como dissemos mais acima, esta alteração radical é justamente aquilo que o cristianismo propõe. Veremos mais adiante que, contudo, a cristandade se apropriou do cristianismo como se se tratasse de um objeto intelectual, desligando-o da vida prática. “Um homem de entendimento jamais pode se tornar um cristão; o máximo que ele pode alcançar, através do poder da imaginação, – diz Kierkegaard – é brincar com os problemas cristãos”.¹⁴³

O cristianismo é essencialmente a adoção de uma nova práxis existencial, de modo que querer baseá-lo numa doutrina, numa teoria, é invalidá-lo enquanto tal. O intelectual lida com o cristianismo por meio da imaginação, admirando-o ao largo. A sua vontade permanece intocada ou inerte, pois não se verifica qualquer ação de sua parte, qualquer transformação significativa da sua existência. As questões postas pelo cristianismo não devem (nem podem) ser resolvidas abstratamente, mas sim com a própria vida. Tentar respondê-las de outro modo é faltar com seriedade. “Eles [os intelectuais, literalmente “homens de entendimento”, *Forstands-Menneske*] se tornam estudiosos, cientistas, transformam tudo em prolixidade e afogam aí o ponto essencial do cristianismo”.¹⁴⁴ Por isso os professores de teologia são, por exemplo, tão criticados por Kierkegaard: porque conhecem muito bem a doutrina do sacrifício e, todavia, não se sacrificam por ela, transformando-a em simples ladainha.

¹⁴² CI, p.237.

¹⁴³ Pap. XI2 A 436 September 23, 1855. Trad. minha.

¹⁴⁴ Pap. XI2 A 436 September 23, 1855. Trad. minha. Segundo Kierkegaard, a igualdade de todos diante de Deus significa que os gênios e os homens de grande inteligência não possuem qualquer vantagem com relação às pessoas mais humildes, visto que o objeto da fé não é um objeto do entendimento. Contudo os mais humildes não podem simplesmente se acomodar e pensar que não precisam fazer mais nada para se tornarem bons cristãos, uma vez que já preencheriam o requisito básico: a humildade. O cristianismo é dialético, o que significa que esta humildade deve ser posta em relação com o mais alto, com a exigência cristã da perfeição – e tal exigência não é intelectual, mas sim existencial (cf. Pap. XI2 A 91 n.d., 1854. Trad. minha).

Todo intelectual é um esteta na medida em que a sua relação com o cristianismo for marcada pelo sensual (*det Vellystige*).¹⁴⁵ Esta é uma categoria própria da esfera estética e é composta pela combinação da imaginação com o intelecto. A volúpia do esteta está em flertar com o seu objeto, idealizar possibilidades sem nunca, porém, engajar-se efetivamente na sua realização, de tal modo que o vínculo entre ambos se baseia unicamente na admiração, isto é, numa relação estritamente teórica ou contemplativa. O sensual não prioriza a práxis nem quer se comprometer com o objeto admirado. A vontade do esteta não é alterada nem suficientemente movida em direção àquilo que admira. Esta espécie de acrasia aponta para a ausência de uma visão de vida a qual só existe se acompanhada de uma práxis concreta e, conseqüentemente, de uma determinação da vontade. Mas então deve haver outro princípio motor para a vontade, mais decisivo do que o próprio entendimento: o páthos. E este deve, por sua vez, ser atraído em direção a um objeto determinado.

3.3. Um modelo para as paixões, para a vontade e para o intelecto

Vimos que a metanoia é um processo individual de transformação (uma espécie de prática ou exercício) levado a cabo por uma experiência pessoal de arrependimento. Kelly Myers chama a atenção para o fato de que tal experiência pode, contudo, vir a ser estimulada por fatores externos, como a influência de um professor sábio ou o surgimento de uma divindade.¹⁴⁶ Kierkegaard não hesitaria em reconhecer em Sócrates a figura por excelência do velho sábio (embora Sócrates, ele mesmo, insistisse que era “estéril em matéria de sabedoria”, o que ironicamente fazia dele o homem mais sábio entre os seus contemporâneos¹⁴⁷) nem tampouco negaria que Deus realmente se fez presente entre nós e a nós semelhante.¹⁴⁸ Essa discussão é interessante porque pode nos ajudar a esclarecer quê objeto é este em direção ao qual o páthos é atraído.

¹⁴⁵ Cf. Pap. IV A 114 n.d., 1843.

¹⁴⁶ Cf. MYERS, 2011, p.10.

¹⁴⁷ Cf. *Teeteto*, 150c (PLATÃO, 2005, p.202); *Defesa de Sócrates*, 21a-e (PLATÃO, 1980).

¹⁴⁸ As referências elogiosas que Kierkegaard faz a Sócrates e que o caracterizam como um grande sábio são abundantes, e isto apesar de toda a ressalva em torno da sua “precípua dissemelhança” com Cristo (cf. CI, p.180, nota 5; pp.205-206, nota 153) baseada sobretudo na sua incapacidade de oferecer qualquer conteúdo positivo aos seus seguidores, uma vez que a sua relação com eles era marcada pela negatividade absoluta e infinita do seu caráter irônico (cf. CI, pp.147-148, 226-227, 234, passim). Cristo, por outro lado, oferece às pessoas nada menos do que a verdade, pois “[...] em todo momento demonstra com a sua vida o que é a verdade com muito mais

Podemos, de fato, pensar na metanoia como uma conversão da vontade estimulada por um mestre, um sábio – talvez um sábio divinamente inspirado ou que tenha descido dos próprios céus, quem sabe –, em todo caso, uma conversão da vontade estimulada por alguém que serve de *modelo* para o sujeito. Este modelo se apresentaria, assim, como o kairós, como o momento decisivo em relação ao qual temos de tomar uma posição. Tal modelo deverá, portanto, ser capaz de acender a nossa paixão, de reorientar a nossa vontade e reformular a nossa visão de vida, em suma, deverá desejar somente uma coisa: despertar-nos com aquela “sacudida da decisão que transforma tudo”.¹⁴⁹ Não poderia haver uma relação mais patética, mais cheia de páthos: de um lado, o modelo sacode o indivíduo – que está parado bem diante dele, observando-o – e o desafia a sair da passividade, incitando-o a tomar uma atitude, animando-o a deixar todos os receios de lado e a se entregar sem reservas ou medos; de outro, o indivíduo se lança na direção do modelo e o agarra, agarra-o com toda a força, com as suas últimas forças, a despeito de tudo e de todos. Mas se vacilar, se lhe faltar coragem, se o peso da decisão premir o seu peito a ponto de paralisá-lo, então toda aquela energia e excitação do primeiro momento investirá agora contra ele mesmo e, cabisbaixo, se ressentirá por ter pensado demais. Afinal a relação com o modelo é fruto de um sentimento, de uma emoção, de um páthos, e não de uma reflexão.

O modelo chama a atenção para a urgência da decisão e da importância que ela seja imediatamente seguida por atitudes concretas e ações efetivas – e tanto o instante da decisão quanto a necessidade da ação são o que compõem a natureza do kairós. Se o seu interlocutor (digamos, o seu aprendiz ou seguidor) lhe der ouvidos e se decidir realmente pela ação, então ele próprio ficará responsável por reconfirmar aquela experiência original de conversão ao modelo – que, por sua vez, implicará a conversão de si próprio e das suas antigas paixões. O sucesso da metanoia dependerá da confirmação ou repetição daquela resolução inicial a partir da qual um novo padrão de comportamento deverá emergir. Porém se, ao contrário, o indivíduo não estiver disposto ou não conseguir repetir a sua decisão,

força do que todas as agudíssimas e prolixíssimas exposições de um pensador (EC, p.204), e, ao contrário de Sócrates, que não andava em busca de seguidores (cf. PLATÃO, 1980, 33b), Cristo exigia que aqueles que o acompanhavam fossem os seus imitadores e “[...] ser imitador significa que a tua vida seja totalmente igual à dele, tal como é possível a uma vida humana” (EC, p.121). Por fim, cabe dizer que “[...] a presença de Deus não é algo acidental em relação ao seu ensino, senão o essencial. A presença de Deus na forma humana, na humilde forma de servo, é precisamente o ensino” (MF, p.67).

¹⁴⁹ PCD, p.390/CUP, p.388/SKS 7, 353.

se ele vacilar novamente diante do instante decisivo, então a metanoia e, por conseguinte, todo o processo de consolidação de um novo caráter sofrerá uma estagnação e um retrocesso.¹⁵⁰ Esta deficiência da vontade que faz com que ela recue quando, na verdade, quer avançar em direção àquilo (ou àquele) que ela percebe como belo e bom é o que poderíamos chamar, com algum grau de acerto, de acrasia. Norman Lillegard nos lembra de que o acrático é aquele que recebeu as instruções adequadas, no tempo adequado e da pessoa adequada, mas que não conseguiu absorvê-las ou que, então, desistiu cedo demais delas.¹⁵¹ Não tendo, mesmo com todo o suporte do modelo, conseguido cultivar as paixões apropriadas e, portanto, não tendo em si mesmo a motivação para o seu próprio agir, o acrático revela-se como um sujeito apático e sem ação. Entretanto o que o modelo exige é justamente uma decisão, um *ou-ou*: ou sim ou não.¹⁵² Quando o indivíduo responde ao modelo com um não, com desânimo e desconfiança, então estamos diante de uma relação sem futuro, porque apática. Mas quando, em sentido inverso, ele lhe responde pateticamente – não com um tímido, mas com um potente Sim, cheio de coragem e convicção –, então a relação com o modelo volta

¹⁵⁰ A meu ver, quando Kierkegaard versa sobre a imitação e a graça (abordaremos ambos os temas mais adiante), ele tem justamente em vista que é típico da conversão (e, por inclusão, da imitação) tais retrocessos, os quais fazem parte da natureza da própria metanoia, cuja nota característica é, já o sabemos, o arrependimento. Este último é, por sua vez, o combustível que mantém o processo de conversão sempre ativo, o qual depende da graça (do consolo e ajuda divinos) para que o indivíduo não se desanime de vez e caia no desespero diante da frustração dos constantes vaivéns e recaídas no caminho para a formação de uma nova personalidade.

¹⁵¹ Cf. LILLEGARD, 2002, p.259.

¹⁵² O momento crucial em que um sim ou um não deve ser dito (cf. MYERS, 2011, p.13) só tem validade e importância na medida em que o princípio da contradição é levado a sério. Em *Uma resenha literária (En literair Anmeldelse, 1846)* Kierkegaard afirma que a Lógica hegeliana teria anulado o princípio da contradição ao propor que a disjunção entre dois termos não é exclusiva, mas sim que acaba sendo subsumida numa síntese. Não haveria ruptura entre os termos, e sim uma transição (necessária) que os reconciliaria ao final. No entanto, quando aplicada à realidade e à existência, esta mediação se revelaria insatisfatória, se não pernicioso para o indivíduo. A existência exige decisão do sujeito existente, requer que ele se comprometa consigo mesmo e com a realidade. Mas se não houver nenhuma disjunção, se o indivíduo não se vir impelido a realizar uma escolha e se tudo girar unicamente em torno de possibilidades, então o indivíduo se torna disperso demais para manter-se fiel a si mesmo – pois, a rigor, sequer conseguiu decidir-se por si mesmo –, paralisado demais para atuar na realidade – pois onde predomina o cálculo, falta paixão. O indivíduo que se encontra assim paralisado e disperso põe-se em contradição consigo mesmo: não sendo capaz de se determinar, anula-se a si próprio. “A expressão existencial de se anular o princípio da contradição é – alerta Kierkegaard – de se colocar em contradição consigo próprio. A onipotência criativa implícita na paixão da disjunção absoluta que conduz o indivíduo a resolutamente se decidir é transformada na capacidade que a prudência e a reflexão têm de se alargarem – isto é, ao conhecer e ser todas as coisas possíveis se está em contradição consigo próprio, isto é, é-se absolutamente nada. O princípio da contradição fortalece a fidelidade do indivíduo para consigo mesmo [...]” (TA, p.97). Gabriel Rossatti nos recorda que também no *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* e n’*O livro sobre Adler* Kierkegaard aponta explicitamente para o primado existencial (e não apenas lógico) do princípio da contradição e as consequências desastrosas da mediação hegeliana para o sujeito existente (cf. ROSSATTI, 2014b).

a ser promissora e aquele processo de formação de um novo caráter (que supõe novas paixões e uma vontade renovada) torna a fluir outra vez.

Concordo com Norman Lillegard quando ele afirma que a formação do ideal ou, em todo caso, a relação com o modelo se assenta tanto sobre a paixão quanto sobre a razão.¹⁵³ Enquanto a primeira seria a responsável por despertar o indivíduo para uma situação ou objeto particular, a última se encarregaria de esclarecer para o próprio indivíduo se aquele objeto é compatível com as suas necessidades e digno de ser seguido, assim como de estabelecer para ele um padrão daquele objeto, padrão este a partir do qual ele poderá imitá-lo.¹⁵⁴ Quanto mais se aplicar na imitação do modelo, tanto mais bem sucedido será no seu esforço de desenvolver um novo caráter. Desde um ponto de vista ético e ético-religioso, o caráter é formado em conjunto pela razão e pelas paixões e, além disso, deve ser treinado por um modelo capaz de orientar o sujeito em como cultivar certas paixões e evitar outras. Por outro lado, aquela pessoa que se recusa a seguir quaisquer modelos e quer, ela mesma, formar uma visão de vida *ex nihilo* é a que poderíamos chamar de esteta. No entanto, ao agir dessa maneira, não consegue organizar as suas paixões num todo bem estruturado nem, portanto, cultivar uma verdadeira disposição de caráter, mas fica à mercê de um turbilhão desgovernado de paixões – e por isso todo esteta é no fundo um desesperado.¹⁵⁵

¹⁵³ Cf. LILLEGARD, 2002, p.256.

¹⁵⁴ Cf. LILLEGARD, 2002, p.256.

¹⁵⁵ Cf. LILLEGARD, 2002, p.260. No desespero, a vontade carece de um modelo. Em *A doença para a morte (Sygdommen til Døden)*, 1849, Anti-Climacus), Kierkegaard enuncia a célebre (e enigmática) fórmula sobre o que é ser um eu: “O eu é uma relação que se relaciona com ela mesma ou a relação que se relaciona com ela mesma na relação; o eu não é a relação, mas sim a relação que se relaciona com ela mesma” (SUD, p.13/SKS 11, 129). Explica, ainda, que o ser humano só é um eu na medida em que desenvolve esta relação e, à medida que a desenvolve, torna-se cada vez mais espírito. Ser um eu e ser um espírito são sinônimos e ambos, por sua vez, se relacionam direta e intimamente com a categoria do indivíduo. A espécie humana enquanto tal, isto é, apreendida na sua generalidade, não possui (ou não é) espírito: somente o indivíduo é, na sua singularidade, capaz de se desenvolver como espírito, o que em outras palavras significa: cabe ao indivíduo – e exclusivamente a ele – desenvolver a sua subjetividade com vistas à formação de um caráter próprio. O indivíduo deve, contudo, ter consciência de que não é ele próprio que *estabelece* ou que *põe* a relação – ele é responsável por *desenvolvê-la*, mas não por *criá-la* (cf. SUD, pp.13-14). Existe um terceiro elemento que é propriamente o Poder que estabelece esta relação e que, portanto, lhe serve de protótipo ou modelo. O indivíduo precisa, então, relacionar-se consigo mesmo e com o modelo da relação. A correta relação com o modelo se refletirá na relação do indivíduo consigo mesmo e, por outro lado, a correta relação do indivíduo consigo mesmo é o que garantirá o desenvolvimento do seu caráter. Do contrário, se o indivíduo dispensar o modelo ou se relacionar indevidamente com ele, querendo ser ele próprio o seu próprio modelo, então o eu se torna disperso e inconstante demais para conseguir alcançar a consistência de um caráter – que se apoia, em última instância, numa vontade ética e religiosamente orientada na direção de um incondicional: o Poder que põe a relação ou, nos nossos termos, o modelo. (Sobre o *incondicional*, ver PV, pp.19-20; sobre o *espírito*, cf. WATKIN, 2001, verbete *Spirit and Soul*.)

A meu ver, a questão da relação entre paixão e razão em Kierkegaard é como se segue: a razão filtra as paixões, não deixando que elas emergjam em estado bruto ou, se se quiser, imediato – o que seria simples *Schwärmerei*, entusiasmo desregrado, fanatismo. Contudo não devemos nos esquecer daquilo que chamamos de *segunda acepção do dialético* e que tratava justamente do embate entre a reflexão e as paixões. De acordo com tal acepção, a alma do dialético é o paradoxo. A tensão do dialético é levada ao seu ponto máximo quando o objeto sobre o qual ele se debruça rechaça deliberadamente as suas investidas. Este objeto arredio ao entendimento e intelectualmente impenetrável é o que a razão tachará como paradoxal e que será tratado por ela como um verdadeiro absurdo. Tampouco devemos nos esquecer de que, em sendo assim, a única forma de se apreender tal objeto é *pateticamente* e que a paixão mais apropriada para apreendê-lo – na verdade a *única* capaz de apreendê-lo – é a fé. É verdade que este objeto para o qual a fé se volta causa o estranhamento e a repulsa do intelecto – a repulsão aqui é mútua: tanto o objeto repele o intelecto quanto o intelecto repele o objeto –, mas também é verdade que, por conta mesmo desta sua natureza absurda, pode causar maravilhamento e admiração nas pessoas. Parece que a fé se encaixa neste último caso: a admiração pelo objeto supera a sua rejeição intelectual. Ora, se tal objeto é admirado, então nada impede que ele venha a desempenhar o papel de modelo para aquele que o admira. De fato, está perfeitamente em ordem que o admirador se espelhe no admirado e se esforce para parecer cada vez mais com ele – o que, aliás, é a dinâmica por trás da comunidade (*Menighed*).

Em relação à comunidade, o modelo se apresenta como um absurdo para o intelecto e, portanto, inconciliável com a razão. Será, portanto, tarefa das paixões (agora já devidamente filtradas) e, particularmente, da fé relacionar-se com o modelo. Por isso a relação com o modelo é necessariamente passional – tanto na comunidade quanto nas outras formas de associação. Penso que, como em Hume, a razão para Kierkegaard acabará como uma serva das paixões, pelo menos no que toca ao relacionamento com o modelo da comunidade. O indivíduo, quando confrontado com este modelo, se vê obrigado a escolher entre a razão e o objeto que despertou a sua paixão. Se optar por este último, necessariamente prevalecerão os sentimentos em lugar da razão. Se as emoções não passarem por essa dialética (da reflexão), então não se pode falar exatamente de fé nem, por

extensão, de uma autêntica relação com o modelo. Em última instância, o que a fé exige é que se creia na validade daquilo que o modelo diz ou, de modo mais essencial ainda, na validade da própria *vida* do modelo. Que se creia. Que se queira crer. Que se decida por crer, e não que se rumine sobre a questão de tal modo que o kairós, o momento crucial, seja indefinidamente adiado e, portanto, perdido.

3.4. Considerações finais sobre o conceito de páthos

Acabamos de mencionar como o modelo da comunidade pode ser reconhecido e de que maneira os seus membros devem interagir com ele. Vimos também que o páthos desempenha um papel central tanto nesta identificação quanto neste relacionamento. Começamos analisando o conceito de páthos e confrontando algumas das suas principais acepções ao longo da história. Em seguida mostramos os modos pelos quais ele pode se conectar tanto com o intelecto quanto com a vontade, dando obviamente especial ênfase no tratamento que Kierkegaard dispensou a tais conexões. Somente então passamos a procurar pelo objeto que desperta as paixões que aqui nos interessam e ao qual, evidentemente, elas se dirigem. Detivemo-nos, porém, nesta relação dual e específica entre um indivíduo e o seu modelo. Contudo as relações patéticas não se restringem a esses dois, mas antes se estendem a todos os membros de um grupo. Em outras palavras, não são relações verticais compostas unicamente pelo modelo e o seu seguidor, mas também horizontais, em que um seguidor se identifica com outro seguidor. No que concerne ao princípio de associação como um todo, os laços patéticos que existem entre os indivíduos podem tanto contribuir para um relacionamento saudável entre eles quanto forçar a sua própria desintegração. No primeiro caso temos uma comunidade no seu sentido mais eminente; no segundo, as outras formas de associação que Kierkegaard tanto criticava.

Se, como num exemplo [...] de como uma ninharia põe as mais fortes paixões em movimento, for feita referência ao fato de que disputas partidárias e cismáticas, disputas religiosas e guerras civis são sempre as mais violentas – e isso a despeito do fato de que os contendores são tão próximos uns dos outros que realmente deve ser uma ninharia o que mais frequentemente os desune – deve ser destacado que aqui o assunto é completamente diferente, porque *na raiz dessa desunião se encontra toda a paixão que também tinha esperado ou desejado a união*. Na raiz

da controvérsia ou inimizade entre estrangeiros se encontra a indiferença – na raiz da outra controvérsia se encontra a amizade, um espírito de solidariedade.¹⁵⁶

Vale a pena retomar Freud a partir deste ponto. Segundo o criador da psicanálise, toda relação emocional envolve uma ambivalência de sentimentos: tanto se ama quanto se sente aversão pelo objeto da relação. Essa relação pode ser tão intensa que é capaz de alterar o comportamento normal do indivíduo, constringendo-o psicologicamente, limitando o seu poder de deliberação e o seu senso crítico. A fidelidade quase irrestrita que um indivíduo tem pelo seu grupo pode, por exemplo, ser muito bem explicada por essa alteração psíquica e emocional, assim como a oposição tão franca quanto aferrada àqueles grupos que são vistos, em contrapartida, como inimigos. No que tange às pessoas que integram o próprio grupo, porém, a aversão e a hostilidade são reprimidas a fim de que o grupo seja preservado. Tal repressão implica no enfraquecimento do amor-próprio em favor do amor pelo outro e, conseqüentemente, no fortalecimento dos laços afetivos que constituem o grupo. “Já sabemos – diz Freud – que o narcisismo limita o amor, e poderíamos demonstrar que, ainda assim, se constituiu num importantíssimo fator de civilização”.¹⁵⁷

O amor-próprio tende a rejeitar o objeto com o qual se relaciona quando este diverge significativamente das suas características, pois o ego considera esta divergência como uma ameaça à sua integridade.¹⁵⁸ O amor-próprio só cede ou só é limitado quando se vê confrontado com o amor pelos outros, confronto que faz com que se realize a passagem do egoísmo ao altruísmo. Num grupo formado por

¹⁵⁶ Pap. X3 A 583 n.d., 1850. Meu grifo. Na *Dissertação sobre as paixões*, Hume diz que a proximidade, contiguidade ou proporcionalidade entre os objetos é o que garante que eles possam se relacionar – e é justamente esta relação, patrocinada e realçada pela imaginação, que excita a mente e desperta as paixões. Quanto mais distante um objeto for ou estiver do outro, quanto menos traços ou características eles tiverem em comum, mais fraca será a relação entre eles e, portanto, mais fraca será também a paixão que eles são capazes de suscitar (cf. HUME, 2011, p.392). “Por conseguinte, – afirma Hume – uma vez que a paixão depende da conexão, tudo aquilo que fortalece a conexão também deve aumentar a paixão, e tudo aquilo que enfraquece a conexão deve diminuir a paixão” (HUME, 2011, p.383). Além disso o filósofo escocês ensina que uma determinada paixão pode muito bem ser absorvida por outra paixão contrária e que, quando isso acontece, a paixão contrária acaba se tornando ainda mais potente, pois assimila a força da paixão rival (cf. HUME, 2011, p.396). Tanto uma quanto outra ideia nos ajudam a entender por que os conflitos intragrupais costumam ser mais intensos e causar maior impressão do que aqueles deflagrados entre grupos que, por assim dizer, ignoram a existência uns dos outros. O amor que os irmãos previamente nutriam entre si é o que servirá de combustível para o seu ódio mútuo quando a ocasião da inveja se apresentar e a mágoa não puder mais ser escondida.

¹⁵⁷ FREUD, s.d., p.79.

¹⁵⁸ Para todos os fins práticos, “ego”, “eu”, “consciência individual” e mesmo “indivíduo” aparecerão como sinônimos neste trabalho.

laços patéticos (afetivos) há, portanto, o enfraquecimento do amor-próprio. Isso significa, por um lado, a perda das características singulares (narcisistas) de um indivíduo e, por outro, maior tolerância em relação a uma alteridade que, desde que devidamente encerrada dentro dos limites do grupo, já não é vista como ameaçadora.

Há aqui outro importante ponto de convergência entre Freud e Kierkegaard. Se levarmos a categoria do próximo a sério, então a comunidade deverá se caracterizar justamente por não se fechar em si mesma nem temer o diferente, mas por se relacionar com ele, com o próximo – e o próximo é todo e qualquer um, independentemente de ele pertencer ou não ao meu grupo. Na comunidade o enfraquecimento do amor-próprio (aqui entendido como egoísmo) chega ao extremo da abnegação, fazendo com que a relação entre os seus membros seja marcada pelo mais alto grau de altruísmo. Enquanto que nas outras formas de associação a conduta altruísta é limitada por uma espécie de preferência aos próprios pares que compõem um grupo específico, na comunidade o altruísmo deve honrar o seu nome e fazer, portanto, justiça à alteridade, estendendo-se amorosamente até mesmo aos grupos rivais. O amor é o único ideal regulador capaz de transformar uma associação qualquer numa autêntica comunidade.

O amor cristão pelo próximo não é um amor preferencial nem, por isso mesmo, erótico. Não é um amor natural, espontâneo, irrefletido. O amor cristão é, ao contrário, fruto de uma paixão que ao passar com sucesso pelo processo de reflexão – ou, se quisermos, após ser submetida a uma introspecção crítica da consciência – aprende a reconhecer no dever a sua expressão máxima: *tu debes amar*. Mas essa segunda imediatez amorosa que encontramos na comunidade só se torna possível graças à intervenção ou mediação de um líder que possui autoridade frente ao grupo e que lhe serve de modelo.¹⁵⁹ Aliás, no que diz respeito ao princípio de associação em geral, também é válido o que acabamos de afirmar sobre a comunidade: que o indivíduo se encontra ligado ao líder (ou modelo) e, por intermédio deste, aos demais membros do seu grupo. O que o une tanto àquele quanto a estes é um páthos. Uma reunião aleatória de pessoas entre as quais não

¹⁵⁹ Na entrada X1 A 465 de 1849 dos *Journals and Papers*, Kierkegaard critica a teologia e a filosofia por não se colocarem a questão acerca do papel do páthos na relação com o Modelo. Aquele que se apresenta a si mesmo como uma autoridade pretende influenciar pateticamente os seus possíveis subordinados e só tem a sua autoridade efetivamente reconhecida se, de fato, mobilizar a paixão deles na sua direção. “Em outras palavras, a autoridade está relacionado ao páthos”, resume Kierkegaard (Pap. X1 A 465 n.d., 1849).

existe qualquer vínculo não é, a rigor, um grupo. Só podemos falar propriamente de um grupo quando laços patéticos são criados entre elas, e isto só é possível a partir do momento em que todas essas pessoas se reportem a um modelo em comum.¹⁶⁰

Kierkegaard afirma que o modelo da comunidade “[...] não poderia de nenhum modo ser considerado a-pático [*sic*], pois ele é uma paixão pura e um páthos tal que tem apenas um páthos: amar, ser amor e, por amor, querer ser amado”¹⁶¹ e que o seu chamado àqueles que porventura desejem segui-lo é proferido nos seguintes termos: “Eu te amo, eu que sou amor; seja o meu amado”.¹⁶² Pensar na relação com o modelo e, conseqüentemente, com o próximo como uma relação meramente formal – em que não há a participação de uma vontade, de um páthos, de um legítimo interesse pelo outro e de qualquer traço de empatia ou emoção – é torná-la abstrata, o que acabaria minando o caráter eminentemente ético da comunidade. E, como diz Kierkegaard, “[...] a existência do absoluto bem ético unicamente pode ser demonstrada pelo indivíduo que, através da sua própria existência, expressa que existe”.¹⁶³

Kierkegaard é um autor que gosta de explorar as contradições. Não é raro encontrar no seu pensamento um mesmo elemento que desempenhe tanto uma função positiva quanto negativa. Vimos isso com a reflexão: ela tanto pode auxiliar o indivíduo quanto prejudicá-lo. É preciso passar pela reflexão ou, dito com mais precisão, é preciso ultrapassá-la a fim de que o indivíduo se alcance a si mesmo e, desse modo, venha a se constituir como alguém verdadeiramente responsável. Não há atalhos – e, entretanto, sempre há o risco de o indivíduo se perder no caminho da reflexão. Algo parecido ocorre com a paixão ou o páthos. Após ter sido corretamente orientada, a paixão se torna uma aliada do homem, enquanto no seu estado irrefletido ela não passava de uma má conselheira. E por

¹⁶⁰ Não é difícil observarmos membros de um grupo sendo hostis com membros de outros grupos. As hostilidades têm início a partir do momento em que cada grupo se nega a submeter-se à autoridade de um único e mesmo líder, o que deflagra um estado de suspeição mútua. Isto ocorre porque, segundo Freud, aqueles que pertencem a outro grupo estão fora do alcance dos laços afetivos que unem uma pessoa aos seus companheiros e que são, graças à referência à figura do líder, próprios do seu grupo. Sem os vínculos emocionais que naturalmente impedem a manifestação de certos impulsos cruéis e destrutivos, os homens passam a ver o outro como o seu adversário, como um perigo à sua existência, e não sendo possível se associar a ele, arrumam alguma maneira de tirá-lo do caminho, de eliminá-lo.

¹⁶¹ Pap. XII A 411 n.d., 1854.

¹⁶² Pap. XII A 411 n.d., 1854.

¹⁶³ PCD, p.426/CUP, p.424/SKS 7, 386.

falar em conselhos, é preciso não se esquecer de que a orientação correta do páthos envolve a participação de um modelo que lhe se sirva de referência e por isso mesmo Kierkegaard declara numa passagem dos seus diários que “através da graça tudo foi feito de minha parte para encorajar e animar a vontade de [se] ser como o protótipo”.¹⁶⁴

No próximo capítulo abordaremos mais detidamente o que vem a ser um modelo ou protótipo existencial e entenderemos melhor a sua posição-chave dentro do princípio de associação. Afinal, se um grupo é a reunião de pessoas que estão ligadas umas às outras por um páthos, isto só é possível porque existe um modelo a partir do qual esses laços patéticos são construídos.

¹⁶⁴ Pap. X5 A 9 n.d., 1852.

4. Os membros de um grupo se unem uns aos outros porque seguem um mesmo líder

Segundo Freud, um dos laços emocionais mais básicos que nos liga às outras pessoas é o da identificação. Identificar-se com um objeto é, de acordo com as indicações freudianas, tomá-lo como um ideal ou modelo a ser seguido ou mesmo superado.¹ O conceito de identificação freudiano (*Identifizierung*) tem, a meu ver, semelhanças importantes com o conceito de imitação kierkegaardiano (*Efterfølgelse*). Embora a identificação seja um conceito psicanalítico e a imitação um conceito propriamente teológico (*imitatio Christi*, a imitação de Cristo²), tanto

¹ Cf. FREUD, s.d., p.50.

² Tomás de Kempis (*circa* 1380-1471) foi um cônego regular e autor de uma das mais conhecidas obras de devoção cristã já escrita, se não a mais conhecida, intitulada precisamente *A imitação de Cristo* (*De imitatione Christi*, 1418). Neste livro Tomás de Kempis apresenta Cristo como o modelo divino ao qual os homens devem esforçar-se para se assemelhar caso desejem progredir no caminho espiritual e gozar a bem-aventurança. Para tanto o autor recomenda uma vida de ascese, cujo paradigma é a existência humilde, sofrida e abnegada que Cristo tivera no mundo. Como cônego regular, o próprio Tomás de Kempis consagrou a sua vida aos votos de castidade, pobreza e obediência, além de fazer parte de uma tradição mística que ansiava pela união indistinta com Deus, isto é, sem divisão de substâncias entre o amante e o amado, como podemos ler neste trecho: “Quando estarei tão perfeitamente recolhido em vós, que não me sinta a mim mesmo por vosso amor, mas só a vós, acima de toda sensação e medida, que nem todos conhecem!” (KEMPIS, 2014, pp.159-160). Mais adiante temos outra demonstração do seu viés místico: “Por isso imploro vossa clemência e vos suplico a graça particular de que todo me desfaleça em vós e me consuma em amor, sem mais cuidar de nenhuma outra consolação” (Ibid., op. cit., p.268). Ou então, ainda mais explicitamente: “Ah! Senhor meu Deus, quando estarei todo unido a vós, absorto em vós, e completamente esquecido de mim? Vós em mim e eu em vós; concedei que fiquemos assim unidos!” (Ibid., op. cit., p.292). Por fim, gostaria de citar só mais esta passagem, pródiga em beleza e que não deixa dúvidas quanto às tendências místicas de Tomás de Kempis: “Oh! se me inflamásseis todo com a vossa presença e me abrasásseis e transformásseis em vós, a ponto de tornar-me um só espírito convosco pela graça da união interior e a força do ardente amor! [...] E que maravilha fora se todo me abrasasse em vós e me consumisse, sendo vós o fogo que sempre arde e nunca se apaga, o amor que purifica os corações e ilumina o entendimento?” (Ibid., op. cit., p.299). Segundo os Hong, Kierkegaard possuía na sua biblioteca particular dois exemplares de *A imitação de Cristo*: um no original em latim e o outro uma edição em dinamarquês (cf. JP, vol.4, p.465). Os Hong também notam que as referências que Kierkegaard faz de Tomás de Kempis se iniciam (e se concentram) no ano de 1849, o que é um dado interessante, visto que podemos situar o final dos anos 40 – mais precisamente após o caso Corsário, em 1846 – como uma fase de transição em que o nosso filósofo começa a se preparar para atacar sem rodeios a Igreja Oficial Dinamarquesa. É justamente nesta época que surge Anti-Climacus, o heterônimo tardio que efetivamente encerra a produção literária kierkegaardiana – daí para frente o nosso filósofo só escreverá e publicará textos sob seu próprio nome, sejam de caráter exortativo (como os seus discursos religiosos) sejam de caráter polêmico e panfletário (que são os que cabalmente marcam esta última fase). Dentre os heterônimos kierkegaardianos, Anti-Climacus é o que melhor representa a atitude existencial cristã e, portanto, o que está mais próximo do ideal religioso (cf. p.ex. GOUVÊA, 2000, p.268). Ao contrário de Johannes Climacus (autor de

um quanto outro se referem à adoção de um objeto como modelo existencial no qual as ações são inspiradas e a partir do qual a própria personalidade do indivíduo é construída – e, não menos importante, em torno do qual um grupo se reúne.

Kierkegaard chama este objeto modelar de *Forbillede: protótipo, modelo*.³ Normalmente, o nosso filósofo reserva este termo para se referir a Cristo como sendo o exemplo moral e existencial por excelência. Da mesma forma, ele costuma reservar os termos *ideia* (*Idee*) ou *ideal* (*Ideal*) para o cristianismo, tentando denotar com isso que a doutrina ou exigência cristã representa o grau mais elevado de perfeição.⁴ Kierkegaard diz que Cristo, enquanto modelo, é a

Migalhas filosóficas e Pós-escrito) que mantinha uma relação estética, i.e., estritamente intelectual e admirativa com o cristianismo, Anti-Climacus assume com este último uma relação propriamente ética e religiosa, tratando de incorporar ele mesmo o ideal cristão: enquanto o primeiro não passa de um espectador interessado na doutrina cristã, o segundo é um verdadeiro seguidor de Cristo. É por isso que além de escrever *A doença para a morte* em 1849, Anti-Climacus abre fogo de maneira ainda mais incisiva contra a Igreja Estabelecida no ano seguinte ao publicar *Prática no cristianismo* (1850). Assim como aconteceu com Tomás de Kempis, cujo propósito dos escritos devocionais e cujo próprio testemunho tinham a finalidade de resgatar os valores do cristianismo primitivo numa época em que nem o clero estava a salvo dos vícios morais, podemos ver também em Anti-Climacus uma igual disposição para reivindicar um cristianismo mais original e íntegro face à degeneração que estava sofrendo nas mãos dos teólogos e pastores dinamarqueses. Essa proximidade entre o interesse de Kierkegaard por *De imitatione Christi* e o aparecimento de um Anti-Climacus não parece, portanto, ser mera coincidência. Pelo contrário, eu diria que a leitura de Tomás de Kempis deve ter servido de inspiração para a concepção de um autor comprometido com o cristianismo como o era Anti-Climacus. Afinal, de acordo com Frits Florin, é inegável que Tomás de Kempis tenha exercido – junto a outros nomes ligados à tradição mística como Gerardus Magnus (1340-1384) e João Tauler (ca. 1300-1361) – uma forte influência sobre Kierkegaard no que concerne ao tema da imitação de Cristo (cf. FLORIN, 2002, p.182). De fato, o nosso filósofo realmente demonstra não só admiração pelo cônego, mas também concordância com os seus ensinamentos, referindo-se diretamente a ele e citando-o nos seus diários e cadernos de anotações (a partir e majoritariamente no ano de 1849, como já foi dito), embora não exista qualquer referência a ele nas suas obras publicadas. Para as passagens em que Kierkegaard cita Tomás de Kempis, cf. Pap. X1 A 550/SKS 22, 152; Pap. X2 A 42/SKS 22, 246; Pap. X2 A 93/SKS 22, 288; Pap. X2 A 122/SKS 22, 308; Pap. X2 A 282/SKS 22, 406; Pap. X2 A 167/SKS 22, 343; Pap. X1 A 286/SKS 21, 369; Pap. X1 A 400/SKS 22, 57.

³ Os Hong preferiram traduzi-lo como *prototype* (protótipo), embora possa ser igualmente vertido para português como *modelo*.

⁴ Contudo, numa entrada de 1851 dos seus diários, Kierkegaard faz uma distinção entre ideal e ideia: enquanto o primeiro corresponderia à figura de Cristo – um sujeito historicamente situado que reclama àqueles que acreditam nas suas palavras que também vivam de acordo com a sua vida –, o segundo se encarregaria de abstrair todo o seu conteúdo efetivo e, por conseguinte, ético, retendo no seu lugar apenas uma abstração, especulando ao invés de agir e tornando-o numa espécie de mito ao recriá-lo poeticamente (cf. Pap. X4 A 354 n.d., 1851). Entretanto não seguiremos a distinção que Kierkegaard propõe nesta entrada uma vez que ele igualmente usa ambos os termos numa mesma acepção positiva. Basta dizer que o nosso filósofo batiza de “homem-ideia” aquele que está disposto a servir e se sacrificar pelo ideal (contrastando-o com o “homem-espécime”, que falsifica o ideal de acordo com o apoio da maioria ou com o espírito dos tempos) (cf. Pap. X13 B 199 n.d.); e, se isso não for suficiente, bastará então evocar aquela célebre passagem que sempre vale a pena citar mais uma vez: “O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que devo fazer, e não sobre o que devo conhecer, a não ser na medida em que o conhecimento deve preceder qualquer ato. O que importa é encontrar o meu propósito, enxergar o

apresentação do ideal.⁵ De um lado temos a atualidade da idealidade (Cristo, o modelo) e, do outro, a idealidade da atualidade (o essencialmente cristão, o crístico, o ideal). Em outras palavras, o que importa ter claro é que os dois termos são intercambiáveis, cada um representando uma dimensão do modelo: no primeiro caso, enfatiza-se a sua concretização histórica num indivíduo singular; no outro, a sua idealidade, isto é, a universalidade e necessidade da sua exigência.

Quanto a *líder*, é um termo que Kierkegaard não emprega como sendo correlato a *modelo* ou a *ideal*. Pelo contrário, é comum vê-lo empregado num tom crítico e, geralmente, com referência àqueles que ocupavam um cargo de destaque dentro da Igreja. No entanto veremos que apesar de este último uso acabar guardando uma conotação negativa em Kierkegaard, todo líder é, de uma forma ou de outra, encarado como um modelo e dele é cobrado que seja, acima de tudo, um exemplo para os seus subordinados. Aliás, a crítica de Kierkegaard aos líderes eclesiásticos se deve justamente ao fato de que não eram bons modelos para os fiéis nem tampouco representantes dignos do cristianismo. Não obstante, como estamos falando aqui da relação que geralmente se estabelece entre um indivíduo e um grupo de pessoas, nada mais natural do que chamá-lo também por aquele nome pelo qual ele é mais bem reconhecido. Então, para todos os fins práticos e ao menos por ora, adotaremos *líder* como sinônimo de *modelo*.

4.1. O líder como modelo

Em *The Possibility of Being-With-Others for Kierkegaard's Individual (A possibilidade de ser-com-os-outros para o indivíduo em Kierkegaard)*, Patricia Cutting se apoia no autor dinamarquês para afirmar que um autêntico indivíduo é aquele que se relaciona autenticamente com os outros.⁶ Em que pese a sua aparência tautológica, talvez possamos entender essa afirmação da seguinte forma: o indivíduo autêntico é aquele que não se deixou capturar pela mente coletiva e que, por isso mesmo, é capaz de estabelecer uma relação moral com o seu próximo. Por outro lado, isso significa que nem todas as relações são

que Deus quer que *eu* faça realmente; o crucial é encontrar uma verdade que seja verdade *para mim*, encontrar *a ideia* [den *Idee*] *pela qual eu esteja disposto a viver e morrer*” (Pap. I A 75/SKS 17, 18/AA: 12).

⁵ Cf. Pap. X4 A 639 n.d., 1852/SKS 25, 87/NB 26: 86.

⁶ Cf. CUTTING, 1976, p.158.

autênticas, isto é, nem todas as formas de sociabilidade são válidas ou moralmente edificantes para o indivíduo.

Nos tempos antigos teria predominado a concepção de que a única forma válida de associação era aquela em que somente alguns poucos indivíduos estavam aptos para mediar as relações sociais. Tais indivíduos eram tidos como excepcionais e, na sua ausência, era como se se quebrasse certa ordem natural que regia os relacionamentos, o que levaria a comunidade a um estado de corrupção dos próprios valores e crenças e, finalmente, à sua derrocada. Esta ordem estabelecia uma hierarquia moral entre as pessoas e, de acordo com ela, uma pessoa na multidão não possuía valor nenhum e todas elas juntas não valiam um único grande indivíduo que, por sua excelência, tinha a prerrogativa de representá-las, de ser o porta-voz e o executor da vontade coletiva. Isto porque, de acordo com Kierkegaard, na antiguidade havia uma primazia do indivíduo – aquele que era considerado um exemplo pelo seu caráter e determinação – em relação à multidão, esta sim composta pela população em geral, pelas pessoas comuns ou ordinárias.⁷ Este indivíduo extraordinário era o herói do seu povo, o seu líder. E o líder é, antes de tudo, um modelo para o seu grupo.

Em contrapartida, Kierkegaard diagnosticou que na sua própria época (pós-Revolução Francesa) a multidão tinha ficado encarregada de determinar os valores vigentes. Segundo Cutting, em ambos os casos, tanto na antiguidade quanto na modernidade, a relação entre o indivíduo e a coletividade ou, se se quiser, entre o indivíduo e os outros indivíduos é equivocada.⁸ No primeiro caso, o equívoco está em se pensar que um indivíduo pode, por mais virtuoso que seja, determinar os valores a serem seguidos por todo o grupo, pois cada indivíduo deve ser responsável por si próprio. Tratar-se-ia, portanto, de uma moral heterônoma. No segundo caso e de forma similar, a multidão nivela todas as pessoas a partir de uma lógica da mediocridade em que o homem ordinário é tomado como medida. Uma vez que todos devem ser iguais não é conveniente que haja indivíduos com qualidades extraordinárias e que venham, por isso mesmo, a se destacar dos demais. A ambição aqui é que se alcance a total uniformização e descaracterização dos indivíduos. Em suma e ainda de acordo com Cutting, a relação entre indivíduo e sociedade só é eticamente válida à medida que cada

⁷ Cf. TA, p.88ss.

⁸ Cf. CUTTING, 1976, p.158ss.

indivíduo se torne responsável por si mesmo – ao invés de ser tutelado por uns poucos indivíduos privilegiados ou, no extremo oposto, pela multidão.⁹

Os grandes indivíduos da antiguidade eram um modelo para o seu grupo, mas um modelo inalcançável. Eram indivíduos considerados semidivinos, possuidores de uma natureza distinta do resto de nós. Diante deles o único comportamento devido era a humilhação e a única consciência válida a da própria pequenez. Despertavam ciúme nos deuses e admiração nos mortais. Admiração, não identificação. Pretender tornar-se tal qual o modelo seria, nesse caso, incorrer numa espécie de *hybris* – ou, quando muito, numa situação cômica, porque claramente movida por uma contradição irreparável.¹⁰ Não obstante, o modelo da comunidade (*Menighed*) deve, apesar da sua autoridade, ser como os outros. O modelo da comunidade não se coloca numa posição inalcançável, antes ordena que todos sem exceção se esforcem para ser como ele. “eticamente entendido, – diz Kierkegaard – não há o extraordinário; eticamente o extraordinário é o normativo para todos nós, o requerimento com o qual cada um de nós deve chegar a um acordo por meio de uma confissão”.¹¹

Na antiguidade, só os indivíduos extraordinários podiam executar aquelas tarefas que, aos olhos da coletividade, eram igualmente extraordinárias e das quais dependiam a sobrevivência e a prosperidade do grupo. Por isso não havia propriamente uma relação ética ali, pois o ético, segundo Kierkegaard, não é da ordem do extraordinário. O modelo da comunidade, por sua vez, não exige o extraordinário. Ele exige a conduta mais elevada, mas não a excepcional. Por isso todos, absolutamente todos, estão igualmente convocados a prestarem contas diante da comunidade e a não se esconderem atrás do seu líder – o qual, longe de

⁹ Cf. CUTTING, 1976, passim (sc. cap.VI).

¹⁰ Kierkegaard defende que “[...] o cômico radica sempre na contradição” (PDC, p.425). Dentre os tipos psicológicos que o nosso filósofo descreve, o humorista é justamente aquele que é mais sensível às contradições da existência. Ele, o humorista, está distanciado de si mesmo, da sua própria vida, da sua própria existência. O humor se define em termos do *cômico* e o cômico, por sua vez, em termos daquilo que é *incongruente* ou *contraditório*. Esta contradição é cômica (e não trágica, p.ex.) porque é *agradável*, isto é, não causa dor ao humorista. O humorista se torna imune à dor da contradição porque é capaz de, por uma operação *reflexiva*, se colocar numa posição *superior*, afastando-se do objeto que se lhe apresenta como cômico e que, contemplado assim à distância, se torna inofensivo. Por isso, se o humorista tem a capacidade de rir de si próprio em lugar de, p.ex., chorar e se lamentar, é porque ele não vive realmente a sua vida, mas reflete sobre ela – e toda reflexão exige, para ser bem sucedida, distanciamento do objeto com o qual se ocupa (cf. EVANS, 1987, p.182).

¹¹ Pap. X4 A 340.

lhes furtar a autonomia ou mantê-los num estado de passividade moral, estimulá-los a se tornarem tão responsáveis quanto ele próprio.

Contudo, mesmo o modelo se fazendo acessível a todos, ainda assim há aqueles que se valem de toda espécie de desculpas para seguir mantendo uma relação meramente admirativa com o modelo e, por conseguinte, moralmente heterônoma. Neste caso, os indivíduos atribuem toda a responsabilidade ao modelo que, por estar acima de todos os demais, deverá responder sozinho pelo comportamento coletivo. Agindo dessa forma, mantêm-se numa posição confortável em que não se enxergam como corresponsáveis pelo bem da própria comunidade na qual vivem. Alegam que não são tão importantes ou especiais quanto o modelo, que seria uma ousadia querer assemelhar-se a ele e que, por fim, se alguém deve fazer o bem maior e se sacrificar em favor da comunidade (ou de um único indivíduo que seja), este alguém certamente não será eles próprios, haja vista que não possuem (e nem querem possuir) a envergadura moral para tamanho sacrifício. Pensam que é o modelo que deve se encarregar disso enquanto eles, os demais, se encarregarão de lavar as próprias mãos e, quem sabe, das homenagens fúnebres seguidas pelo zelo ao período conveniente de luto – até o aparecimento de um novo modelo, mais altivo e destemido! Esse é, no entanto, um relacionamento inapropriado – poder-se-ia dizer idólatra – com o modelo.

E quando um homem morre, um que ao longo da sua vida, em sofrimento diário e com a alma atormentada, provavelmente sem derramamento de sangue, mas que não obstante sacrifica o seu sangue pelos homens, então a mim me parece que ele deveria ter pelo menos o consolo de que a sua vida realizou algo. Ai, muito pelo contrário. Não, quando ele morre – então os que tomam a palavra se levantam, os oradores, os discípulos infieis, e agora em voz alta louvam o seu nobre desprendimento etc. (talvez eles tivessem tudo preparado enquanto ele ainda estava vivo e apenas aguardavam a sua morte) – e desse modo ganham dinheiro, fama e honra para si mesmos. Que abominável!¹²

Se na antiguidade as pessoas não faziam qualquer esforço para imitar o modelo (dado a natureza superior deste último), na modernidade podemos notar um duplo movimento: num sentido observamos a continuidade com a época antiga; noutro, ocorre uma reviravolta. O ponto em comum com a antiguidade é a manutenção de uma relação unicamente admirativa com o líder. Este tipo de relação é o que prevalece naquela época que Kierkegaard reconhece como era da

¹² Pap. X4 A 321 n.d., 1851.

reflexão.¹³ Contudo, diferentemente da antiguidade, não há na era reflexiva um verdadeiro sentimento de mesura (*métro*) que impede as pessoas de se aproximarem do modelo, mas apenas uma prudência covarde e uma indisposição crônica. Enquanto na antiguidade o modelo inspirava temor e um profundo respeito nos seus admiradores tornando-os suficientemente humildes para não medirem forças com ele, na era reflexiva o modelo é evitado à base de reflexões e cálculos. Ninguém se anima a segui-lo, não porque ele não possua qualidades, mas justamente o contrário: é tão exigente que segui-lo demandaria muito esforço e implicaria muitos riscos. O que torna a era da reflexão ainda mais problemática é que este desânimo é ardilosamente disfarçado de humildade.¹⁴

Por outro lado, existe também na modernidade um ponto de ruptura. É na época moderna, mais precisamente a partir do século XVIII, que eclodem pela primeira vez na história as grandes revoluções populares de cunho social e político. A tradição, as instituições, os papéis sociais e o conjunto de valores até então vigentes são questionados pela massa. Cai por terra a concepção de que certos seres humanos seriam superiores a outros e que gozariam, por isso, de uma espécie de autoridade natural. A distinção entre os homens deve agora dar lugar à sua igualdade absoluta. A multidão se levanta e se rebela contra todos os símbolos da excelência, os quais já não infundem mais respeito ou admiração nem inspiram o cultivo dos valores mais elevados, passando a ser encarados tão-somente como mecanismos de opressão. A excelência é o obstáculo a ser ultrapassado ou a barreira a ser demolida a fim de que o ideal da igualdade seja finalmente implantado. A multidão não admite que mais ninguém pare sobre si: ela é o seu próprio modelo. E no caso de surgir algum indivíduo que se destaque em plena

¹³ Cf. TA, passim.

¹⁴ Hume define a humildade como uma insatisfação pessoal que gera um sentimento desagradável ou desprazeroso devido a algum defeito, fraqueza ou demérito que possuímos (cf. HUME, 2011, p.376). Assim, a paixão da humildade teria como o objeto o próprio eu e a sua causa seria a aversão que o seu defeito provoca em si mesmo. Vale lembrar que enquanto o objeto de uma paixão é aquilo para o qual a mente dirige a sua atenção quando determinada emoção é despertada, a sua causa é aquilo (uma qualidade ou circunstância) que desperta tal ou qual emoção (cf. HUME, 2011, p.377). A paixão contrária à humildade é o orgulho, sendo este último entendido como uma satisfação pessoal que gera um sentimento agradável ou prazeroso devido a algum mérito ou excelência que possuímos ou em relação aos quais nutrimos algum tipo de vínculo (como quando nos orgulhamos da nossa propriedade, da nossa família, etc.). Por conseguinte, o objeto do orgulho é o eu e a sua causa o prazer que o seu mérito provoca em si mesmo. “O ‘eu’, que é o *objeto* da paixão, deve além disso estar relacionado com essa qualidade ou circunstância, que *causa* a paixão. Deve haver entre eles uma conexão, uma fácil transição da imaginação, ou uma certa facilidade na concepção ao passar de um para a outra. Quando não há esta conexão, nenhum objeto pode suscitar orgulho ou humildade, e quanto mais fraca for a conexão, mais fraca será a paixão” (HUME, 2011, p.379).

massa e que possua a destreza necessária para liderá-la, não se poderá esperar dele nenhuma característica especial que se contraponha à multidão. Talvez se enxergue nele um grande entusiasmo e se deixe impregnar pelo seu carisma e convencer-se pela sua loquacidade, mas no fundo será sempre um homem sem caráter cujas habilidades põe a serviço dos interesses da multidão – a qual sempre nutre os apetites mais desregrados e as paixões mais violentas.¹⁵ “De acordo com essa definição – diz Kierkegaard –, ‘a multidão’ é sempre mal conduzida – pois se ela fosse genuinamente conduzida, não haveria multidão; onde há uma condução genuína, eternamente entendido, não há multidão”.¹⁶ O modelo da multidão diminui a exigência e desencaminha os indivíduos; o da comunidade, aumenta a exigência e cobra o seu cumprimento, não por atacado, mas de cada indivíduo em particular.

Os membros de um grupo se espelham no modelo, mas um modelo no sentido eminente do termo é justamente aquele que quer ajudar os indivíduos a superar o estado de letargia moral que acomete os homens da era reflexiva; é aquele que quer servir de exemplo positivo para que as pessoas possam se libertar a si mesmas da mediocridade que tudo massifica; é aquele que, enfim, não impede ninguém de se aproximar dele, mas antes convida a todos para irem ao seu encontro – ou melhor, vai ele mesmo ao encontro de todos. Os seus discursos inflamam a paixão dos seus admiradores, mas em última instância é a sua *vida* que deve ser imitada. “Esse modelo da perfeição é também o seu amor – explica Kierkegaard –, não é necessário mais do que olhá-lo na cara, os seus olhos não veem nada do que está no seu entorno, os tem fixos somente naquela imagem [...] com a qual deseja[m] se assemelhar”.¹⁷ O imitador encara todos os sofrimentos e provações porque verdadeiramente ama o modelo – e por amor “não pode proceder de outra maneira”¹⁸ –, o que difere *toto cælo* de um entusiasmo passageiro que se torna infiel em face da primeira dificuldade e da perspectiva de

¹⁵ Segundo Kierkegaard, interioridade é caráter e este, por sua vez, é moralidade. O indivíduo é moral ou, poderíamos dizê-lo, o indivíduo tem caráter quando se decide pela sua interioridade, a despeito das cobranças e expectativas contrárias para que se conforme à multidão ou às demandas da época. Contudo, a imoralidade também é caráter, mas um caráter determinado negativamente, porque esvaziado de interioridade. De um ponto de vista existencial, o indivíduo deve se decidir por um ou outro modo de ser, isto é, pela moralidade ou pela imoralidade, não havendo uma terceira alternativa nem a possibilidade de manter-se neutro (cf. TA, passim).

¹⁶ Pap. VIII A n.d., 1848.

¹⁷ EC, p.192.

¹⁸ EC, p.198.

encontrar um modelo mais interessante, cujas promessas soem mais fáceis e sedutoras.

Um modelo cujo discurso fosse diferente e até mesmo oposto à sua própria vida não deixaria necessariamente de ser um modelo por conta disso, mas certamente o exemplo de que dá testemunho não seria moralmente válido, e isso para dizer o mínimo. A imoralidade ou falta de correção do modelo acaba se refletindo na formação do grupo e contaminando as relações entre os seus membros. Da mesma forma, as características positivas do modelo tendem a ser imitadas pelos seus seguidores e, mesmo quando estes falham em imitá-lo, o seu exemplo permanece como um paradigma moral válido e necessário. Um grupo que se limitasse a admirar o seu modelo não assimilaria as suas características; porém, a falta de similaridade com o modelo (e, nos casos extremos, até mesmo a sua contrariedade em relação a ele) já seria o suficiente para, ao menos, retratar tal grupo como demasiadamente reflexivo e diagnosticá-lo como apático. No final das contas, o que está em jogo aqui é a disposição dos membros de um grupo de imitar ou não o seu modelo. Nas palavras do próprio Kierkegaard:

Em quê consiste, pois, a diferença entre ‘um admirador’ e ‘um imitador’? Um imitador é ou se esforça para ser aquilo que admira; um admirador fica pessoalmente fora e, consciente ou inconscientemente, não descobre que o admirado encerra uma exigência para ele, a de ser ou se esforçar para ser o admirado.¹⁹

A exigência que o modelo encerra em si e que, ao mesmo tempo, manifesta na sua própria existência constitui-se como um ideal a ser alcançado pelos seus admiradores. Um ideal é aquilo que, elevando-se por sobre a realidade empírica, determina ou pretende determinar o que as coisas são ou deveriam ser. Ideais são importantes para orientar e regular o que se passa no mundo e, particularmente no que concerne à nossa preocupação, para orientar e regular as ações humanas. Não obstante, ideais só são factíveis, isto é, só podem ser atualizados na medida em que há algum movimento ou esforço na sua direção.²⁰ Contudo, porque se trata de

¹⁹ EC, p.237.

²⁰ Kierkegaard se refere ao conceito de movimento (*Bevægelse*) como aquilo que possibilita a passagem do ideal para o factual. Neste sentido podemos afirmar que não há movimento sem paixão, uma vez que esta é responsável não somente por agarrar o ideal, comprometer-se com ele, mas também por atualizá-lo na existência do indivíduo. Como todo movimento do ideal depende da paixão de um indivíduo existente, então não pode haver tal movimento senão a partir dos

ideias reguladoras, não são jamais plenamente realizáveis no sentido de que a sua perfeição não pode se esgotar na realidade empírica, mas antes permanecem sempre como uma fonte de inspiração: “[...] uma pessoa é inspirada por uma ideia e se concentra na sua realização”,²¹ diz Kierkegaard, porém sem deixar de notar que “[t]odo passo à frente em direção ao ideal é um passo para trás, pois o progresso consiste precisamente na minha descoberta gradativa da perfeição do ideal – e, conseqüentemente, na minha distância cada vez maior dele”.²²

Veremos mais adiante que aquilo que a multidão e a cristandade assumem para si como modelo só de maneira imprópria merece ser chamado de ideal e que mesmo quando acertam em caracterizá-lo corretamente, erram na maneira de se relacionar com ele. Por ora, deter-nos-emos numa análise mais abrangente que identifica o líder de um grupo – qualquer que seja este líder e qualquer que seja este grupo – com o seu ideal. Trata-se de um cenário ele mesmo ideal ou, se se quiser, normativo, a partir do qual Kierkegaard poderá, por contraste, criticar certas formas de associação e, por similaridade, subscrevê-las – embora, a rigor, só exista uma única forma de associação que, ética e religiosamente falando, é subscrita pelo nosso filósofo: *Menigheden*, a comunidade.

4.2. O líder como ideal

Seja pela admiração que suscita seja pelos seguidores que conquista, o líder representa sempre o núcleo de um grupo. É por causa dele, do líder, que as diferenças são deixadas de lado e que aquilo que é comum emerge. O grupo encontra a sua unidade no líder, o qual encarna os sentimentos e as aspirações coletivas, além de promover a união dos pares e fortalecer os seus laços. Na falta de uma personalidade forte e carismática que assuma este cargo de liderança, a dissolução do grupo será iminente. Quanto mais amado for o líder, mais dispostos estarão os seus seguidores a se sacrificar por ele e, conseqüentemente, pelo bem da própria comunidade a que pertencem. Mas não é só o seguidor que se sacrifica: o líder também se dispõe, mais do que qualquer outro, a se sacrificar pelos membros do seu grupo. Para Kierkegaard, a disposição de um indivíduo em se

esforços do próprio indivíduo, o qual deve se comprometer particularmente com a atualização da ideia. Cf. Pap. X3 A 524 n.d., 1850.

²¹ Pap. I A 196 June 17, 1836.

²² Pap. X3 A 509 n.d., 1850.

sacrificar por aqueles que estão à sua volta é a marca inegável do seu amor e da sua superioridade moral:

Ter vivido essa vida humana de tal maneira que nós tenhamos deixado outros serem sacrificados por nós e ter vivido essa vida humana de tal maneira que nós tenhamos sido sacrificados pelos outros – entre essas duas existe uma diferença qualitativa eterna.²³

É imoral esperar covarde e confortavelmente que alguém se sacrifique por você quando, ao contrário, você mesmo pode tomar a iniciativa e se sacrificar para o benefício dos outros. O ato sacrificial é importante não só porque possibilita a sobrevivência do grupo, mas também porque se encontra presente desde a sua fundação.²⁴ Kierkegaard chega a dizer que “[n]em mesmo a mais mínima ideia já veio ao mundo sem sacrifício”.²⁵ Já sabemos que o líder representa a concretização de uma ideia ou de um ideal que os membros do grupo aspiram a alcançar e em torno do qual uma coletividade se reúne. Contudo a coesão de um grupo nem sempre é mantida graças à figura física de um líder ou, em todo caso, apenas por essa figura. O ideal tem a capacidade de subsistir *in abstracto*, isto é, à parte da sua atualização na realidade histórica. Um líder pode morrer e o ideal que ele encarnava continuar vivo, animando os seus seguidores a permanecerem firmes na defesa da comunidade. Ou, ainda, o líder e o grupo como um todo podem estar aquém do ideal, mas não é por isso que este último perde a sua validade enquanto exigência moral normativa tanto para a mente individual quanto para a mente da coletividade. A ideia ou o ideal por trás de um grupo pode assim, apesar da ausência de um líder, cumprir muito bem aquela função hipnótica da qual Freud nos fala²⁶ e que, em Kierkegaard, é mais bem compreendida por meio dos conceitos de imitação e admiração. Segundo Kierkegaard:

Quando os indivíduos (cada um individualmente) estão essencial e apaixonadamente relacionados com uma ideia e juntos estão essencialmente relacionados com a mesma ideia, a relação é completa e exemplar. Individualmente

²³ Pap. XII A 325 n.d., 1854/SKS 25, 491/NB 30: 136.

²⁴ A respeito da importância do sacrifício como contenção da violência grupal (mimética) e a sua relação específica com o cristianismo, cf. GIRARD, 2009, *passim*.

²⁵ Pap. XII A 271 n.d., 1854/SKS 25, 457/NB 30: 89.

²⁶ Logo nas primeiras páginas de *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, Freud cita abundantemente Le Bon. Nestas citações podemos já encontrar referências à importância da hipnose na formação e manutenção das massas – tema este que Freud promete retomar mais adiante e cuja promessa cumpre a partir do capítulo VIII, “Enamoramento e hipnose”.

a relação os separa (cada um tem a si mesmo por si mesmo) e idealmente ela os une.²⁷

O ideal pode, de fato, continuar vivo após a morte do líder, mas isso só será possível se os membros do grupo se apropriarem dele, isto é, se se encarregarem de aplicar o ideal na comunidade em que vivem, nas relações que travam uns com os outros e particularmente nas suas próprias vidas. Da mesma forma, o fato de eles não conseguirem atualizar plenamente o ideal não os exime da responsabilidade de ao menos tentarem atualizá-lo. Na verdade, todo o esforço deles deve ser direcionado para que cheguem o mais próximo possível da perfeição da idealidade e para que cumpram, ainda que parcialmente, a sua exigência. Um ideal que não é atualizado na realidade histórica, que permanece como pura abstração e, portanto, alheio à existência humana concreta, é um ideal completamente inócuo em termos éticos e religiosos. Manter uma relação meramente formal com uma ideia que deveria servir como modelo de existência é esvaziá-la de todo significado real e, conseqüentemente, incorrer num engano. De acordo com Kierkegaard,

“[...] saber a verdade é propriamente impossível; pois se se sabe a verdade há de se saber que a verdade é sê-lo, e sabendo a verdade desta maneira se sabe que saber puramente a verdade é uma falsidade. [...] o saber guarda relação com a verdade, mas entretanto eu estou falsamente fora de mim; pois em mim, quer dizer, quando eu sou verdadeiramente em mim (não falsamente fora de mim), a verdade consiste – no caso de que esteja ali – em um ser, em uma *vida*. [...] O que significa que somente conheço de verdade a verdade se ela se faz uma vida em mim”.²⁸

O ideal se apresenta como a verdade na qual os valores e crenças de uma comunidade se baseiam. Cada indivíduo se relaciona individualmente com o ideal e, em se tratando de um grupo, mais de um indivíduo se relaciona com o mesmo ideal, pois, segundo Kierkegaard, “[...] o que é essencial e verdadeiro pode ser possuído por muitas pessoas simultaneamente [...]”.²⁹ Se, porém, o ideal sofrer

²⁷ TA, p.62/SKS 8, 60.

²⁸ EC, p.206/SKS 12, 202-203. A verdade é duplicação (*Fordoblelse*), isto é, esforço que um indivíduo realiza para se assemelhar à vida do seu modelo. “E por isso a verdade, entendida cristãmente, não é o mesmo que saber a verdade, e sim ser a verdade” (EC, p.206/SKS 12, 202). Saber a verdade supõe uma relação puramente ideal com a verdade, que não se converte necessariamente numa relação atual com ela. Por outro lado, ser a verdade implica aquela relação atual, factual, existencial com a verdade. Kierkegaard diz que ser a verdade equivale a saber a verdade, mas que o contrário não é verdadeiro, isto é, que saber a verdade não implica sê-la (cf. EC, p.206/SKS 12, 202).

²⁹ TA, p.55/SKS 8, 55.

com o descaso e abandono dos indivíduos que compõem o grupo ou, o que é igual, se eles se restringirem a uma relação admirativa com o ideal (em lugar de uma relação imitativa), então este último deixará de ser aquela verdade que exige um comprometimento absoluto e pessoal de cada um para se tornar um simples objeto de retórica. Kierkegaard chega mesmo a dizer que a existência humana, na falta de um ideal pelo qual lutar, carece de interesse e relevância:

A lei da existência é: quanto mais insignificante, mais fácil (a vida das plantas é mais fácil que a dos animais, dos animais que a dos homens, das crianças que a dos adultos, dos homens simples que a dos homens sábios, etc.). Portanto, a astúcia mundana tende continuamente a tornar a vida insignificante (abolindo os ideais, o esforço superior, etc.), uma vez que dessa maneira a vida se torna fácil.³⁰

Parece que o líder é o primeiro a atender ao chamado do ideal. Ele é o responsável por tornar a vida difícil de novo, reapresentado a todos – especialmente aos astutos e aos propositadamente esquecidos, mas também aos desanimados porém ainda esperançosos – aquelas verdades e valores fundamentais que foram, paulatinamente, sendo distorcidos ou deixados para trás. Ou, conforme o caso, o líder é aquele que aponta para uma nova exigência, uma exigência superior, uma verdade até então encoberta aos homens e com relação à qual ele se sente obrigado a, mais do que anunciar por meio de discursos afetados e grandiloquentes, testemunhar com a própria vida, mesmo que isso venha a implicar a sua destruição pessoal. Por meio do seu testemunho o líder pretende fazer de si mesmo uma fonte de inspiração para os demais. Mas não são todos que estão dispostos a seguir o exemplo do líder. A estes Kierkegaard acusa não só de viverem uma vida superficial, mas de serem verdadeiros animais:

Quão animalesco e que erro quando se percebe que existe um homem que realmente está sendo sacrificado por uma ideia – e então se quer ter pena dele e se parabenizar por não ser sacrificado dessa maneira. É animalesco não se sentir chamado a imitá-lo, testemunhar a seu favor, lutar por ele, sofrer com ele – pela ideia.³¹

³⁰ Pap. XII A 194 n.d., 1854/SKS 25, 401/NB 30: 23.

³¹ Pap. XII A 358 n.d., 1854/SKS 26, 23/NB 31: 30.

Podemos, então, falar do modelo também como um ideal de correção ou de justeza (*Decorum*). Em *Uma resenha literária*³² Kierkegaard afirma que assim como um indivíduo essencialmente apaixonado por uma ideia rejeita a brutalidade – embora, por outro lado, seja correto afirmar que uma época essencialmente apaixonada como a era da revolução se incline continuamente a ela, à medida que a ebulição das massas vai contagiando os indivíduos um a um – assim também ele possuirá (tal como a época) um conceito próprio de justeza, pois “[...] onde há uma paixão essencial, há também uma justeza”.³³ O conceito de justeza (correção ou exatidão) que está por trás de uma época não é, adverte Kierkegaard, uma categoria do entendimento, mas antes uma invenção da própria paixão. Não obstante, a paixão pode tomar ou considerar como justo aquilo que na verdade não o é, tendo portanto uma falsa percepção de justeza. Aquilo que uma época encara e determina como legítimo, outra condenará. Em relação ao indivíduo, Kierkegaard dá o exemplo do homem pagão que possui um conceito equivocado de justeza: “Quando a paixão está essencialmente presente no pagão, mesmo a sua idolatria não é desprovida de devoção; embora tenha um falso conceito, ele possui a ideia de que se deve temer a Deus”.³⁴

Independentemente de sermos pagãos ou não, o fato é que algumas questões são de importância determinante para a nossa existência e, em última análise, levam-nos a aprofundar a consciência que temos de nós mesmos e a relação que travamos conosco. A essas questões chamamos existenciais. Toda e qualquer decisão que o indivíduo vier a tomar acerca de uma questão existencial deve ser levada a cabo por uma paixão certa de si mesma. Caso contrário, se tal decisão for tomada por confusão, coação ou mesmo com indiferença, ela será irrelevante, inócua e sem qualquer conexão com a interioridade do indivíduo, deixando-se determinar por fatores externos e, por isso mesmo, não essenciais. Da mesma forma, uma decisão que não está a serviço de uma ideia e que não ajuda os indivíduos a se compreenderem melhor – nem é fruto de tal compreensão mais ampla e profunda de si mesmos – não possui qualquer relevância existencial: é imprestável em termos da seriedade que deve envolver uma decisão

³² *En literair Anmeldelse* (1846) recebeu o título de *Two Ages* na edição dos Hong devido ao fato de se tratar justamente da resenha de um livro de 1845 intitulado *To Tidsaldre* (*Duas Eras*), de Thomasine Gyllembourg.

³³ TA, p.65/SKS 8, 63.

³⁴ TA, p.64/SKS 8, 63.

existencialmente válida. Não é por outra razão que Kierkegaard denuncia a frivolidade dos homens e mulheres do seu tempo e se lamenta justamente por “[e]les não terem coragem de acreditar existencialmente no ideal”.³⁵ A paixão do indivíduo – considerando que a sua decisão seja realmente o resultado de uma paixão – será fútil e injustificada todas as vezes que a ideia da qual estiver a serviço não passar por um processo de apropriação, isto é, de conformidade à interioridade do indivíduo.

Apropriar-se de uma ideia significa relacionar-se com ela de modo qualitativamente determinado. Kierkegaard critica aqueles que vislumbram o ideal, mas se recusam a se posicionar diante dele, seja para rechaçá-lo terminantemente seja para sair em sua defesa. Tais indivíduos, de acordo com o nosso filósofo, simplesmente não existem – no sentido, bem entendido, de que levam uma vida apática e desprovida de significado: “..... Não se está sendo verdadeiro quando alguém, depois de ter se tornado ciente do ideal, ousa não ser nem uma coisa nem outra e, finalmente, mal ousa existir”.³⁶ Mas, ao contrário, o indivíduo que ousa verdadeiramente existir não está apenas superficialmente interessado pela ideia, não se sente atraído por ela só porque todos os outros o estão ou porque ela é uma novidade ou ainda porque a época exige isso dele, mas antes se sente tão essencialmente ligado a ela que não faz diferença alguma se ele é o único a apoiá-la. A idealidade é o exato oposto da mediocridade e do nivelamento promovidos pelo numérico. De acordo com Kierkegaard, os homens desprezam e fogem do ideal porque tendem naturalmente a buscar aquilo que é fácil, que demanda menos esforço e que, por outro lado, é capaz de assegurar benefícios imediatos, porém passageiros. A atualização do ideal é, ao invés, tarefa para toda a vida. Uma das formas de diminuir ou diluir o ideal é fazer com que ele seja executado não individualmente – como deve ser –, mas em grupo, em conjunto: porém a massa nivela tudo por baixo, empobrecendo, portanto, aquele mesmo ideal do qual ela fraudulentamente se proclama porta-voz e executora. A idealidade é o *intensivo* em contraposição ao *extensivo* que a massa representa. Segundo o nosso filósofo,

³⁵ Pap. X1 A 646 n.d., 1849/SKS 22, 199/NB 12: 103.

³⁶ Pap. X3 A 525 n.d., 1850/SKS 24, 54/NB 21: 83.

A questão é muito simples – o interesse da humanidade naturalmente jaz em ajustar tudo à mediocridade, pois a mediocridade é a *conditio sine qua non* para uma vida fácil. Portanto é importante para a humanidade arrastar toda idealidade até a massa, até a mediocridade.³⁷

A ideia ou o ideal não se sustenta com base em números nem se torna mais verdadeiro ou especial em função deles. Fazer com que um ideal seja válido devido à quantidade de pessoas que o apoiam é simplesmente criar uma caricatura grotesca do que venha a ser um ideal. De acordo com Kierkegaard, “[o] numérico é a paródia mais ridícula da ideia – nós devemos alcançar, pelo acréscimo, aquilo para o qual o acréscimo é na verdade uma subtração”.³⁸ A subtração consiste no fato de que quanto mais o ideal depender do número de pessoas que o sustentam, tanto mais inválido (porque medíocre e desprovido de uma adesão verdadeiramente responsável) ele se torna. Kierkegaard acusa a época de tentar compensar a falta de ideal ou, melhor dito, de tentar substituir a exigência do ideal colocando o numérico em seu lugar, como se ambos fossem compatíveis e como se, por outro lado, o apoio da massa fizesse com que o ideal se tornasse mais facilmente exequível. A relação qualitativa que o indivíduo mantém com uma ideia está amparada unicamente na sua singularidade e interioridade; conseqüentemente, determinações numéricas não valem nada aqui. Uma interioridade apaixonada é superior às determinações quantitativas, ao numérico, a quaisquer fatores externos, em suma, é superior à sua época. Ela não se deixa deter nem se desviar pelas exigências do seu tempo, mas as ultrapassa. A externalidade não é vital. Somente uma interioridade qualitativamente determinada e, por isso mesmo, honesta consigo própria, pode sê-lo.

Mas com respeito àquilo que está num nível qualitativo diferente de si mesmo, muito embora seja, se preferirmos, a máxima aproximação, a coisa essencial é que se tenha a honestidade da idealidade de não aceitar aproximações, mas de sustentar apenas qualidades, de modo que se possa encontrar a única alegria em se assinalar o que é uma qualidade superior.³⁹

Kierkegaard define idealidade como “espírito” ou ainda “pureza do espírito”.⁴⁰ Esta pureza ou honestidade espiritual se opõe à mediocridade e ao nivelamento que são as marcas que acompanham o numérico ou, se se quiser, as

³⁷ Pap. XI1 A 402 n.d., 1854/SKS 26, 52/NB 31: 69.

³⁸ Pap. XI1 A 432 n.d., 1854/SKS 26, 72/NB 31: 96.

³⁹ Pap. XI1 A 476 n.d., 1854/SKS 26, 105/NB 31: 140.

⁴⁰ Cf. Pap. XI1 A 476 n.d., 1854/SKS 26, 105/NB 31: 140.

determinações quantitativas. O espírito é qualitativamente orientado em direção ao ideal, de modo que este último exige sempre um salto qualitativo, uma decisão e comprometimento radicais, e não um lânguido e covarde “até certo ponto”⁴¹ que busca se aproximar do ideal de maneira relativa. A época e suas determinações quantitativas tentam fazer com o que o indivíduo se torne o reflexo delas, mas os seus esforços não devem ser mais decisivos do que a autorreflexão levada a cabo pelo próprio indivíduo. Pelo exercício da interioridade e da autorreflexão, o indivíduo se mantém fiel e constante a si mesmo e, portanto, “[...] deve, pelo menos, ter entendido a si mesmo no contexto de uma visão existencial mais essencial, de uma ideia pela qual ele pode dar a sua vida [...]”.⁴² Esta ideia em relação à qual o indivíduo é capaz de dar a própria vida – não “até certo ponto”, o que seria cômico, como é cômico ouvir uma pessoa prometer que morreria por outra e, ao sinal do menor perigo, ser o primeiro a correr – é a mesma ideia que o separa da sua época ou, dito de outra maneira, é a ideia que tendo sido subjetivamente apropriada faz com que o indivíduo se volte contra as exigências que procuram se impor à sua subjetividade. A ideia que confere significado à vida não pode se estabelecer na existência individual como um corolário da época e das suas determinações impessoais, mas ser devidamente apoderada pelo indivíduo, o qual então se relaciona de maneira íntima com ela.

Ou o indivíduo é arrastado pela sua época e perde a sua singularidade, tornando-se apenas mais uma peça dos eventos histórico-universais ou mantém-se agarrado à sua ideia e se salva a si mesmo. Tal indivíduo luta contra a sua época, é verdade, mas é igualmente verdade que na sua luta *contra* ela, luta também *por* ela.⁴³ Pois todas as épocas são, em maior ou menor grau, vítimas de si mesmas e

⁴¹ Como Gabriel Ferreira explica, existe uma diferença qualitativa infinita entre aderir a uma verdade com convicção e aderir a esta mesma verdade com reservas, parcialmente, isto é, “até certo ponto” [*til en vis Grad*] (cf. FERREIRA, 2012, p.17 et seq.). Neste mesmo artigo encontramos a seguinte citação: “O que significa dizer de uma decisão que ela é aceitável até certo ponto? Significa negar a decisão. Decisão é algo justamente destinado a pôr um fim àquela infundável tagarelice do ‘até certo ponto’ [...]” (PE, p.233/CUP, p.221/SKS 7, 202). Esta citação está originalmente situada dentro de uma discussão mais ampla que Kierkegaard levanta no *Pós-escrito* a respeito do que significa explicar o paradoxo absoluto e de que maneira o sujeito existente deve relacionar-se com ele.

⁴² TA, p.53/SKS 8, 53.

⁴³ No pior das hipóteses, o indivíduo que opta por viver de acordo com uma ideia pode manter-se neutro. A neutralidade é uma determinação positiva, uma vez que o indivíduo chega a reconhecer a validade e a importância dos eventos históricos, mas escolhe permanecer separado deles – não os apoiando nem tomando partido contra eles ao associar-se àqueles que reagem a tais eventos – mantendo, portanto, a sua autonomia; mas então escolhe permanecer separado deles por uma ideia: a *sua* ideia, que dá significado à *sua* existência. Por outro lado, Kierkegaard também

das ilusões que elas mesmas constroem. Caberá exclusivamente ao indivíduo denunciá-las. A grande ilusão que acompanha as eras revolucionárias e a qual o indivíduo deverá combater assume a forma de determinações quantitativas ou numéricas: ideias que são forjadas e apoiadas pela maioria, mas que não guardam qualquer relação pessoal (ou qualitativa) com os indivíduos particulares. Enquanto a ideia demanda comprometimento e esforço na medida em que exige que o indivíduo se responsabilize pessoalmente pelo seu cumprimento, o numérico aliena o indivíduo de si mesmo e o lança num estado de irresponsabilidade e letargia moral. “Eis os polos [diz Kierkegaard a respeito da ideia e do número]. E a diferença infinita entre homem e homem é essa: sentir-se impelido à ideia e [ao contrário] ser capaz de se tranquilizar pelos números humanos”.⁴⁴ O que a maioria diz, o que a maioria pensa, o que a maioria defende, é irrelevante do ponto de vista do ideal, cujo valor é absoluto. A época não tem o poder de determinar de maneira necessária ou compulsória as ações do indivíduo. Em última instância, o indivíduo é sempre responsável pelas suas ações: basta orientar adequadamente a sua vontade e ele terá até mesmo a capacidade de resistir e de se opor às demandas do seu tempo. O máximo que este pode fazer é, uma vez que o indivíduo já esteja psicologicamente motivado a realizar algo, oferecer os recursos a partir dos quais tal motivação poderá vir a se desdobrar em ações correspondentes. Kierkegaard está, neste ponto, inteiramente de acordo com Thomasine: “O autor [de *Duas Eras*] não se atreve a apresentar a época como tendo consequências automáticas nos indivíduos. [...] A ação deve sempre ocorrer através do meio termo psicológico do indivíduo”.⁴⁵

aponta para a possibilidade de uma personalidade satírica. O *satírico* é uma determinação negativa ou, se se quiser, é a neutralidade determinada negativamente, já que dessa vez os eventos históricos carecem de verdadeira importância, sendo superficiais ou triviais. O indivíduo que se mantém neutro em relação àquilo que não possui qualquer valor é, ele mesmo, um tolo, porque se reporta de maneira sisuda àquilo que nem sequer é digno de uma consideração mais séria. Caso não queira bancar o tolo, pode deixar a neutralidade (e a sisudez) de lado e satirizar a sua época. Porém Kierkegaard diz da sátira que “[...] se for para ser de algum modo benéfica e não causar um dano irreparável, deve ter o recurso de uma visão ética consistente e bem fundamentada, um altruísmo que se sacrifica e uma nobreza que renuncia ao momento; senão, o remédio se torna infinita e incomparavelmente pior que a doença” (TA, p.74/SKS 8, 71).

⁴⁴ Pap. XI3 B 199 n.d.

⁴⁵ TA, p.41/SKS 8, 42. Thomasine Christine Gyllembourg-Ehrensivärd (1773-1856), mãe de Johan Ludwig Heiberg, foi uma autora de muito sucesso na Dinamarca, embora não tivesse tido propriamente reconhecimento, uma vez que os seus livros foram publicados anonimamente. Heiberg (1791-1860), considerado já àquela época como o maior crítico literário da Dinamarca, foi o responsável por publicar as obras da sua mãe no periódico do qual era o editor. Crítico literário, poeta e filósofo hegeliano, Heiberg foi uma das figuras intelectuais dinamarquesas de prestígio e influência contra as quais Kierkegaard se levantou. Por outro lado, o nosso filósofo ficou

A era da revolução é, todavia, uma época que sai em defesa de uma ideia. O indivíduo que essencialmente se apaixona por uma ideia se volta para a sua própria interioridade, pois só aí pode ser estabelecida qualquer conexão íntima e autêntica entre ele e essa ideia. Tal indivíduo, assim orientado à sua subjetividade, jamais se comporta de maneira bruta, cruel ou violenta. No entanto, uma vez que a relação do indivíduo com a ideia não for mais mediada nem pelo decoro de uma

positivamente impressionado pelas obras de Thomasine, em especial *Uma História do Dia-a-dia* (*En Hverdags-Historie*) e *Duas Eras* (*To Tidsaldre*), e isto a tal ponto que se propôs a realizar uma crítica desta última – crítica esta que recebeu, como já sabemos, o frugal título de *Uma resenha literária*. Em *Duas Eras* Thomasine tenta representar, adotando a sua subjetividade como medida, os conflitos e as contradições, mas também as continuidades que existiam entre as duas épocas em que viveu: a época da Revolução Francesa (1789) e o período que se segue daí, marcado pelas profundas mudanças pós-revolucionárias. O livro de Thomasine se propunha, então, a mostrar como a era da revolução, dos grandes eventos mundiais e históricos, se refletia no âmbito particular da existência dos indivíduos, na sua vida doméstica, enfim, no seu dia-a-dia. Dentre as questões que a leitura do livro suscitava, podemos destacar: Até que ponto a adesão de um indivíduo aos ideais da sua época interfere na sua relação com as suas próprias convicções? Deve ele se manter fiel à sua visão de mundo e à sua consciência ou deixar que estas sejam modificadas pelas demandas da época? A singularidade de um indivíduo é necessariamente absorvida pela marcha da história ou ainda é capaz de lhe opor resistência? O indivíduo deve optar por si mesmo ou se sacrificar em nome do espírito dos tempos? Kierkegaard tenta responder a essas perguntas na sua resenha. Tal resenha faz parte da estratégia do nosso filósofo de abandonar de vez a sua atividade como escritor. Kierkegaard escrevia as suas obras estéticas, de cunho estritamente filosófico, sob heterônimos. De maneira independente publicava também discursos religiosos, cuja autoria ele reconhecia publicamente. Embora independentes, as obras estéticas e religiosas estavam interconectadas e, num plano mais geral, se completavam. Kierkegaard estava determinado a interromper a sua produção filosófico-literária em 1846, com a publicação do seu *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, em que reconhece ser o autor por trás dos heterônimos. Não obstante, volta a escrever neste mesmo ano. Mas para manter o seu plano original, dedica-se agora a compor resenhas, o que para ele era um modo de publicar sem se tornar exatamente um autor. Em *Uma resenha literária* Kierkegaard apresenta então a sua concepção de autoria. Antes de qualquer outra condição, um autor deve se manter *fiel a si mesmo*. Deve cuidar para que as suas convicções não sejam alteradas pelas demandas da sua época. Todas as vezes que as demandas que estão na ordem do dia forem de encontro às convicções do autor ou, de maneira mais ampla, de qualquer indivíduo, caberá a este não se deixar constranger, mas opor resistência. Às exigências e constrangimentos externos, o autor deverá responder com a sua própria interioridade. Este compromisso do autor consigo mesmo é uma obrigação ética e cumpre a ele o exercício de examinar constantemente a sua consciência com vistas a distinguir a voz da sua interioridade da voz da época: “[...] aqui, de novo, o reexame deve eticamente ser assumido a fim de que possa julgar, determinando se o autor se manteve ou não fiel a si mesmo apesar das demandas dos tempos, ou se ele foi alguém que traiu a si mesmo e aos seus compromissos conscientemente assumidos e, assim, frustrou o cumprimento de uma demanda justificável [...]” (TA, p.8/SKS 8, 12). O autor deve, por um compromisso ético, ser verdadeiro em relação a si, mesmo quando a época exija o oposto. Ele tem a obrigação de se manter fiel a si próprio, não à sua época. Kierkegaard nota que as pessoas têm uma inclinação natural para a ilusão e que gostam, mais do que de enganar, de serem enganadas e, mais propriamente ainda, de se enganarem a si mesmas. Essas pessoas que se filiam entusiasmadas e sem vacilar às aspirações megalomaniacas da sua época e que acabam se esquecendo de si mesmas, são as que vivem uma autoilusão. “A caixa de Pandora não poderia conter tantos desastres e tanta desgraça quanto os que estão escondidos na pequena frase: a demanda dos tempos” (TA, p.11/SKS 8, 15). Por fim, vale dizer a título de curiosidade que assim como a maioria dos seus contemporâneos, Kierkegaard muito provavelmente também devia acreditar que o autor [sic] desconhecido de *Duas Eras* e *Uma História do Dia-a-dia*, Thomasine, fosse um homem, uma vez que a literatura era uma atividade tipicamente masculina naquela época.

paixão justa (e, conseqüentemente, refletida) nem pela interioridade, ela se degenerará em brutalidade, crueldade e violência; perderá o seu valor e o seu sentido, promovendo o caos e a anomia e tornando-se, ela mesma, caótica e anômica até finalmente anular não somente a validade do mundo circundante e os valores nos quais as relações humanas se baseiam, mas também a si própria.⁴⁶ Por outro lado, o indivíduo que mantiver a sua relação com a ideia baseada na sua interioridade, isto é, o indivíduo que cultiva tal relação de modo essencial e apaixonado saberá reconciliar-se com a realidade na qual vive e, especialmente, com os outros indivíduos. “Onde houver interioridade essencial, haverá uma decente modéstia entre homem e homem que evita a agressividade cruel [...]”.⁴⁷ O indivíduo que está essencialmente ligado a uma ideia não sacrifica o seu próximo em nome dos seus próprios ideais, mas antes se sacrifica a si mesmo. “Servir a ideia é ser torturado, ser martirizado [...]”,⁴⁸ resume Kierkegaard.

A mentalidade própria de uma época poderá estimular ou reprimir certos impulsos, facilitando ou dificultando a sua expressão, tornando-as possíveis ou mesmo impraticáveis – tenha-se em conta, por exemplo, que as barbaridades cometidas durante a Revolução Francesa, especialmente no seu período mais sombrio,⁴⁹ só podiam ser justificadas em nome do *Zeitgeist* que a animava. No entanto o que Kierkegaard defende é que as convicções e motivações de um indivíduo, a sua paixão, não são (não devem ser) uma mera seqüela ou imitação irrefletida dos valores do seu tempo nem muito menos das condições materiais em que uma sociedade se desenvolve, mas antes possuem prevalência e autonomia em relação a estes, embora naturalmente estejam a eles conectados. Ora, a tarefa que o indivíduo se propõe a realizar e com a qual se compromete

⁴⁶ Sobre esta espécie de *turbilhão* ou *vórtice* que não somente agita a época (especificamente a época moderna), mas que efetivamente a arrasa, vale a pena conferir o excelente artigo de Gabriel Rossatti, *Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the “Hollow Men”* (ROSSATTI, 2014b). Referindo-se ao caso específico do seu país, Kierkegaard diz que “a queda da Dinamarca é fácil de reconhecer, isto é – prognosticar. Um médico não pode ter sintomas mais certos da presença de putrefação física do que um psicólogo tem aqui de desintegração mental” (Pap. X2 A 498 n.d., 1850/SKS 23, 112/NB 16: 30). Aliás, para entendermos e avaliarmos um pouco melhor a importância de Kierkegaard para a crítica da modernidade, remeto o leitor novamente a Rossatti: *Apontamentos acerca do conceito de modernidade nos escritos de Kierkegaard* (ROSSATTI, 2014a).

⁴⁷ TA, p.62/SKS 8, 60.

⁴⁸ Pap. XII A 271 n.d., 1854/SKS 25, 457/NB 30: 89.

⁴⁹ Refiro-me à fase final da Revolução Francesa, entre 1793 e 1794, conhecida como o Período do Terror. Foi então que os jacobinos, liderados por Robespierre (1758-1794), promoveram um verdadeiro massacre daqueles que eram considerados inimigos da Revolução, a saber, a aristocracia e a alta burguesia representada pelos girondinos.

apaixonadamente encontra o seu lugar no seu tempo, na realidade atual em que este indivíduo vive e diante da qual ele necessita se posicionar, escolhendo as possibilidades que determinarão o rumo da sua vida. A paixão busca, assim, um princípio que oriente as ações do indivíduo ou, ainda, a paixão é estimulada e orientada por um princípio. O princípio é, portanto, aquela ideia que anima o indivíduo à ação. A ideia é, por sua vez e de modo bastante simples, a inspiração e o sentimento numa forma imediata. Segundo Kierkegaard,

Princípio, como a palavra indica, é algo primário, isto é, a substância, a ideia em crisálida do sentimento e da inspiração, e impele o indivíduo através do seu impulso. A pessoa sem paixão carece disso; para ela o princípio se torna uma coisa externa pela qual está disposta a fazer isso ou aquilo ou o oposto.⁵⁰

Ter um princípio ou agir de acordo com um princípio (uma ideia) é originalmente algo bom e necessário à constituição moral do indivíduo. Não obstante o nosso filósofo alerta que “[...] podemos fazer tudo por princípio e nos esquivar de toda a responsabilidade pessoal”.⁵¹ Pois bem: se o indivíduo adotar uma ideia sem de fato se apropriar dela, isto é, se permanecer indiferente a ela e só a seguir porque está em voga ou porque a maioria (o público) está a favor dela, e não por força de uma determinação e um sentimento íntimos, então agir “por princípio” não terá valor algum e o indivíduo estará fadado a uma existência impessoal e, portanto, irresponsável e imoral: não somente qualquer princípio lhe serve (não importa qual, desde que esteja em conformidade com a maioria), como também pode esconder-se da sua verdadeira responsabilidade atrás de qualquer um deles. “Pode-se fazer tudo e qualquer coisa por princípio e permanecer essencialmente trivial [...]. Pode-se fazer tudo e qualquer coisa por princípio, participar de tudo e qualquer coisa, e pessoalmente ser uma nulidade inumana”,⁵² insiste Kierkegaard. E continua insistindo:

Princípio, nesse sentido, chega a ser uma imensa coisa ou outra, uma abstração tal qual o público. Embora o público seja algo tão prodigioso que mesmo todas as nações reunidas de uma só vez e mesmo todas as almas na eternidade não são tão numerosas quanto ele e, não obstante, todo mundo, até mesmo o marujo bêbado, tem um público – assim também em relação ao princípio. O princípio é uma coisa

⁵⁰ TA, p.101/SKS 8, 97.

⁵¹ TA, p.102/SKS 8, 97.

⁵² TA, pp.101-102/SKS 8, 97.

imensa para a qual mesmo a pessoa mais insignificante contribui com a sua mais insignificante ação e se torna cheia de si dessa maneira.⁵³

O princípio perde a sua validade existencial quando o indivíduo não se relaciona com ele de modo apaixonado: a singularidade e a subjetividade do sujeito existente se embotam diante de uma ideia que insiste em permanecer abstrata e com relação à qual não é possível (ou não se deseja) firmar qualquer compromisso pessoal. Este é o caso de certas ideias revolucionárias que só existem em função do numérico, ideias cujo fôlego dura apenas na medida em que há uma multidão reunida e que se perde quando esta mesma multidão é desmanchada. No entanto Kierkegaard percebe que os grandes eventos revolucionários não seriam nem sequer imagináveis sem uma (boa) dose de paixão e, portanto, sem algum grau de *immediatez*. Contudo esta *immediatez* não é sempre nem necessariamente a primeira *immediatez* (*immediatez* irrefletida) nem, por outro lado, a mais elevada (*immediatez* refletida ou segunda *immediatez*).⁵⁴ A *immediatez* de uma era apaixonada se situa entre a espontaneidade e a verdadeira responsabilidade, ocupando um lugar meramente provisório. É possível que um indivíduo se mantenha fiel por toda uma vida a uma ideia provisória (oferecida pela *immediatez*), mas essa fidelidade jamais adquirirá a constância que apenas a mais elevada das ideias pode oferecer a um indivíduo. Segundo Kierkegaard, a mais elevada das ideias é o religioso. Apegar-se e manter-se incondicionalmente fiel a uma ideia provisória é, no fim das contas, tornar-se infiel a si mesmo.

Na vida bem pode ser que a multiplicidade permaneça fiel a si mesma até o fim, mas vista no contexto da ideia ela tem que acabar fazendo com que o indivíduo singular se torne infiel a si mesmo, porque ela é uma ideia provisória. Do ponto de

⁵³ TA, p.101/SKS 8, 97.

⁵⁴ A meu ver, esta atitude com relação à época revolucionária não deixa de ter contornos kantianos. Como já vimos, Kant nutria um apreço especial pela Revolução Francesa, embora por outro lado condenasse terminantemente toda e qualquer expressão de *Schwärmerei*, fanatismo, entusiasmo desordenado ou, se preferirmos, *immediatez* no seu estado mais concentrado. Significa, então, que ele, Kant, não condenava o ardor revolucionário, contanto que este permanecesse circunscrito pela razão e, por conseguinte, submetido a fins morais. A Revolução Francesa, enquanto movimento de emancipação constitucional e civil, estaria, kantianamente falando, muito mais próxima daquela segunda *immediatez* da qual Kierkegaard nos fala, na medida em que expressaria um entusiasmo moralmente superior. Porém pode-se levantar duas objeções aqui: primeira, Kierkegaard relaciona a segunda *immediatez* com o religioso, jamais com o político, de modo que tal aproximação não deixa de ser problemática, valendo apenas na medida em que se enfatiza o caráter *refletido* ou, em termos kierkegaardianos, *dialético* da segunda *immediatez*; segunda, não sei até que ponto é possível ou mesmo legítimo se referir a certos aspectos da Revolução, nomeadamente as execuções em massa, como algo racionalmente circunscrito (levando-se naturalmente em consideração a relação iluminista entre razão e dignidade humana) e moralmente justificável.

vista da ideia, uma pessoa encontra repouso definitivo apenas na ideia mais elevada, que é o religioso, mas bem pode ser que muitos permaneçam fiéis a si mesmos no provisório durante toda a vida.⁵⁵

Entretanto, ainda é preferível que um indivíduo se mantenha fiel a uma ideia provisória – o que, em todo caso, poderia ser facilmente resolvido com uma correção da sua justeza – a, indo de encontro às suas próprias convicções, manter-se fiel à sua época. Enquanto a ideia, e não a empolgação da massa ou as demandas da época, for o que verdadeiramente anima o indivíduo a se decidir e a agir, a sua interioridade continuará a desempenhar o papel mais importante. A partir do momento em que a sua interioridade for deixada de lado ou esquecida, o indivíduo estará abrindo mão da sua determinação qualitativa, daquilo que o caracteriza essencialmente e que o faz propriamente humano. Passará a ser determinado tão-somente de modo quantitativo, e a multidão não verá mais nele qualquer resquício de singularidade, interioridade ou subjetividade. O indivíduo terá se perdido na abstração. Precisar-se-á de um modelo que o resgate.

4.3. Considerações finais sobre o conceito de *Forbillede*

Como já foi dito no início deste capítulo, *Forbillede* significa protótipo ou modelo. Por um procedimento analógico, fizemos com que ele coincidissem com o conceito kierkegaardiano de ideia (*Idee*) e, tomando alguma liberdade, que também coincidissem com o conceito de líder, o qual nos pareceu significativo dado a sua conexão íntima com os fenômenos grupais – mas tal coincidência se deve sobretudo ao fato de ser este o termo que Freud emprega para se referir àquele que está à frente do grupo (*Führer*, em alemão), muito embora não sigamos à risca a definição freudiana de líder.⁵⁶ De todos estes termos, *modelo* seja talvez aquele

⁵⁵ TA, p.65/SKS 8, 63.

⁵⁶ O texto de Freud ao qual me refiro é o já citado *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Quanto à ressalva acerca do conceito freudiano de líder, ela se deve sobretudo à distinção entre identificação positiva e identificação negativa. De acordo com as indicações de Laplanche e Pontalis, a identificação positiva é um fenômeno psicológico que enriquece a personalidade do sujeito, enquanto a identificação negativa é, por oposição, aquele fenômeno em que há um empobrecimento das suas instâncias psicológicas na medida em que o sujeito substitui o ideal do ego pela figura do líder, tornando-se psicologicamente dependente deste último (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Identificação*). Na identificação positiva, ao contrário, não há substituição nem dependência, pois não existe, a rigor, um líder; o sujeito se limita a absorver as qualidades do objeto amado, aprender com elas ou imitá-las, sem todavia tornar-se submisso a ele. Defendo, porém, que o que Kierkegaard entende por *Forbillede* pode muito bem se enquadrar no processo de identificação positiva, em que o modelo não captura para si as funções psíquicas e, conseqüentemente, a autonomia do sujeito, mas antes o auxilia a desenvolvê-las. A

que melhor atende às nossas necessidades por evocar de uma só vez a originalidade do protótipo, a autoridade do líder e a perfeição ou exemplaridade da ideia. Em todo caso, *Forbillede* será, para nós, um termo mais apropriado do que *líder*, uma vez que este último não é utilizado por Kierkegaard (pelo menos não nesta acepção que estamos lhe conferindo), e mais preciso do que *Idee*, já que o nosso filósofo costuma trabalhar o conceito de imitação (*Efterfølgelse*) em conjunto com o de modelo, e não com o de ideia. O conceito de imitação é essencial para a compreensão do princípio de associação e entenderemos o porquê mais à frente.

Vimos, então, que o líder é aquele que serve de modelo e ideal para os seus seguidores. O modelo ou a ideia têm um poder agregador. Possuem qualquer coisa capaz de despertar a paixão das pessoas e atraí-las para si. Estas pessoas tornam-se os seus admiradores, os quais passam a compartilhar a paixão pelo mesmo objeto. O caráter do modelo ou o conteúdo da ideia determinarão os atributos do grupo que se reúne em torno deles. Eis as bases do princípio de associação. Porém não menos importante é a *forma* como os membros desse grupo se relacionam com o modelo ou com a ideia. Pois bem pode acontecer de o modelo possuir características positivas e a ideia encerrar princípios elevados e, não obstante, o grupo em nada se assemelhar a eles. Ou os indivíduos que compõem o grupo se comprometem, cada um individualmente, com as exigências fundadoras do modelo e com as prescrições norteadoras do ideal ou o grupo não tardará a se enfraquecer e a se esfacelar. É necessário que esse compromisso seja assumido individualmente; a relação do indivíduo com o modelo não deve ser mediada pelo numérico, isto é, pelo grupo, mas ao contrário é a relação com o grupo que deve ser mediada pelo modelo, o qual desempenhará aqui a dupla função de mediador e de critério para as relações, inspirando, auxiliando e cobrando um determinado ethos do grupo. O modelo é a *alma mater* de qualquer forma de associação.

ressalva se baseia, portanto, na minha discordância sobre a extensão do que se pode legitimamente compreender por *líder*: Freud utiliza este termo de uma maneira muito específica, ao passo que eu alargo o seu significado, fazendo-o imbricar com o conceito de *Forbillede*. Por outro lado, veremos mais adiante que esta acepção restrita de líder da qual Freud nos fala (como aquele que se apodera indevidamente das funções psíquicas do sujeito e promove, com isso, uma identificação psicológica negativa com este último) se encaixa perfeitamente na descrição dos modelos de certos grupos contra os quais Kierkegaard se opõe e nos quais predominam uma disposição exclusivamente admirativa para com o modelo. Tais grupos são, nomeadamente, a cristandade e a multidão.

Em conformidade com a minha linha argumentativa, defendo que Kierkegaard não se opõe à ideia de o modelo estar à frente de um grupo. É ponto pacífico que o nosso filósofo era contra o princípio de associação, mas *somente na medida em que* – e esta ressalva quase nunca é feita – era preciso reforçar a crítica a certo tipo de associação em voga na sua época. Ou melhor, a certos tipos, no plural. De um lado, a sociedade burguesa cristã dinamarquesa e a Igreja oficial, em uma palavra, a cristandade; do outro, a turba e as agremiações políticas responsáveis pelos levantes civis que assolavam praticamente todo o território europeu na primeira metade do século XIX. Em face destes fenômenos, é natural que Kierkegaard tenha simplesmente estendido o significado pejorativo que ele dava a tais formas de associação ao princípio de associação como um todo. Mas não podemos nem devemos esquecer que a comunidade (*Menighed*) – a qual Kierkegaard expressamente defende⁵⁷ – também é uma forma de associação e, portanto, está igualmente baseada no princípio de associação, cujas estruturas obedecem às mesmas leis (poder-se-ia dizer psicológicas) que os outros grupos citados.

Penso que a crítica kierkegaardiana ao princípio de associação pode ser resumida em dois pontos centrais, dos quais podem ser extraídos todos os outros problemas relativos à questão de cunho sócio-político presentes no nosso autor. O primeiro ponto é que alguns modelos são maus modelos, o que acarreta a má formação do grupo que os segue. Esta má formação é caracterizada por uma espécie de desintegração mental e moral dos indivíduos que compõem tal grupo.⁵⁸ Na verdade a coisa mais rigorosa a se dizer é que somente um único modelo é capaz de, na visão de Kierkegaard, exigir e proporcionar as condições para que o indivíduo chegue o mais próximo possível da idealidade – uma idealidade que se

⁵⁷ Cf. Pap. VIII A 20 n.d., 1846/SKS 18, 283/JJ: 430. E também: Pap. X2 A 390 n.d., 1850/SKS 23, 40/NB 15: 60.

⁵⁸ Cf. Pap. X2 A 498 n.d., 1850/SKS 23, 112/NB 16: 30. Além desta passagem dos *Papirer*, Rossatti (2014b) nos lembra de que Kierkegaard já havia se pronunciado a respeito do processo de desintegração própria da sua época no seu *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*: “Esta categoria [a do indivíduo, *den Enkelte*] e o uso que dela fiz de maneira tão pessoal e decisiva constituem, em ética, o ponto decisivo; sem ela e sem a sua aplicação, tal como foi feita, a reduplicação estaria ausente de toda a minha obra de escritor. Se, pois, nos meus escritos disse, expus, desenvolvi, exprimi tudo o que exprimi, e talvez com imaginação, dialética, perspectivas psicológicas, etc., não se segue de modo nenhum e sem mais que o autor tenha compreendido e tenha sabido traduzir com uma única palavra absolutamente decisiva, e traduzir, além disso, pela ação, que tenha compreendido o seu tempo e sido ciente disso: *que foi uma época de desintegração* [*at det var Oplosningens Tid*]” (PV2, p.110/PV, p.119/SKS 16, 99. Grifos do próprio autor).

volta primeiramente à condição antropológica do indivíduo, isto é, que se propõe a responder à pergunta sobre o que é o homem, para somente em seguida se voltar à questão sobre qual a melhor forma que esse homem tem para, consoante à sua natureza, viver em sociedade com os seus semelhantes.⁵⁹

O segundo ponto que gostaria de destacar é que por mais que o princípio de associação esteja, em maior ou menor grau, relacionado ao numérico – pois, afinal de contas, uma associação é a reunião de duas ou mais pessoas em torno de um modelo –, ainda assim tal princípio não está necessariamente subordinado às exigências numéricas ou quantitativas. É um erro associar indiscriminadamente o princípio de associação com o numérico como se ambos fossem sinônimos, de modo a invalidar ou desqualificar toda e qualquer forma de associação. Se Kierkegaard realiza, ele próprio, tal equivalência não é por outro motivo senão o de reforçar o seu ataque a uma época e a uma sociedade dominadas pelo numérico, em que as formas de associação mais relevantes se reduziam, de fato, à sua expressão quantitativa. A essa altura o cristianismo tinha se tornado uma doutrina cuja autoridade não mais provinha da eternidade, mas do acúmulo dos

⁵⁹ O que é o homem? “O homem é espírito”, responde Kierkegaard. “Mas o que é espírito? Espírito é o eu. Mas o que é o eu? O eu é uma relação que se relaciona com ela mesma ou a relação que se relaciona com ela mesma na relação; o eu não é a relação, mas sim a relação que se relaciona com ela mesma. O homem é uma síntese de infinito e de finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em suma, uma síntese” (SUD, p.13/SKS 11, 129). Nesta breve passagem se encontra o cerne da antropologia kierkegaardiana. De um lado temos a parte sublime e espiritual do homem – justamente esta que é infinita, eterna e livre –; do outro, a sua parte física, a qual é temporalmente situada, finitamente constituída, dominada pelo sensual e condicionada pela natureza. Embora se trate de uma síntese (dado que ambas coexistem e se complementam), há, como podemos notar, uma tensão e mesmo uma contrariedade entre estas duas instâncias. A única forma de apaziguar satisfatoriamente esta tensão e de resolver cabalmente esta contradição é fazer com que aquilo que é mais baixo na natureza humana dê lugar ou, melhor dito, se subordine àquilo que é mais elevado e que constitui o propriamente humano. O homem deve, portanto, privilegiar e desenvolver o seu *espírito*, caso contrário ficará preso a uma existência puramente factual e assumirá uma condição não mais que animalisca (cf. Pap. XI2 A 434 September 22, 1855/SKS 27, 684; Pap. XII A 516 n.d., 1854/SKS 26, 127/NB 32: 16). Tornar-se espírito é o verdadeiro ideal humano pelo qual o indivíduo deve se empenhar e ao qual deve orientar o seu devir (cf. PCD, pp.422-423/CUP, 420/SKS 7, 382). Somente enquanto espírito um ser humano é capaz de cultivar uma identidade própria e, com isso, afirmar a sua singularidade, distanciando-se dessa forma tanto da generalidade do gênero humano quanto da impessoalidade que daí provém (cf. CA, pp.36-37/SKS 4, 340). Além disso – e como consequência –, somente enquanto espírito um ser humano é capaz de preservar as suas faculdades mentais contra o assédio da mente coletiva – no caso bem entendido de que tal assédio, como o próprio termo já indica, seja imoral. Por fim – e não menos consequentemente –, somente enquanto espírito um ser humano é capaz de adotar uma postura ética independente, crítica e responsável (cf. PCD, p.423/CUP, 421/SKS 7, 383). Seja como for, não me deterei numa análise antropológica neste trabalho, uma vez que este não é o meu objetivo e visto que tal análise já está muito bem explorada e documentada entre os estudiosos e comentadores de Kierkegaard (cf., p.ex., SØLTOFT, 2002; GRØN, 2004). Interessa-me muito mais uma descrição da essência ou dos modos típicos do fenômeno grupo e, sobretudo, uma análise psicológica da dinâmica que rege a sua formação.

séculos, da tradição e especialmente do seu elevado número de membros, os quais assim o eram não em virtude de uma convicção pessoal, mas por força do Estado. Concomitantemente, as fileiras dos revoltosos se proliferavam pelas principais capitais europeias: cada vez mais homens e mulheres aderiam à causa democrática, as prensas funcionavam a todo vapor, os rumores só faziam aumentar e as multidões finalmente perceberam que tinham em mãos o poder de alterar o rumo da História.

O que está em jogo nestas formas de associação e que as torna, de acordo com Kierkegaard, exemplos de degradação moral é o fato de o numérico se apresentar ele mesmo como o *telos* das mais altas aspirações humanas. Não há problema que um grupo se organize em torno de um modelo, desde que, naturalmente, os indivíduos priorizem sempre uma relação direta, pessoal e responsável com ele; o verdadeiro problema ocorre quando a legitimidade deste mesmo modelo passa a depender única e exclusivamente do apoio que a maioria lhe concede. Igualmente problemático é o fato de o indivíduo vir a perder de vista a sua relação com o modelo em favor de uma abstração, de um ideal quantitativamente determinado e que, além disso, não possui qualquer vínculo substancial com a sua subjetividade. Para Kierkegaard o ideal deve ser inabalável, eterno, incondicionado.⁶⁰ Enquanto a multidão e a cristandade alteram os seus ideais ao sabor dos acontecimentos e buscam se alinhar àquilo que numericamente é mais forte ou vantajoso – nem que seja para lhe virar as costas no momento seguinte, tão logo outro ideal, imediatamente mais forte e circunstancialmente mais vantajoso, surja no cenário –, a verdadeira comunidade não negocia os seus ideais, mantendo-os como valores estritamente qualitativos ou, se se quiser, espirituais⁶¹ e, por conseguinte, inabaláveis, eternos, incondicionados.

Em suma, o modelo representa um papel crucial para o princípio de associação e, além disso, o fato de que pessoas se associem umas às outras tendo-o como ponto de referência não é algo necessariamente ruim. Contudo esta interação entre o modelo e as demais pessoas está, sim, sujeita aos mais variados

⁶⁰ Cf. Pap. XI1 A 516 n.d., 1854/SKS 26, 127/NB 32:16. Além do mais, no *Pós-escrito* lemos o seguinte: “O dever consiste em praticar a relação absoluta com o *telos* absoluto de sorte que o indivíduo se esforce para alcançar este ponto máximo: o relacionar-se de forma simultânea com o seu *telos* absoluto e com o relativo, não realizando uma mediação com eles, mas se relacionando absolutamente com o seu *telos* absoluto e relativamente com o relativo” (PCD, pp.409-410/CUP, p.407/SKS 7, 370).

⁶¹ Cf. Pap. XII A 434 September 22, 1855/SKS 27, 684. Pap. XI1 A 476 n.d., 1854/SKS 26, 105/NB 31: 140.

equivocos, o que acaba fazendo com que o princípio de associação seja mal visto ou visto com reservas. Por exemplo, o modelo pode parecer bom, mas ser na verdade perverso; ele também pode se sujeitar a demandas quantitativas (cuja validade se baseia unicamente no numérico, e não no seu mérito intrínseco) ou trair valores mais elevados devido à pressão da sua época ou de determinados grupos; por outro lado, os membros do grupo podem se extraviar em relação ao seu modelo, cultivando uma relação inadequada ou mesmo apática com ele – e já sabemos como o páthos é indispensável para que os membros de um grupo, para que cada indivíduo em particular, se relacione corretamente com o modelo.

O que nos leva a outra questão de suma importância: a relação entre páthos, modelo e grupo. Com isso fecharemos a tríade sobre a qual, a meu ver e de acordo com as indicações freudianas, se assentam o princípio de associação e, por inclusão, a comunidade. O tipo, ou melhor, a forma como o páthos é direcionado ao modelo terá fortes implicações na constituição do grupo. O grupo não é somente um espelho do seu modelo, mas sobretudo o reflexo da maneira como os seus membros se relacionam com ele. Segundo Kierkegaard, o páthos pode assumir basicamente duas formas em relação ao modelo: a admiração (*Beundring*) e a imitação (*Efterfølgelse*). Cada uma dessas formas trará consigo características psicológicas e morais próprias e providenciará, portanto, um caráter específico ao grupo que a adotou. É a partir desta caracterização que será possível contrapor às formas malfadadas de associação uma autêntica comunidade e, assim, reabilitar o princípio de associação.

5. O tipo de modelo seguido determinará as características particulares do grupo e a relação que os membros desse grupo terão uns com os outros

A esta altura já estamos minimamente inteirados acerca da antipatia e mesmo da repulsa que Kierkegaard sentia em relação àquelas formas de associação baseadas no numérico (*det Numeriske*). Embora as pessoas tendam, de fato, a agir irresponsavelmente quando estão sob a influência da mente coletiva, o grupo também é capaz de, por outro lado, realizar ações moralmente elevadas em nome de um ideal. Parece, então, que a moralidade ou a imoralidade de um grupo depende do tipo de ideal que é adotado por ele e que o constitui, assim como do tipo de relação que ele mantém com este ideal. Este ideal é expresso pelo seu *modelo* (*Forbillede*). Melhor dito, é expresso nele próprio. O modelo encarna, ele mesmo, o ideal do grupo.

Um grupo sempre busca um líder para guiá-lo, um modelo no qual se espelhar. Na falta deste, o grupo não se mantém coeso por muito tempo e o seu fim é, desse modo, precipitado. O modelo de um grupo é o responsável por contagiar os seus membros com aquela ideia pela qual ele mesmo é, por assim dizer, fascinado. Todavia o grupo costuma não ter ou não apresentar vontade própria, deixando-se simplesmente levar pelos desejos, pelas promessas e, em todo caso, pela autoridade do seu modelo.¹ Com efeito, os membros de um grupo

¹ No que concerne a este ponto é interessante lembrar que Kierkegaard tinha sérias restrições com a questão da autoridade. Ele mesmo sempre a recusou, pois se a tivesse aceitado estaria como que chancelando as ações irresponsáveis daqueles indivíduos que, para seguirem um modelo ou para serem admitidos num determinado grupo, abrem mão da sua autonomia. Na verdade o nosso filósofo só reconhecia a autoridade *suprema* ou *incondicional* de um único líder e de mais ninguém, a saber, Deus – embora reconhecesse também uma autoridade superior, porém *condicionada*, quer dizer, *relativa*, dos apóstolos em matéria religiosa. Os apóstolos estavam diretamente subordinados a Deus e a sua palavra só valia na medida em que expressava a própria vontade divina. Por outro lado, Kierkegaard não era uma espécie de anarquista que se recusava a reconhecer as autoridades temporalmente constituídas. Ele recusava, isso sim, a ingerência desses poderes nas questões religiosas (que concernem, ao menos no que toca ao cristianismo, ao foro íntimo e, portanto, à consciência individual de cada pessoa), assim como rejeitava a união a seu ver ilegítima ou perversa entre Estado e Igreja. De resto, as autoridades temporais teriam total legitimidade para legislar sobre os assuntos políticos e econômicos, sobre a organização da sociedade etc., contanto que se mantivessem no seu devido lugar e não almejassem determinar, elas próprias, o fim último (e, portanto, absoluto) dos indivíduos. “Nestes tempos, – comenta Kierkegaard – tudo é política. A concepção do religioso difere do político com toda a distância do

depositam no seu modelo uma confiança praticamente irrestrita. Aliás, uma das características mais marcantes do grupo é o estado de irreflexão ao qual ele é capaz de se entregar. O predomínio das paixões e dos impulsos e, conseqüentemente, a diminuição da capacidade crítica e reflexiva em cada um dos indivíduos em particular e no grupo como um todo caracterizam a mente coletiva. O grupo permanece, assim, num estado que Kierkegaard chamaria de imediatez e que ele contrapõe justamente à responsabilidade e à reflexão.

Contudo, uma vez que as características de um grupo variam de acordo tanto com o ideal ao qual ele está subordinado quanto com o modo como ele se relaciona com este mesmo ideal, nem todos os grupos serão exatamente iguais. Na realidade, a identidade do grupo será definida, por um lado, pelas ideias e caráter do seu modelo e, por outro, pela disposição específica de ânimo e a atitude com a qual os membros desse grupo se reportarão a ele. Então, dependendo do tipo de modelo ou de ideal, podemos nos deparar com grupos cujas identidades são simplesmente opostas. De acordo com as indicações que encontramos em Freud e que ele compila no seu estudo sobre a psicologia das massas, há um tipo de grupo que é *efêmero, espontâneo, irresponsável* e cujos impulsos e afetividade se sobrepõem à reflexão. Mas também há outro tipo que é *estável, artificial, responsável* (possui padrões morais elevados), institucionalizado e cujos impulsos e afetividade são mantidos sob controle pela reflexão.² Esta distinção ser-nos-á de valia mais à frente, auxiliando-nos a entender em quê a comunidade se diferencia das outras formas de associação. Em ambos os casos, porém, e é ao que quero me ater por ora, existe um *vínculo afetivo* ou, se se quiser, *patético* que liga os membros do grupo ao seu modelo.

céu (*toto caelo*), tal como o ponto de partida e o fim diferem nesta matéria com toda a distância do céu (*toto caelo*), uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para o elevar em seguida ao céu” (PV2, p.93/PV, p.103/SKS 16, 83). Comenta ainda que “[a] pesar do seu caráter ‘não prático’, o religioso não deixa de ser a tradução transfigurada que a eternidade dá do mais belo sonho da política. Nenhum político, nenhum espírito do mundo conseguiu e pode levar até a sua última consequência ou realizar a ideia da igualdade humana. [...] Só a ordem religiosa, com o auxílio da eternidade, pode realizar até o fim a igualdade humana, a qual é divina, essencial, não mundana, verdadeira, e a única possível; e, diga-se para sua glorificação, é também por isso que o religioso representa o verdadeiramente humano” (PV2, p.94/PV, pp.103-104/SKS 16, 83-84).

² Cf. FREUD, s.d., pp.27, 30-31, 39. Enquanto Le Bon (já nos referimos a ele nas páginas anteriores) parece ser o principal interlocutor de Freud no que concerne à análise das multidões e de quaisquer grupos em que predominam os instintos mais básicos, William McDougall chama a atenção do pensador austríaco devido ao tratamento teórico que dispensa aos grupos organizados e, por conseguinte, ao caráter institucional da mente coletiva. William McDougall (1871-1938) foi um psicólogo inglês, professor universitário e autor de *The Group Mind (A mente grupal, 1920)*, obra citada por Freud em sua *Psicologia das Massas* (cf. FREUD, p.27 et seq.).

5.1. O modelo como objeto amado

O modelo de um grupo é normalmente considerado um sujeito excepcional porque reúne em si certas qualidades que os seus seguidores gostariam eles mesmos de possuir, mas que por algum motivo não foram capazes de desenvolver. Tais qualidades fazem com que o modelo seja amado pelo grupo, o qual enxerga nele um ideal de excelência.³ O laço afetivo ou a dependência do grupo com relação ao seu modelo é tanto maior quando os seus membros se veem aquém do ideal que ele, o modelo, encarna e que, por outro lado, já existia previamente na consciência de cada indivíduo. O modelo, então, satisfaz indiretamente as exigências que, em termos psicanalíticos, o ideal do ego (*Ichideal*) demanda dos membros do grupo. Para Freud, o ideal do ego é o modelo de perfeição ao qual o indivíduo aspira a adequar-se e que representa os valores de uma comunidade.⁴

De acordo com Kierkegaard, o amante se relaciona com o objeto amado (líder ou modelo) a partir de duas disposições ou modos básicos: a *admiração* (*Beundring*) e a *imitação* (*Efterfølgelse*). Tanto na admiração quanto na imitação existe, contudo, um páthos (um laço afetivo ou patético) que liga o admirador ao objeto admirado ou, se quisermos, o seguidor ao seu modelo. Impulsionado por este páthos, o amante se dispõe a seguir o objeto amado e a condicionar toda a sua existência à existência dele. O amante é de tal modo afetado que as suas funções psíquicas (tais como consciência, vontade, afetividade etc.) são mobilizadas na direção do objeto amado, fazendo com que essa afecção assuma um caráter tão intenso e passionai que Kierkegaard não hesita em afirmar que “[...] a imitação é um assunto do amor e, como tal, é abençoado”.⁵ Estabelecer um laço afetivo com

³ Para que o líder seja admirado ou amado, a sua vantagem com relação aos outros deve ser disposta em termos de uma superioridade moral: valentia, honestidade, equanimidade etc. Do contrário, se se tratasse apenas de uma vantagem de ordem física (força bruta, intimidação etc.), a sua relação com o resto do grupo estaria pautada não pela admiração, mas pelo medo.

⁴ Cf. FREUD, s.d., pp.59, 85, passim.

⁵ Pap. X4 A 352 n.d., 1851/SKS 24, 383/NB 24: 103. É importante ressaltar que Kierkegaard se referia, aqui, àquele tipo de admiração que resulta em imitação – só uma admiração que se propõe a se assemelhar ao objeto admirado é verdadeiramente abençoada. Entretanto ninguém é forçado a se assemelhar ao objeto; um indivíduo que fosse obrigado a seguir o modelo contra a sua própria vontade nunca chegaria à condição de um autêntico imitador. Sendo um assunto do amor, a imitação é o resultado de uma decisão que, por sua vez, é gerada por uma vontade livre. É verdade que essa vontade é, ela mesma, constrangida ou, melhor dizendo, influenciada por um páthos, mas em última instância ela é livre para decidir se vai ou não seguir aquele por quem ela é atraída. Não é uma questão de obrigatoriedade, mas sim de sensibilidade, superioridade moral, caráter e verdadeiro reconhecimento dispensar a devida gratidão ou dispensá-la adequadamente àquele que nos ajuda e que dizemos amar. *A admiração, o amor e um profundo sentimento de gratidão ligam o amante ao objeto amado.*

o modelo é também uma forma de satisfazer o próprio ego, ainda que indiretamente. A esse respeito, Freud diz que

[...] o Eu torna-se cada vez menos exigente e mais modesto, e em compensação, o objeto aparece cada vez mais magnífico e precioso, até se apoderar de todo o amor que o Eu sentia por si mesmo, processo que leva, naturalmente, ao sacrifício voluntário e completo do Eu. Pode-se dizer que o objeto *devorou* [*hat aufgezehrt*] o Eu.⁶

Para Freud, a idealização do objeto amado faz com que o ego seja absorvido por ele, o que implica o sacrifício do amor-próprio por um lado e, por outro, a substituição do ideal do ego pelo próprio objeto. Já para Kierkegaard, nem sempre o ego acaba sendo absorvido pelo objeto amado, podendo acontecer justamente o contrário: o objeto amado ser absorvido ou incorporado pelo ego. No entanto, mesmo nesta segunda possibilidade – e especialmente nela –, ocorre o sacrifício do amor-próprio e a transformação do ideal do ego em função do objeto amado, o qual agora é – para me valer uma vez mais de um termo psicanalítico – introjetado como modelo.

A conversão inesperada e de certo modo surpreendente do egoísmo – que antes perseguia o seu próprio prazer e agora se vê disposto a se sacrificar em nome do objeto amado – é um fenômeno que, ao menos em tese, é bastante familiar aos cristãos. O essencialmente cristão consiste na *abnegação*. O cristianismo é inimigo declarado do homem natural (*sarkikós anthrōpos*), isto é, do egoísmo e da autossatisfação. A mensagem original do cristianismo impunha uma dura condição àqueles desejosos de segui-la. “Naquela época [da igreja primitiva, explica Kierkegaard] o cristianismo se apresentava com as suas exigências de autonegação: nega-te a ti mesmo – e sofre enquanto te negas a ti mesmo! Isto era o cristianismo”.⁷ Contudo essa autonegação não é um fim em si mesmo nem tampouco é promovida por qualquer impulso autodestrutivo. Há, por trás dessa abnegação, uma vontade ardente de encontrar um gozo duradouro ao

⁶ FREUD, s.d., p.63. Meu grifo. A forma infinitiva do verbo é *aufzehren* e significa *engolir*, *consumir*, *devorar*. Confrontar com uma passagem de Kierkegaard em que ele diz que “[n]o primeiro caso [i.e. o da admiração] desapareço cada vez mais, perdendo-me no admirado, o qual se torna cada vez maior – o admirado *me devora*; no segundo caso [da imitação], o outro desaparece cada vez mais à medida que vai se fundindo em mim ou à medida que eu, tomando-o como se faz com um remédio, *devoro-o* [...]” (EC, p.238/PC, p.242-243/SKS 12, 235-236. Meus grifos). Esta citação reaparecerá mais adiante com os seus devidos desdobramentos terminológico-conceituais.

⁷ EC, p.213/PC, p.213/SKS 12, 209.

lado do amado, o qual é visto como o único capaz de completar o amante e saciar todas as suas necessidades. “O que significa amar?”, pergunta Kierkegaard. “É querer se assemelhar ao amado ou é se deslocar dos seus próprios interesses em direção aos interesses do amado”.⁸

Em termos freudianos, o modelo (entendido sobretudo enquanto objeto de admiração) exerce uma espécie de *hipnose* sobre os membros de um grupo. O que a hipnose faz é praticamente reproduzir o estado no qual um sujeito se encontra quando está amando.⁹ O hipnotizador ou, para empregar o termo que melhor se ajusta à finalidade deste trabalho, o modelo se relaciona diretamente com o ideal do ego, seja substituindo-o por inteiro seja reforçando certas características suas – e isto o modelo só consegue realizar precisamente porque se põe a si próprio como o objeto amado. Convém lembrar que o ideal do ego está intimamente ligado a outra instância psíquica, a saber, o superego (*Über-Ich*).¹⁰ Aliás, ambos

⁸ Pap. X4 A 589 n.d., 1852/SKS 25, 47/NB 26, 41.

⁹ Cf. FREUD, s.d., p.65.

¹⁰ Cf. FREUD, s.d., pp.58-59, 65. Laplanche e Pontalis sublinham o fato de que há uma equivocidade ou, ao menos, uma mudança concernente à definição freudiana de ideal do ego. Em *O ego e o id* (*Das Ich und das Es*, 1923), Freud afirma a identidade conceitual entre superego e ideal do ego, tratados portanto como termos sinônimos – até então o pensador austríaco atribuía ao ideal do ego tanto a faculdade de censurar o ego quanto propriamente a de lhe servir como modelo. Contudo, em obras posteriores, Freud se refere ao ideal do ego como uma instância autônoma, porém integrada ao superego (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Ideal do ego*). A partir desta distinção o ideal do ego acabou mantendo apenas a sua função prototípica, ao passo que continuou a cargo do superego a ação de censurar o ego por eventuais desvios com relação ao seu protótipo. Laplanche e Pontalis também explicam que, se por um lado, o ego se relaciona com o superego mediante sentimentos tais como culpa e medo (afinal o superego é aquela instância psíquica que desempenha o papel de consciência moral, responsável por criticar, censurar e punir), por outro lado a relação deste mesmo ego com o seu ideal é pautada em disposições afetivas mais saudáveis por assim dizer, como o respeito e a estima. Todavia, enquanto a não conformidade com as exigências do superego gera culpa, a não correspondência do ego com o ideal do ego se manifesta como um sentimento de inferioridade. A relação afetuosa ou, se quisermos, amorosa que o ego mantém com o seu ideal é alimentada pela admiração: o ideal do ego possui certas características com as quais o ego se identifica e as quais ele gostaria de tomar para si. Ainda que não possa tomá-las para si, o ego já se satisfaz com o simples fato de estar sob a sombra do ideal do ego, como se a sua mera presença e consequente proximidade bastassem para que o ego se sintasse tão especial quanto o objeto que admira, de modo que poderíamos ser até mesmo levados a pensar que as características positivas deste último são passíveis de serem transmitidas por uma espécie de contiguidade entre os elementos psíquicos.* Mas quando, por algum motivo, instala-se um conflito entre o ego e o ideal do ego e a discrepância entre um e outro fica nítida e aparentemente incontornável, então surge um sentimento de inferioridade do ego face àquele modelo ao qual ele não conseguiu se assemelhar. Por fim, vale dizer que para Freud tanto o ideal do ego quanto o superego são formados a partir da identificação da criança com os seus pais, o que faz com que ela acabe interiorizando os ideais paternos (que são também e em parte os ideais coletivos) (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbetes *Ideal do ego* e *Superego*).

* Não posso deixar de me lembrar de me lembrar de Hume e da sua teoria sobre a associação de ideias, segundo a qual a nossa mente é de tal modo constituída que somos capazes de realizar uma fácil transição de uma ideia para outra, devido à sua relação de *causação*, de *semelhança* ou de mera *contiguidade* (cf. HUME, 2011, p.377). A estima que o ego sente narcisisticamente por si próprio ou, melhor dizendo, a estima que o ego sente pela idealização que constrói ou que assume de si

atuam em regime de colaboração. Na verdade, o superego é uma espécie de mecanismo de defesa responsável por reprimir o ego todas as vezes que ele tenta ou deseja afastar-se do seu ideal. Enquanto o ideal do ego dá a norma, o superego previne que o ego venha a transgredi-la.¹¹ Além de zelar pela validade do ideal do ego, o superego também é responsável por considerar o que é verdadeiro, discernindo entre realidade e ilusão ou, ainda, distinguindo aquilo que se deseja daquilo que é factível (e em relação ao qual é, portanto, permitido que se tenha expectativas válidas). Ora, se o modelo estende a sua influência até o superego, então o ego facilmente admitirá como real tudo o que o modelo assim lhe sugerir. Em outras palavras, os membros de um grupo acatarão o discurso do modelo como verdadeiro e as suas ações como legítimas. Toda formação de grupo e, conseqüentemente, todo processo de construção de uma mente coletiva é, em última instância, hipnótica para Freud.

O modelo tem o poder de fascinar as pessoas que, por sua vez, são levadas a um estado psicológico de humildade, servidão e devoção praticamente ilimitado em relação a ele. O ego dessas pessoas é completamente dominado por esse modelo, a ponto de elas abrirem mão das suas características particulares para satisfazê-lo. No entanto quando o laço emocional que une os membros de um grupo ao seu líder não é constituído pelo fascínio ou por uma espécie de

mesmo (o ideal do ego) também poderia ser explicada a partir desta teoria humeana. Em primeiro lugar, teríamos de admitir que existe uma espécie de cisão no próprio ego, em que de um lado temos o ego propriamente dito e, de outro, o seu ideal que permanece, por assim dizer, no horizonte, como um objeto a ser alcançado – cisão esta que, diga-se de passagem, o próprio Freud admite quando fala, p.ex., da relação entre o ego e o superego (cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Superego*). É por isso que podemos tratar o ideal do ego como sendo um “outro”, uma “coisa” diferente de nós próprios, mas relacionada conosco. Pois bem: de acordo com Hume sentimos afeição (complacência) pelo outro por causa dos talentos que ele possui ou dos favores que nos concede – e que nos são agradáveis e prazerosos (cf. HUME, 2011, p.376). O sentimento de respeito é, por sua vez, uma mistura de humildade e afeição originada do bem que o outro é capaz de proporcionar (ou que efetivamente nos proporciona) e que julgamos excelente (cf. Hume, 2011, p.391). Em suma, o meu ponto é que o laço de afeto que nos une ao ideal do ego já é suficiente de, por si só, gerar algum prazer em nós, independentemente do fato de conseguirmos ou não nos assemelhar a ele – naturalmente, quanto mais próximos ou semelhantes formos ao ideal do ego, mais prazer obteremos e, inversamente, quanto mais distantes dele, menos prazer, até o ponto crítico de a distância vir a ser tão grande que acabe anulando qualquer prazer e se degenere num sentimento de inferioridade. Gostaria de encerrar esta nota citando o próprio Hume a fim de ilustrar, com as suas palavras, o que aqui foi dito: “Uma vez que podemos ter orgulho de um país, de um clima ou de qualquer objeto inanimado que tem uma relação conosco, não é de admirar que tenhamos orgulho das qualidades daqueles que estão relacionados conosco por laços de sangue ou de amizade. De acordo com isso, descobrimos que qualquer qualidade que, quando pertence a nós mesmos, produz orgulho, produz também, em menor grau, o mesmo afeto quando é descoberta nas pessoas que se relacionam conosco. A beleza, maneiras, mérito, reputação e honras de seus parentes são cuidadosamente exibidos pelo orgulhoso, e são fontes importantes de sua vaidade” (HUME, 2011, p.382).

¹¹ Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Superego*, p.644.

admiração fascinada, não há propriamente uma servidão do ego, mas antes um acréscimo das suas qualidades. Neste caso, não se trata de uma fascinação ou admiração propriamente dita (*Faszination/Beundring*), mas sim de uma identificação (*Identifizierung/Efterfølgelse*): o ego assimila ou interioriza¹² o objeto e assume parte das suas características. Porém, antes de explorarmos um pouco mais esta correlação com conceitos psicanalíticos, convém retrocedermos alguns séculos e ouvirmos, ainda que brevemente, o que parte da tradição filosófica ocidental disse a respeito da admiração. Afinal, costuma-se remontar o nascimento da filosofia a esta experiência originária, de modo que não podemos simplesmente ignorar a história deste conceito e começar *ex nihilo*. Ao contrário, os grandes filósofos do passado apontarão o caminho que devemos seguir e do qual, eventualmente, teremos de nos desviar sempre e quando as circunstâncias e a nossa problemática específica assim o exigirem.

5.2. Admiração

Os gregos tinham uma palavra que exprimia a sua relação de fascínio e deslumbramento com o mundo: *thauma* (θαυμα).¹³ É também esta a palavra que traduz a admiração do jovem Teeteto diante de Sócrates e sua dialética – uma admiração tão grande que o deixa perplexo e lhe provoca até mesmo vertigens: “Pelos deuses, Sócrates, como me espanto muitíssimo com o fato de ser assim e, por vezes, quando verdadeiramente olho para isso, fico tonto”.¹⁴ Platão talvez tenha sido o primeiro a conferir um estatuto filosófico a esse deslumbramento típico da admiração ao dizer, precisamente no seu diálogo *Teeteto*, que a capacidade de maravilhar-se é própria do filósofo e que é este, e não outro, o princípio da filosofia.¹⁵ Seu discípulo mais importante, apesar de todas as críticas e divergências em outras questões, também situaria a origem da filosofia neste

¹² Kierkegaard chega mesmo a falar em “devorar” (*at sluge*, cf. EC, p.238/PC, p.242-243/SKS 12, 235-236) o objeto amado, tal como Freud viria, ele mesmo, a se exprimir a respeito da relação entre este último e o ego, com a diferença de que, no caso freudiano, é o objeto amado que acaba devorando o amante (cf. FREUD, s.d., p.63). Seja como for, o nosso filósofo não restringe o uso dessa expressão nem a reserva a qualquer um dos termos dessa relação, podendo ambos (amante e amado) “devorar-se” mutuamente. Contudo veremos logo em seguida que quando esta ação é praticada pelo admirador/amante temos o que Kierkegaard chama de imitação; quando, ao contrário, é praticada pelo admirado/amado, então fala-se mais propriamente de admiração.

¹³ Cf. LIDDELL; SCOTT, s.d., verbete *θαυμα*.

¹⁴ *Teeteto*, 155c (PLATÃO, 2005, p.212).

¹⁵ *Teeteto*, 155d (PLATÃO, 2005, p.212).

mesmo fenômeno psicofísico – pois, afinal, impacta não somente o espírito, mas faz-se sentir inclusive no corpo, de cujas alterações Teeteto nos dá testemunho. Refiro-me a Aristóteles. É na *Metafísica* que encontramos a mais conhecida alusão ao *thauma*: aquela na qual o Estagirita afirma que “[f]oi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar [...]”.¹⁶ É digno de nota que a filosofia – concebida por Aristóteles como a ciência mais elevada, isto é, voltada aos primeiros princípios e, de todas, a mais teórica¹⁷ – tenha nascido justamente de uma experiência emocional tão particular (e, portanto, nada abstrata) como a de pegar-se, espantado, admirando algo.

A descrição platônica e aristotélica da admiração como momento inaugural ou, no mínimo, embrionário da filosofia foi a que prevaleceu na tradição. Em consonância com o Estagirita, São Tomás de Aquino entende que a admiração expressa, no homem, o desejo pelo conhecimento, assim como o seu sobressalto diante da própria ignorância. Nas palavras do Doutor Angélico: “A admiração é um certo desejo de saber, que surge no homem porque vê o efeito e ignora a causa; ou porque a causa de certo efeito excede o conhecimento ou a potência do conhecer”.¹⁸ A admiração é, portanto, um afeto ou uma emoção tipicamente humana, na medida em que, por um lado, as bestas selvagens não podem se tornar conscientes da sua própria condição e, por outro, não é admissível que Deus se espante ou se maravilhe com as suas próprias obras, das quais é ele próprio a causa e acerca das quais é o único que conhece todos os mistérios ocultos.¹⁹ O homem é então este ser intermediário que, ao se admirar de si mesmo e do mundo, espera alcançar algum grau de entendimento que o afaste das bestas e o aproxime de Deus – e esta esperança é, ela mesma, fonte de prazer. O homem sente prazer em contemplar aquilo que admira, mas também o sente quando se empenha na sua busca. “A admiração é, por isso, – diz São Tomás – causa de prazer enquanto tem unida a ela a esperança de conseguir o conhecimento daquilo que deseja saber”.²⁰

¹⁶ *Metafísica*, A 98 2b (ARISTÓTELES, 1984, p.14).

¹⁷ Em suma, uma ciência própria da divindade, que tudo sabe e tudo abarca: “Com efeito, a mais divina [ciência] é também a mais apreciável, e só em duas maneiras o pode ser: ou por ser possuída principalmente por Deus, ou por ter como objeto as coisas divinas. Ora, só a nossa ciência [a filosofia] tem estas duas prerrogativas. Deus, com efeito, parece ser, para todos, a causa e princípio, e uma tal ciência só Deus, ou Deus principalmente, poderia possuí-la”. (ARISTÓTELES, 1984, p.15).

¹⁸ *Suma Teológica*, I-II, q.32, a.8, rep.

¹⁹ Cf. PIEPER, 2007, p.47.

²⁰ *Suma Teológica*, I-II, q.32, a.8, rep.

Não há admiração que não seja prazerosa ou que não suscite esperança.²¹ Quanto mais perfeito for o objeto que se admira, quanto mais alto for o conhecimento pelo qual se anseia, tanto maior será o prazer que o acompanha – e, poder-se-ia também afirmar, quanto mais prazer um objeto proporciona, mais estima se tem por ele.

“À admiração está unida a estima ou o desprezo, conforme seja a grandeza de um objeto ou sua pequenez que admiremos”,²² dirá, quatro séculos mais tarde, o pai da filosofia moderna. Embora Descartes estabeleça a dúvida como o início da verdadeira sabedoria (e, por extensão, da própria filosofia),²³ nem por isso a experiência da admiração se torna menos importante. Na verdade a dúvida é, por assim dizer, o momento negativo da admiração, em que as certezas vacilam diante daquilo que escapa às nossas sensações e impressões ordinárias.²⁴ Descartes reserva um lugar de destaque para a admiração, classificando-a como a primeira entre as seis paixões humanas mais primitivas ou primárias.²⁵ A admiração é a paixão mais básica porque, de acordo com a concepção cartesiana, é dela que todas as outras derivam – e isto porque é ela a responsável por nos despertar para a existência de algo, fazendo com que voltemos a nossa atenção para determinado objeto e possamos identificar nele ou atribuir a ele a causa de quaisquer paixões ulteriores.²⁶ Em outras palavras, na experiência da admiração algo novo ou até então despercebido é trazido à consciência, algo que atrai o nosso desejo e cuja presença nos torna alegres ou tristes: se nos alegra, o amamos; mas se, ao contrário, nos entristece, passamos a odiá-lo.

²¹ Josef Pieper (1904-1997) versa belamente sobre esta, por assim dizer, virtude teologal da admiração: “Desse modo o filósofo, como o que se admira, é superior à limitação desesperada da estupidez – ele é um esperançoso! No entanto, ele é inferior àquele que possui definitivamente, aquele que sabe, que compreende. O filósofo, aquele que se admira, é um homem cheio de esperanças” (PIEPER, 2007, p.48).

²² DESCARTES, 1979, p.252 (art.54).

²³ Sobre a dúvida como ponto de partida da atividade filosófica, cf. a Primeira Meditação das *Meditações metafísicas* (1641) (DESCARTES, 1979, pp.93-97) e o prefácio que Descartes escreve à edição francesa do seu *Princípios da filosofia* (1644) (DESCARTES, s.d., p.19) – o qual havia sido redigido originalmente em latim e que foi traduzido para o francês três anos depois pelo abade Claude Picot (1614-1668).

²⁴ Cf. PIEPER, 2007, p.44.

²⁵ As outras cinco são, vale relembrar: o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza (cf. DESCARTES, 1979, p.255, art. 69).

²⁶ Cf. DESCARTES, 1979, p.252. As paixões que os objetos suscitam em nós correspondem ao fato de eles nos serem benéficos ou prejudiciais, de gerarem prazer ou dor. Um objeto que se nos apresentasse como completamente inútil ou inofensivo não despertaria nenhuma paixão em nós, diante do que permaneceríamos apáticos e em relação ao qual não notaríamos nem sequer a existência.

Igualmente odioso é o *excesso* de admiração, porque desvirtua o bom funcionamento da razão.²⁷ Descartes dá o nome de espanto a essa admiração excessiva (e por isso mesmo nociva) que entorpece o indivíduo em face de uma novidade e o impede de, ao menos num primeiro momento, analisá-lo mais detidamente a fim de saber se se trata, afinal, de um objeto bom ou mau – isto é, útil ou imprestável, agradável ou desprazeroso, com o qual deve ou não se ocupar. “É isso o que se chama comumente estar espantado; e o espanto – continua o pensador francês – é um excesso de admiração que só pode ser mau”.²⁸ Admirar exageradamente algo ou então admirar coisas que não são dignas de admiração faz com que, por um lado, a razão se paralise e, por outro, empregue as suas forças numa investigação inócua, porque baseada em objetos insignificantes ou numa impressão superestimada. Descartes adverte que a razão perde a sua estabilidade natural e começa a oscilar quando o excesso de admiração se transforma num hábito, e isto porque os pensamentos ficam condicionados a saltar incessantemente de um objeto a outro todas as vezes que se vislumbra neste último alguma curiosidade, por mínima que seja.²⁹ Além disso, o excesso de admiração torna a apreciação do objeto superficial, na medida em que o admirador fica preso à primeira impressão que tem dele, não avançando (afinal, está paralisado, estupefato) em direção ao seu verdadeiro conhecimento nem, portanto, procedendo à sua análise.

Porém, se o excesso de admiração produz estragos, a sua falta também é avaliada negativamente. O filósofo do *Cogito* não poupa aquelas pessoas cuja capacidade de se admirar é mesquinha ou que, em todo caso, foram parcamente dotadas pela natureza com tal capacidade: “Por isso vemos que os que não possuem qualquer inclinação natural para essa paixão são ordinariamente muito ignorantes”.³⁰ Mais uma vez vemos a admiração ser relacionada diretamente ao intelecto e ao amor à sabedoria, pois, de acordo com o próprio Descartes, “[...] só os embrutecidos e estúpidos não [são] levados naturalmente à admiração [...]”,³¹

²⁷ Cf. DESCARTES, 1979, p.256.

²⁸ DESCARTES, 1979, p.256.

²⁹ Cf. DESCARTES, 1979, p.257.

³⁰ DESCARTES, 1979, p.256.

³¹ DESCARTES, 1979, p.257.

estando portanto excluídos – salvo disposição contrária da vontade³² – da contemplação da verdade.

Hume debocha desta pretensa superioridade dos que filosofam – e, portanto, dos que se admiram – em relação ao homem comum, cujos juízos são baseados não mais do que no bom senso e na experiência ordinária. “Qualquer coisa que tenha o ar de um paradoxo e que seja contrária às primeiras e mais imparciais noções da humanidade, – comenta o filósofo escocês – é frequentemente abraçada com avidez pelos filósofos [...]”,³³ os quais são responsáveis por difundir “opiniões estranhas e incontáveis”. Não obstante, Hume consente com a ideia de que a novidade realmente é acompanhada por um sentimento de “surpresa e admiração” que causa uma “satisfação na mente”.³⁴ A novidade excita a mente, pois oferece um desafio que é em si mesmo agradável e que, uma vez superado, produzirá ainda mais prazer – embora também proporcione certa dor pelo esforço que deve ser feito para a sua compreensão e superação.³⁵ Por outro lado, a partir do momento em que deixar de ser uma novidade e se tornar algo corriqueiro e próximo, a mente não se agitará mais porque já estará habituada com aquele objeto e, sem agitação, ela entrará num estado de tédio, o que por sua vez causará desprazer.

É interessante notar que a capacidade que um objeto tem de despertar admiração está relacionada tanto ao fato de ele surgir como uma exceção à nossa experiência ordinária (como uma novidade, portanto) quanto ao fato correlato de ele se situar distante de nós.³⁶ Na verdade, segundo Hume novidade e distância são duas grandezas proporcionais: quanto mais distante um objeto estiver do nosso alcance e, conseqüentemente, quanto mais inacessível e extraordinário ele

³² No artigo 75 d’*As paixões da alma*, Descartes se propõe a responder para quê serve a admiração e faz a seguinte observação: “Ora, ainda que uma coisa que nos era desconhecida se apresente de novo ao nosso entendimento ou aos nossos sentidos, não a retemos por isso em nossa memória, se a ideia que dela temos não for fortalecida em nosso cérebro por alguma paixão, ou pela aplicação de nosso entendimento, que a nossa vontade determina a uma atenção e reflexão particulares” (DESCARTES, 1979, p.256. Meu grifo).

³³ HUME, 2014, Livro I, Parte II, Seção I.

³⁴ HUME, 2014, Livro I, Parte II, Seção I.

³⁵ Cf. HUME, 2011, pp.398-399.

³⁶ No entanto Hume adverte que o objeto não precisa estar fisicamente distante de nós: basta que a sua presença evoque uma relação forte e estreita com alguma coisa ou experiência essas, sim, longínquas. “De acordo com o que verificamos, – esclarece o filósofo – não é necessário que o objeto deva estar verdadeiramente distante de nós a fim de causar admiração; mas é suficiente que, pela associação natural de ideias, ele transporte o nosso olhar a uma distância considerável. Um grande viajante, embora no mesmo aposento [que nós], será considerado uma pessoa assaz extraordinária; assim como uma medalha grega, mesmo em nosso gabinete, é sempre estimada como uma curiosidade valiosa” (HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção VIII).

aparentar ser, maior será a admiração que ele despertará no nosso espírito.³⁷ Isto ocorre porque a imaginação, ao tomar este objeto para si, também leva em consideração a distância que nos separa dele, de modo que quanto mais extensa essa distância for, maior o impacto que ele terá sobre a nossa imaginação.³⁸ Além disso, aquilo que está mais distante no tempo do que no espaço se nos afigura mais admirável (e, portanto, estimado, na medida em que causa mais prazer) porque, afinal, a distância espacial pode ser fisicamente reduzida ou vencida, mas não a temporal, que não só permanece intransponível como, ademais, só faz aumentar.³⁹ Enfim, a distância tem este efeito sobre a nossa mente porque ela se mostra como um obstáculo à aquisição do objeto admirado ou desejado – e todo obstáculo mobiliza o nosso espírito, o qual emprega a sua energia e paixão para superá-lo.

De Platão a Hume, da Antiguidade Clássica à Modernidade, o movimento do sujeito rumo à assimilação de uma novidade ou à superação de um desafio parece se remeter invariavelmente a um esforço intelectual: determinado objeto suscita uma dificuldade teórica que desperta o espírito, o qual tenta, assim, resolvê-la. Kierkegaard criticará precisamente esta dimensão teórica da admiração e enfatizará, ao invés, o seu aspecto imediatamente prático. Para o nosso filósofo, a admiração autêntica deve ser transformada em imitação e possuir, portanto, um caráter existencial. Para Kierkegaard, a dimensão ético-religiosa da existência era a que melhor expressava tal caráter ou, mais precisamente, a que tinha mais dignidade e importância, visto que somente aí a natureza humana pode constituir-se como tal – à parte do ético e do religioso o homem permanece no seu estado de animalidade, em que prevalece a imediatez e

³⁷ Cf. HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção VIII.

³⁸ É como se a imaginação tivesse de percorrer toda aquela distância e como se, ao longo deste percurso, ela se distraísse com a figura do objeto amado; anseia tanto por ele que não suporta a demora e sofre com o momento do encontro sempre postergado. Mas quanto mais demorado e penoso o caminho que leva o amante até o amado, mais e mais a imaginação suspira e se maravilha com a imagem que forma dele – e a esta altura pouco importa se a imagem formada corresponde ou não à realidade, pois já não existe diferença entre uma e outra para aquele que ama.

³⁹ Naturalmente Hume se refere à nossa relação com o passado (cf. HUME, 2014, Livro II, Parte III, Seção VIII), já que ao caminharmos em direção ao futuro a distância que nos separa daquilo que há de vir é diminuída, e não aumentada – em contrapartida, aquilo que já foi fica inexoravelmente para trás. Em última instância e levando-se em consideração uma passagem não cíclica do tempo, à medida que nos aproximamos mais do fim (a velhice e a morte), distanciamos-nos mais do começo (o nascimento e a infância). – Apesar do truismo, isto explica em parte por que toda essa nostalgia em relação a uma época de ouro, que é tanto mais reluzente justamente porque não volta.

no qual, portanto, a síntese que ele é se encontra incompleta. Por conseguinte, o tratamento que o nosso filósofo dispensa aos conceitos de admiração e imitação está inextricavelmente associado ao problema do cristianismo e, especificamente, à relação do indivíduo com o modelo cristão, isto é, Cristo.⁴⁰

5.2.1. O conceito de admiração

No que toca ao pensamento de Kierkegaard é impossível tratar do conceito de admiração sem esbarrar, aqui e ali, no conceito de imitação. Poderíamos até mesmo afirmar que o conceito de *Beundring* é, em última instância, a contraparte negativa do conceito de *Efterfølgelse*, sendo este último, desde um ponto de vista ético-religioso, o conceito mais elevado e importante para Kierkegaard – ou, por assim dizer, o verdadeiramente positivo. O nosso filósofo costuma relacionar a admiração à curiosidade descompromissada, à superficialidade moral, à inconsistência de caráter, à prudência egoísta e à reflexão excessiva, as quais são, a seu ver, inimigas da imitação.⁴¹ Além disso, acusa o admirador de agir de maneira fraudulenta e de praticar uma traição sempre que, bem entendido, ele pretenda substituir a imitação pela admiração. No melhor das hipóteses, não será nem um falsário nem um traidor, mas somente um equivocado que não soube compreender o significado da imitação e que se iludiu a si mesmo ou se deixou iludir pelos outros.⁴² “A diferença [entre o imitador e o admirador, resume Kierkegaard] subsiste de todos os modos e está entre: ser ou esforçar-se para ser o que se admira e se manter pessoalmente fora”.⁴³

Kierkegaard sabia tão bem quanto os seus antecessores que a admiração ou a consideração especulativa levada a cabo pela admiração faz com que o indivíduo se mantenha pessoalmente distante do objeto admirado. Porém, se é verdade que essa distância era celebrada pela tradição (que via nela o índice de

⁴⁰ Parafraseando versículos bíblicos (1 Cor. 1: 23), Kierkegaard comenta que Cristo é “[...] escândalo para os judeus, loucura para os gregos, o mistério em quem tudo se revela, mas no mistério [...]”. Ora, o fato de o homem-Deus ser loucura para os gregos tem outra explicação do que a incapacidade da mente grega de deixar de calcular e abandonar-se ao mistério? Em outras palavras, Cristo é loucura para os gregos justamente na medida em que não pode ser compreendido por categorias lógico-rationais, de modo que, neste caso, o *thauma* não tem como objeto algo que se presta à racionalização e, desse modo, a admiração não pode ser convertida em ciência – conversão esta que, como vimos, era tão afeita ao espírito grego.

⁴¹ Cf. EC, p.97.

⁴² Cf. EC, p.238.

⁴³ EC, p.246.

uma mente e de uma existência superiores), não é menos verdadeiro que ela será duramente condenada pelo nosso filósofo. Eis o ponto central da sua crítica: não há apropriação na admiração. O objeto é contemplado na sua objetividade, como existente fora do sujeito e, portanto, sem qualquer relação especial com a sua subjetividade. Mas ao contemplar o objeto desta maneira, o indivíduo como que relega a sua subjetividade a um segundo plano – esquece-se mesmo de que ela existe – e passa assim a se tornar tão objetivo quanto o objeto que ele contempla. “Isto significa – comenta Kierkegaard – que com esta contemplação me extravaso no objeto (me torno objetivo), mas saindo de mim mesmo ou afastando-me de mim mesmo (cesso de ser subjetivo)”.⁴⁴

Este fenômeno no qual o indivíduo aliena a sua própria subjetividade é o que o nosso filósofo chama de *estar pessoalmente fora*, isto é, tecer considerações acadêmicas ou superficiais ao invés de testemunhar com a própria vida a validade daquilo que se admira.⁴⁵ Este último é o caso do imitador; o primeiro, o do admirador. Enquanto o imitador se esforça para se assemelhar ao seu modelo, o admirador não se apropria ou não interioriza o objeto admirado, mantendo-o a uma distância ideal. “Deste modo – esclarece Kierkegaard – desapareceu o ‘eu’, que era quem falava; aquele que fala já não é um eu, é uma coisa, a consideração”.⁴⁶ E completa: “Mas ‘considerar’ pode significar, num sentido, que [alguém] se aproxima muito da coisa que se deseja considerar, noutro sentido significa que [este mesmo alguém] se mantém muito distante, infinitamente distante, quer dizer, pessoalmente distante”.⁴⁷

Não obstante, assim como para Descartes a admiração não é absolutamente algo ruim mas somente o seu excesso – e o excesso de uma paixão é, a rigor, uma doença⁴⁸ –, assim também Kierkegaard não condena a admiração em si, mas apenas a sua relação inadequada com as questões éticas e religiosas. Falar em termos de adequação e inadequação é realmente importante, haja vista que existe, sim, uma forma adequada ou devida de a admiração se relacionar com o ético e com o religioso. Não podemos nos esquecer de que a imitação começa com a admiração, sem a qual o indivíduo não poderia nem sequer se sentir atraído por

⁴⁴ EC, p.230.

⁴⁵ Cf. EC, p.232.

⁴⁶ EC, p.232.

⁴⁷ EC, p.230.

⁴⁸ Cf. DESCARTES, 1979, p.257.

aquele que ele eventualmente decidirá seguir. Em segundo lugar, não há problema nenhum em se adotar a admiração na esfera estritamente estética da existência, cujo domínio próprio é tanto o das verdades impessoais de caráter universal (matemáticas e científicas) quanto, por outro lado, o dos dons e talentos excepcionais que um gênio possui. O que não se pode é, mais uma vez, pretender conformar aquelas outras duas esferas, a saber, ética e religiosa, a este tipo de atitude exclusivamente admirativa ou, se quisermos, imaginativa.

5.2.2. O papel da imaginação

Podemos, então, dividir os objetos passíveis de admiração em duas classes: aqueles que exigem que o admirador se assemelhe a ele e aqueles que não exigem e nem poderiam legitimamente fazê-lo.⁴⁹ Os primeiros objetos se encontram na esfera ética ou ético-religiosa, enquanto os segundos pertencem mais propriamente à esfera estética e intelectual. Aos primeiros objetos corresponde a imitação, que nada mais é do que uma resposta à sua exigência; aos segundos, a admiração pura e simples. Como já mencionado, admirar é ficar *pessoalmente fora*, não se envolver pessoalmente.⁵⁰ Em outras palavras, o admirador é aquele que se relaciona com o objeto admirado pelo *medium* da fantasia ou da imaginação: o objeto é mantido na sua idealidade de tal modo que nenhuma relação factual é estabelecida com ele – ou, quando muito, uma relação factual demasiadamente fugaz.⁵¹

Concretamente, se aquilo que é objeto da minha admiração não contém realmente nenhuma exigência, nem pode contê-la, sobre mim para que me assemelhe a ele, então está perfeitamente em ordem que eu me limite a admirá-lo. [...] Isto significa que a admiração é autêntica sempre que verdadeiramente se dê uma condição – que não está em minhas mãos – sob a qual estou impedido de me assemelhar ao admirado, embora fosse para mim uma satisfação imensa poder fazê-lo.⁵²

⁴⁹ Cf. EC, p.237.

⁵⁰ Cf. EC, p.240.

⁵¹ Kierkegaard, que foi um frequentador contumaz de óperas e teatros, exemplifica esta questão da fugacidade com um exemplo retirado precisamente desse universo que ele apreciava tanto e que conhecia tão bem. Diz, então, que o modo que a plateia tem de se relacionar com o espetáculo teatral encenado à sua frente não é real – por mais que o público possa se envolver com a história e mesmo sofrer um processo de catarse –, mas tão-somente ideal, uma vez que toda essa experiência é processada e realizada através da imaginação (cf. EC, p.240).

⁵² EC, p.237.

A fantasia ou imaginação é a faculdade responsável por criar idealizações. Ela faz com que o indivíduo se posicione como um mero espectador do objeto admirado, mantendo-se a uma distância confortável dele e, conseqüentemente, podendo se desligar do objeto a qualquer momento. O admirador é fundamentalmente passivo – deixa-se afetar pelo objeto, mas desse contato não se segue nenhuma ação efetiva, como aconteceria com o imitador, e sim um estado de contemplação e inércia moral que previne qualquer esforço de sua parte de se assemelhar ao objeto admirado. Este último excita a imaginação do admirador, o qual fantasia fazer parte do universo do objeto admirado, criando, assim, uma espécie de realidade paralela na qual ele, o admirador, é ou se sente capaz de possuir aquilo que admira e, conforme o caso, de se tornar como o admirado. É verdade que é por meio da faculdade da imaginação que o homem idealiza aquilo no que deseja se tornar, mas não é por meio dela que ele chega a concretizá-lo: a transformação deve ser não apenas imaginada, mas querida e escolhida. Deve, portanto, implicar um ato volitivo. A *vontade* é a responsável por atualizar aquilo que foi concebido antes na imaginação. De acordo com Kierkegaard: “Todo homem possui em maior ou menor grau uma faculdade, que se chama a imaginação, e cuja força é a condição primeira do que chegará a ser um homem; enquanto a vontade é a outra força e, em última instância, a decisiva”.⁵³

Para que o objeto admirado possa realmente servir de modelo existencial é necessário que vontade e imaginação coincidam. A imaginação só representa um objeto qualquer como desejável na medida em que este é capaz de suscitar certas emoções positivas no indivíduo. Quando a vontade coincide de fato com esta representação, então o objeto desejado não é apenas admirado (como se a admiração fosse suficiente para consumir o desejo), mas efetivamente seguido, isto é, assumido como uma regra de vida. Sem uma vontade que restrinja ou concretize aquilo que é representado pela imaginação, quer dizer, quando a imaginação fica dessa forma largada por conta própria e entregue a si mesma, o eu se perde nas suas próprias fantasias e se afasta cada vez mais da atualidade do modelo, o qual se torna ou demasiadamente pálido ou, ao contrário, demasiadamente caricato.⁵⁴ Por outro lado, a vontade sem imaginação fica

⁵³ EC, p.190.

⁵⁴ Esta imersão do eu na própria imaginação, a sua impotência em se determinar e o conseqüente extravio com relação ao seu modelo é o que Kierkegaard caracteriza como *desespero*

confinada ao dado imediato da experiência e sucumbe, desse modo, à imediatez – o que impossibilita que o eu se relacione com qualquer traço de idealidade do modelo.⁵⁵ Não havendo esta coincidência entre vontade e imaginação, o modelo não é mais do que um ente fantasioso, cuja perfeição abstrata e fictícia é qualitativamente inferior à realidade concreta, de modo que o próprio Kierkegaard alerta sobre esta “[...] terrível contradição de que a perfeição não exista no mais perfeito, mas que tenha de existir no infinitamente mais imperfeito”,⁵⁶ em outras palavras, que tenha de existir na atualidade da relação com o modelo – o qual, embora seja o ideal, também é aquele que se realiza na existência empírica, não devendo portanto ser *tratado* idealmente.

A imaginação se encarrega de apreender o modelo de perfeição ou o ideal com o qual o indivíduo deseja relacionar-se e no qual aspira tornar-se – o que não é para menos, uma vez que o ideal despertou o seu fascínio e a sua paixão, tornando-se o objeto do seu amor.⁵⁷ Este ideal pode estar atrelado ou àquilo que

da infinidade (Uendelighedens Fortvivlelse): “O eu, então, leva uma existência fantasiosa numa infinitização abstrata ou num isolamento abstrato, continuamente carecendo do seu eu, do qual ele apenas se distancia mais e mais” (SUD, p.32/SKS 11, 148).

⁵⁵ Kierkegaard chama esta experiência do confinamento na facticidade mundana de *desespero do finito (Endelighedens Fortvivlelse)*: “O entendimento secular sempre se agarra firmemente à diferença entre homem e homem, e naturalmente não tem nenhuma compreensão da única coisa necessária (pois tê-la é [prova de] espiritualidade), e assim não tem nenhuma compreensão do reducionismo e da estreiteza envolvidos em se ter perdido a si mesmo, não por ter se volatilizado no infinito, mas por ter se tornado completamente finito ao se tornar um número em vez de um eu, apenas mais um homem, apenas mais uma repetição desse perpétuo *Einerlei* [tanto faz]” (SUD, p.33/SKS 11, 149). Aparentado a esta forma de desespero, existe também o *desespero da necessidade (Nødvendighedens Fortvivlelse)*. Segundo o nosso filósofo, deterministas, fatalistas e filisteus (ou, se se quiser, burguês-filisteus,* *Spidsborger* [pl. -e]) se enquadram perfeitamente nesta classe de desespero. Especificamente sobre este último tipo de desesperado (o filisteu), Kierkegaard comenta que ele carece tanto de um eu quanto de Deus (o ideal), pois, “[a fim de que] uma pessoa se torne ciente do seu eu e de Deus, a imaginação deve elevá-lo acima do miasma da probabilidade, deve arrancá-lo daí e ensiná-lo a ter esperança e a temer – ou temer e ter esperança – ao tornar possível aquilo que ultrapassa o *quantum satis* [quanto baste, medida suficiente] de qualquer experiência. Mas a mentalidade filisteia não tem imaginação, não quer tê-la, abomina-a” (SUD, p.41/SKS 11, 156).

* É necessária alguma imaginação para que se possa admirar-se com o mundo. Não que o mundo seja desprovido de maravilhas, mas o hábito e as preocupações ordinárias desviam a nossa atenção delas, ao passo que a imaginação tem a capacidade de resgatá-las. O tipo burguês não se admira porque, afinal, está ocupado demais para fantasiar sobre o mundo. “O que significa o emburguesamento em sentido espiritual?”, pergunta Josef Pieper. “Antes de tudo, o seguinte: que alguém tome o meio ambiente próximo, determinado pelas finalidades da vida, de modo tão definitivo e compacto, a ponto de as coisas que encontra não serem mais capazes de se tornar transparentes. O mundo das essências, maior, mais profundo e mais autêntico, de início ‘invisível’, não é mais pressentido. O admirável não ocorre mais, não surge mais: o homem não é mais capaz de se admirar. O sentido burguês, que se tornou embotado, acha tudo óbvio” (PIEPER, 2007, pp.41-42).

⁵⁶ EC, p.192.

⁵⁷ No verbete *Self*, Watkin (2001) se limita a falar do poder que a imaginação tem sobre a ideia, mas eu vou além e, seguindo Hume neste aspecto, aponto para uma relação ainda mais

Kierkegaard chama de realidade do ser (*Værens Virkelighed*) ou a uma realidade pensada (*Tanke-Virkelighed*).⁵⁸ A realidade do ser se refere à atualidade, à existência factual e por isso pode ser transmitida historicamente – no caso específico do cristianismo, que é o que mais interessa a Kierkegaard, o ideal que assume uma relação com a realidade do ser é Cristo, quem contém uma “plenitude combativa e sofredora”.⁵⁹ Já a realidade pensada é a realidade puramente ideal, sem relação com a história e da qual, por isso mesmo, diz-se estar em posse de uma “plenitude perfeita”.⁶⁰ Somente quando o ideal é imaginado com relação à sua atualidade (realidade do ser) é que a semelhança com ele se torna possível; do contrário, se o ideal for imaginado apenas no âmbito da realidade pensada, a imaginação não realiza o movimento em direção à atualidade, ficando presa em si mesma e determinando, por fim, uma forma meramente poética para o ideal. O ideal representado assim poeticamente é no fundo irreal, pois conserva a si próprio indiferente ao drama da existência histórica, às suas contingências e às suas mazelas.⁶¹ “Mas a fantasia, – ressalta Kierkegaard – que é uma faculdade de arredondamento (de idealização), guarda relação essencialmente com o elevado, com a perfeição arredondada, e só imperfeitamente com a imperfeição”.⁶²

De acordo com o nosso filósofo, a diferença entre poesia e realidade é a *contemporaneidade* (*Samtidighed*), isto é, tornar algo presente e verdadeiramente significativo para si mesmo, de tal forma que este objeto tenha não somente o

fundamental: o poder que a imaginação tem sobre as *emoções*. A imaginação se incumba de realçar as ideias e, por extensão, as emoções que lhes são correspondentes, a partir das quais a vontade é mobilizada com vistas à realização de um ideal. As emoções são mais intensas quando alimentadas pela força da imaginação, a qual costuma idealizar o seu objeto, tornando-o melhor ou mais belo do que realmente é – ou, no caso de se tratar de uma paixão negativa, torna-o pior e mais feio. Cf. HUME, 2011, p.399: “A imaginação e os afetos têm uma estreita relação. A vivacidade da primeira fortalece estes últimos”.

⁵⁸ Cf. EC, p.190/SKS 12, 186.

⁵⁹ Cf. EC, p.190.

⁶⁰ Cf. EC, p.190.

⁶¹ Quando este ideal que não guarda relação com a realidade do ser é identificado com Cristo, então chega-se à conclusão de que o cristianismo não passa de mera poesia e que, por conseguinte, tampouco é real. Podemos dizer que Kierkegaard aprendeu com Schelling (e contra Hegel e os hegelianos) a enfatizar a realidade do ser a partir da distinção que este último realizou entre *filosofia negativa* e *filosofia positiva* (cf. TUTTLE, 1996, pp.8-10). Filosofia negativa é toda doutrina que, assim como a de Hegel, privilegia a idealidade em lugar da atualidade (existência). Para tal doutrina, a existência pode ser compreendida e subsumida à sua identidade lógica e às suas propriedades conceituais. Filosofia positiva é, ao contrário, toda doutrina que, assim como a do próprio Kierkegaard – embora seja problemático falar de uma “doutrina kierkegaardiana”, uma vez que o nosso pensador alegava não possuir nenhuma doutrina nova, limitando-se a reintroduzir o cristianismo na cristandade –, privilegia a atualidade em lugar da idealidade; aquilo que uma coisa é de fato não pode ser reduzida a uma essência lógica e abstrata.

⁶² EC, p.195.

poder de suscitar admiração (o que é propriamente o poético), mas sobretudo e especialmente de fazer com que a vida do indivíduo se conforme a ele, transformando radicalmente a sua existência e movendo-o em direção à ação.⁶³ No caso específico do cristianismo as coisas não se passam de modo diferente; pôr-se na situação de contemporaneidade com Cristo, imitá-lo, exige páthos, mas também imaginação. A imaginação deve tentar reproduzir – com cores vivas e vibrantes, por assim dizer – o que significa ser um contemporâneo de Cristo, de modo que o admirador consiga representar a si mesmo estando lado a lado do Modelo, como se as suas palavras fossem direcionadas diretamente a si, como se o seu olhar se voltasse especialmente para ele, enfim, como se cada gesto seu se fizesse sentir na sua própria pele.⁶⁴ Por meio deste expediente imaginativo, o admirador compensa de modo positivo os dois mil anos de história que se interpõem entre ele e o Modelo e que viciam a sua relação na medida em que a embota e que retira dela todo o seu frescor e originalidade. “Portanto, se uma pessoa quer ter sequer uma ideia aproximada disso [da situação de contemporaneidade, explica Kierkegaard], ela deve primeiramente usar toda a imaginação que possui para obter uma impressão que seja da tensão da contemporaneidade”.⁶⁵

Vemos, assim, que a imaginação pode desempenhar tanto uma função negativa quanto positiva no que concerne à relação que é travada entre admirador e modelo. O excesso de imaginação afasta o admirador do seu modelo ou, melhor

⁶³ Cf. EC, p.85.

⁶⁴ Kierkegaard critica o poeta por criar uma réplica imperfeita do ideal (por meio da sua faculdade da imaginação). Todavia, Kierkegaard efetua uma espécie de crítica platônica às avessas, pois aqui o poeta falha não porque se distancia da perfeição do ideal; ao contrário, ele falha justamente porque não é capaz de reproduzir a imperfeição que é própria daquele ideal e cuja presença é, paradoxalmente, condição mesma da sua perfeição, a saber, o fato de que ele não se restringe à plenitude da imaginação, mas existiu concretamente na realidade.

⁶⁵ Pap. XI A 465 n.d., 1849/SKS 22, 97/NB 11: 165. Contudo, por mais que se esforce, a imaginação não é capaz de representar perfeitamente a oposição do mundo com relação a Cristo, isto é, a realidade do seu sofrimento e, por conseguinte, do seu ser. Pelo contrário, de acordo com Kierkegaard, a imaginação do admirador tende a atenuar esta oposição a ponto de fazê-la passar despercebida, acentuando no seu lugar um Cristo glorioso, que mesmo injustiçado continua elevado na pureza do seu amor (cf. EC, p.195). No que toca ao contemporâneo de Cristo, somente a fê poderia persuadi-lo de que aquele que em humilhação e sofrimento se tornou objeto de oposição do mundo era, de fato, Deus. Já o cristão da época presente, critica Kierkegaard, não precisa da fê, mas somente do ideal (histórico e poético) que foi cultivado ao longo de pouco mais de dois mil anos para fazê-lo crer que, apesar de toda evidência contrária, aquele pobre sujeito é o salvador do mundo. Enquanto a contemporaneidade ressalta o dado imediato do sofrimento e da humilhação, a imaginação se ocupa com a sua idealidade (purificada, por assim dizer, de toda a sua atualidade, a qual é considerada mais bem como uma imperfeição ou, no mínimo, como algo que, comparativamente à plenitude da perfeição, não tem tanta importância).

dito, da *atualidade* do seu modelo e, conseqüentemente, das suas exigências – que só podem ser cumpridas na facticidade da existência. O modelo se transforma numa fantasmagoria que é esconjurada com a mesma facilidade com que é invocada pelo admirador. Por outro lado, quando se recorre à imaginação não com o intuito de transformar o modelo num ente fantasmagórico, irreal, sem nenhuma substancialidade, mas de torná-lo efetivamente presente, então a imaginação já não se apresenta como uma inimiga nem como uma traidora. A faculdade da imaginação possui, enquanto elemento propriamente estético, um papel importantíssimo no devir cristão em particular e, em geral, na relação do admirador com o seu modelo.⁶⁶ Porém nem o membro de um grupo nem o cristão devem se deter na imaginação, mas decidir-se o mais rápido possível pela ação, em outras palavras, pelo ético – e o ético sempre supõe o enfrentamento com o mundo. Apenas na contemporaneidade com o ideal ou com o modelo a realidade concreta se apresenta eticamente como um *perigo*.

5.2.3. O perigo da realidade

A imaginação não pode substituir a realidade concreta. Kierkegaard adverte para o fato de que “[...] a imagem que a fantasia representa não é a da verdadeira perfeição, lhe falta algo: o sofrimento da realidade ou a realidade do sofrimento”.⁶⁷ O admirador é aquele que, refugiando-se numa idealidade fantasiosa, faz de tudo para se manter pessoalmente fora do perigo da realidade. Somente em face do perigo se pode distinguir um admirador de um verdadeiro imitador, pois enquanto o primeiro evita o perigo a todo custo, o segundo está disposto a enfrentá-lo, sacrificando-se a si mesmo caso necessário. De acordo com

⁶⁶ Já sabemos que o modelo representa ou encarna um ideal, quer dizer, uma ideia determinada que é concebida segundo o mais alto grau de perfeição que lhe é próprio. Hume explica que cada ideia tem o poder de despertar uma emoção correspondente, semelhante ou contígua a esta ideia. A imaginação transita entre ideias, entre sentimentos e, o mais importante, entre ideias e sentimentos, fazendo com que se relacionem entre si e se influenciem mutuamente. Por isso a imaginação não tem somente a função de tornar presente o objeto admirado, mas também de garantir que o admirador se ligue emocionalmente a ele, e isso na medida em que é responsável por efetuar a transição entre ideias e sentimentos. Cito Hume: “Não é de admirar que a transição fácil da imaginação tenha uma influência tão grande sobre todas as paixões. É esta mesma circunstância a que constitui todas as relações e conexões entre objetos. Não conhecemos nenhuma conexão real entre uma coisa e outra. Sabemos apenas que a ideia de uma coisa está associada com a de outra, e que a imaginação faz uma transição fácil entre elas. E como a transição fácil das ideias e a dos sentimentos assistem-se mutuamente, podemos esperar, de antemão, que este princípio deve ter uma poderosa influência sobre todos os nossos movimentos internos e afetos. E a experiência confirma suficientemente esta teoria” (HUME, 2011, p.377).

⁶⁷ EC, p.191.

o nosso filósofo, o perigo da realidade (*Virkelighedens Fare*) consiste numa espécie de *exame* que implica o risco das vantagens pessoais e, nos casos extremos, da própria vida.⁶⁸ Este exame exige abnegação, negação de si mesmo em nome da verdade da doutrina (ou do ideal) expressa pelo e no modelo. Enquanto o imitador enfrenta o perigo da realidade e é aprovado no exame, o admirador não se expõe ao perigo da realidade e treme diante da possibilidade de ser examinado – embora continue alardeando, da boca para fora, o quão nobres, profundos e dignos da mais alta consideração são os ensinamentos daquele que ele diz seguir e, em todo caso, admirar.

Pois que alguém, que afirma de uma doutrina: “talvez haja algo nela”, não mude a sua vida, pode encerrar congruência e sentido. Mas se alguém está tão convencido como assegura, e no momento que pareça surgir a menor dúvida sobre o seu convencimento, está pronto para assegurá-lo com mais força ainda – e que todo este convencimento não signifique a mínima influência sobre a sua vida: tudo isto é uma contradição tão grande que não se pode pensar numa maior e, em parte, é uma contradição ridícula.⁶⁹

Além de ridículo, o admirador é fundamentalmente um egoísta e a sua relação com o objeto admirado está, portanto, condicionada pelo interesse próprio e pelas suas inclinações naturais. A partir do momento em que precisa expressar devoção, amor e gratidão pelo objeto admirado e a partir do momento em que esta expressão exige algum sacrifício da sua parte, então a preservação do seu próprio bem-estar fala mais alto e o sacrifício é, desse modo, revogado ou convenientemente postergado – *ad infinitum*. O admirador é, no fundo, um ingrato. Para Kierkegaard, a diferença essencial entre um imitador e um admirador se baseia no fato de que enquanto este último se mantém ingrata e pessoalmente fora da verdade, aquele primeiro emprega todas as suas forças para se assemelhar o máximo possível a ela ou, se se quiser, ao objeto admirado, ao modelo. A consequência desse seu comprometimento – em contraste com a atitude recreativa, por assim dizer, do admirador – é vista no perigo ao qual ele livremente se submete e que para ele significa ter que se chocar contra o mundo e negar a si mesmo: por amor ao modelo. O admirador, por seu turno, não está verdadeiramente disposto a se submeter ao perigo, embora afirme com todas as letras e absoluta convicção que a disposição de se negar a si mesmo ele a guarda

⁶⁸ Cf. EC, pp.244-245/SKS 12, 242-243.

⁶⁹ EC, p.244.

ocultamente no seu interior. Essa disposição, mesmo se verdadeira, não bastaria para transformar um admirador num imitador – é necessário manifestá-la, pô-la em prática, fazer com que ela passe da possibilidade à atualidade. Mas o admirador é demasiadamente cauteloso para se expor assim ao perigo. Falta-lhe, mais do que coragem, caráter.⁷⁰

Possuir caráter é propriamente o ético, o qual está igualmente ao alcance de todos, e para alcançá-lo só é necessária uma coisa: decisão. O ético exige do indivíduo esforço e seriedade, e não que ele possua qualquer vantagem temporal ou ainda alguma faculdade intelectual extraordinária ou qualquer habilidade fora de série. Na verdade o ético é completamente indiferente a estes fatores. O nosso filósofo afirma que quando se trata do ético, dizer-se admirador de alguém – como se só isso bastasse – é uma desculpa para não seguir os seus passos – e tudo o que o ético mais abomina são as desculpas e o adiamento sempre renovado de uma decisão.⁷¹ A natureza superior do modelo faz com que ele esteja, por um lado, acima do ético, mas que, por outro, aceite livremente se conformar a ele a fim de se tornar um modelo existencialmente válido. O modelo é, desta forma, o pleno acabamento do ético, a sua forma mais elevada e perfeita. Com efeito, seria mais correto dizer que é o modelo, enquanto indivíduo especial ou extraordinário, que põe o ético, isto é, que dá o exemplo a ser seguido pelo indivíduo em particular e pelo grupo em geral. Mas a natureza excepcional do modelo também faz com que pessoas sem caráter (eticamente indispostas) se eximam de segui-lo ao confundir propositalmente categorias estéticas e éticas, na medida em que “consequ[em] fazer com que o eticamente normativo e a definição da relação com ele sejam transformados no esteticamente extraordinário e numa relação com este”.⁷² E sabemos que relações estéticas são marcadas por uma passividade que prefere enxergar o objeto admirado como inalcançável e, portanto, inimitável.⁷³ Assumir que a imitação se define por uma suposta natureza inalcançável do modelo, e não

⁷⁰ Kierkegaard aponta os personagens bíblicos Judas e Nicodemos como protótipos do admirador: o primeiro porque demonstra como, com relação a uma verdade subjetiva, a admiração e a traição são a mesma coisa; o segundo porque, ao procurar por Cristo às escondidas e na calada da noite, afirma a sua indisposição de arriscar perder a sua credibilidade junto à opinião pública, isto é, de se chocar contra o mundo em nome da verdade (cf. EC, p.241 et seq.).

⁷¹ Cf. EC, p.238.

⁷² Pap. X4 A 340.

⁷³ Outra manobra bastante cínica para isentar-se da imitação é recorrer a uma *falsa humildade*: afinal, não se pode querer ou ter a ousadia de se assemelhar à perfeição do modelo (cf. Pap. X4 A 148 n.d., 1851).

por uma exigência que se volta ao mais comum dos homens, é uma forma de esquivar-se dela e de não reconhecer que o ético é

o que todo homem há de ser e também pode ser muito bem. Aqui a admiração está completamente fora do seu lugar, é ordinariamente uma fraude, uma astúcia, que busca a retirada e a desculpa. Se conheço um homem no qual tenho que reparar o seu desprendimento, o seu espírito de sacrifício, a sua determinação, etc., então não hei de admirar, e sim me assemelhar a ele [...].⁷⁴

Kierkegaard aponta para o fato de que a admiração, embora eticamente inferior à imitação, faz parte do processo que leva os possíveis imitadores a se interessarem pelo modelo, pois “[...] nos primeiros momentos é impossível frear de repente esta incompreensão, que se chama admiração, a qual inclusive é

⁷⁴ EC, p.238. Neste ponto convém distinguir aquilo que chamarei de *forma* do ético da sua *matéria* ou *conteúdo*. A forma do ético é dada pela disposição do indivíduo para seguir o ideal, isto é, pelo comprometimento, engajamento e responsabilidade que ele mostra com relação ao seu cumprimento. A matéria ou conteúdo é composto pela tradição, costumes e leis de um determinado grupo. Assim, quando Kierkegaard se pergunta alhures (*Temor e tremor*, Problema I) se é possível uma suspensão teleológica da moralidade, isto é, do ético, ele não está se indagando se a responsabilidade pode ser deixada de lado em nome de algo (um objetivo ou bem) maior, mas sim se a responsabilidade individual pode ser desvinculada da ordem pública social, confrontá-la e, ainda assim, exprimir uma ação elevada. Então, no caso de uma suspensão teleológica da moralidade, a ação individual não seria mais avaliada a partir da sua conformidade com os fins materiais (que são relativos), mas sim a partir da sua adequação à forma (que é ou deve ser absoluta). Ou, em outras palavras, enquanto a adesão do indivíduo aos fins materiais deve ser relativa, o seu compromisso com a forma deve ser absoluto. O ético como sinônimo do estabelecido (da ordem social vigente, dos fins materiais etc.) não é o mesmo ético que serve para designar a atitude e a disposição de caráter do indivíduo singular. É importante não fazer confusão entre os conceitos de indivíduo singular (*den Enkelte*) e indivíduo especial (*den særlige Enkelte*). O indivíduo singular é o indivíduo ordinário que pode tanto conformar a sua vida aos fins materiais do universal* (*det Almene*, isto é, do seu grupo) quanto se relacionar ou mesmo se tornar num indivíduo especial. Por sua vez, o indivíduo especial ou extraordinário o é justamente em relação à aceção material do ético, de modo que não há contradição nenhuma (apenas equivocidade) em se afirmar que ele é superior ao ético e, ao mesmo tempo, *formalmente* conforme ao ético, na medida em que apresenta caráter, determinação, paixão, uma consciência aguda das suas atitudes etc. Isto significa que o conteúdo ético pode estar em flagrante contradição com a sua forma e vice-versa. Em suma, ao dizer que o ético é aquilo no qual todo homem deve se tornar, Kierkegaard não está defendendo que o indivíduo se identifique fundamentalmente com o geral ou com algum tipo específico de associação, mas que se aproprie subjetivamente do ideal e que se mantenha fiel a ele, independentemente do respaldo das instituições e do apoio dos outros membros do grupo.

* Não devemos nos deixar enganar por esse termo. Efetivamente, Kierkegaard contrapõe os indivíduos singular e especial ao universal, na medida em que este expressa os valores e crenças da coletividade, os quais não coincidem necessariamente com os do indivíduo. Mas do fato de tais valores e crenças expressarem uma vontade geral e pretenderem, assim, a universalidade, não significa que sejam absolutos. Pelo contrário, como ficou dito acima, eles compõem a matéria do ético e são, por conseguinte, relativos. Em Kierkegaard, o universal não é normalmente citado como uma categoria parêntica à do absoluto ou à do necessário, mas tão-somente uma forma de designar a coletividade. Sobre as relações entre o universal, o indivíduo singular e o indivíduo especial, ver BA, pp.149-150. (Devo ao artigo *Kierkegaard's Aesthetics and the Aesthetic of Imitation* a referência à passagem em que se encontram explicitadas as relações dessa tríade. Cf. KAFTAŃSKI, 2014, p.118.)

necessária em certo sentido para lograr que os homens se aproximem”.⁷⁵ Sem o interesse despertado pela admiração, sem esse páthos original, o modelo não exerceria qualquer influência sobre o futuro imitador nem haveria por que este se sacrificar para imitá-lo. É necessário que o modelo toque, de alguma forma, o indivíduo e que, a partir desse contato inicial, a relação entre os dois seja edificada por meio da imitação. Por outro lado, o nosso filósofo adverte que sem decisão, esforço e seriedade, a admiração não passa de uma espécie de estratagema sentimental em que os admiradores não participam efetivamente na luta do seu modelo, mas ainda assim se sentem fazendo parte do seu triunfo – evitam a luta pelo ideal, mas não os seus louros.⁷⁶ E a situação se torna ainda pior se o modelo deixar claro que a admiração por si só não basta e que a imitação é necessária – ou se ele desprezar abertamente a admiração –, pois então os seus (antigos) admiradores se voltarão um a um contra ele, cheios de ressentimento e mesquinharia, como se eles é que tivessem sido traídos.

“O admirador” está apaixonado de uma maneira meramente sentimental ou egoísta pelo que é grandioso; tão logo surjam os estorvos ou o perigo, recua; e se não puder se retirar se torna um traidor para poder de algum modo se livrar daquilo que alguma vez admirou.⁷⁷

Enquanto o admirador se preocupa em, por meio dos mais calorosos e convincentes discursos, dar garantias de que reconhece a verdade da doutrina, o imitador se esforça em *viver* de acordo com esta verdade e assumir os riscos que esse esforço implica. “Pois é tão claro como as estrelas que quem com relação à verdade se contenta em ser admirador, acaba, quando chega o perigo, sendo traidor”.⁷⁸ As atitudes do admirador não correspondem ao seu discurso (sempre muito traiçoeiro), mas o discurso do imitador, este sim corresponde às suas atitudes. Quanto mais empolado e prolixo um discurso for, mais chances de um admirador estar por trás dele – como se se tratasse de uma compensação ideal (poética) daquilo que inexiste na prática (na atualidade). Todo discurso que se quer existencialmente válido, que pretende de alguma forma comunicar a existência daquele indivíduo que se empenha na comunicação, deve incluir de

⁷⁵ EC, pp.240-241.

⁷⁶ Cf. EC, p.240.

⁷⁷ EC, p.241.

⁷⁸ EC, p.241.

modo essencial o orador naquilo que é dito. Kierkegaard dá o nome de reduplicação (*Reduplikation*) a este processo em que a existência se desdobra no discurso ou em que o discurso é sustentado pela existência.⁷⁹ Reduplicar é justamente essa ação por meio da qual o indivíduo testemunha com a própria vida as suas convicções particulares e faz com que a sua vida seja o reflexo delas.

Em disputa de palavras não se dá nenhuma diferença essencial entre um admirador e um imitador, a não ser a de que o imitador não é, certamente, tão abundante em palavras, nem tão inclinado a dar garantias. [...] E, sem embargo, há uma diferença infinita entre um admirador e um imitador; posto que um imitador é ou se esforça por ser aquilo que admira.⁸⁰

O admirador não reduplica e, por isso mesmo, toma caminhos muito diversos daqueles que o imitador costuma trilhar para alcançar a verdade. Segundo Kierkegaard, há verdades que se confundem com a trajetória existencial dos indivíduos e outras que são independentes ou mesmo indiferentes à sua história.⁸¹ Quando a verdade e o caminho que leva até ela *não são* uma e a mesma coisa, então é possível se apoderar da verdade sem ter de necessariamente reduplicá-la, isto é, sem ter de percorrer todo o caminho que originalmente levou até ela: o seguidor pode tomar um atalho com relação àquele caminho inaugurado pelo seu precursor – e, neste caso, não se trata propriamente de um seguidor no sentido estrito, mas de um admirador. Entretanto quando o caminho e a verdade *são* a mesma coisa, sendo impossível tomar um atalho sem que se perca com isso a própria verdade, então o seguidor terá de percorrer exatamente o mesmo caminho que o seu precursor – assim acontece, por exemplo, no cristianismo, em que o precursor (o Modelo) é ao mesmo tempo a verdade e o caminho. No primeiro caso, em que verdade e trajetória existencial são independentes, o que se

⁷⁹ Cf. EC, p.144/SKS 12, 138. O discurso do orador – caso se trate de um discurso ético-religioso, e não estético – deve se basear não na imaginação, e sim na própria existência de quem discursa e no esforço que este faz para adequar a sua vida ao seu discurso. O ouvinte, por sua vez, deverá se esforçar para conduzir a sua vida conforme aquele discurso, e não apenas admirá-lo passivamente ou, admirado, retê-lo na imaginação como uma mera possibilidade que, contudo, jamais se esforça para realizar. “O ponto decisivo – explica Kierkegaard – radica na maneira em que orador e ouvinte se relacionam com o discurso, ou como supostamente se relacionam com este. O orador não deve relacionar-se com o seu tema só através da imaginação, mas ele mesmo há de encarnar aquilo do qual fala, ou, esforçando-se para chegar a fazê-lo, deve contar com o ‘como’ da sua própria experiência ou com o ‘como’ da experiência que persegue. Os ouvintes devem ser iluminados pelo discurso e devem sentir-se motivados a se converterem naquilo do qual se fala [...]” (PCD, p.421, em nota de rodapé).

⁸⁰ EC, p.244.

⁸¹ Cf. EC, p.206 et seq.

tem em vista é a aquisição e o desenvolvimento de um conhecimento teórico; no segundo caso, em que verdade e trajetória existencial não podem ser legitimamente separadas, o que se busca é o aperfeiçoamento do caráter.

Quando a verdade está em relação com um saber (e não com a vida e com o caráter), é possível ignorar todo o percurso que levou o sujeito até a sua descoberta ou invenção, atendo-se tão-somente ao resultado alcançado – que pode ser reproduzido ou reapropriado com certa rapidez e facilidade.⁸² No entanto, quando a verdade está em relação com um modo de ser, o caminho que leva até ela não pode ser abstraído da verdade propriamente dita, pois o caminho é já a verdade. Neste último caso, a verdade não pode ser apropriada sem que haja esforço pessoal por parte daquele que deseja conquistá-la. Nem um indivíduo particular nem toda a geração de indivíduos podem conquistar a verdade no lugar de outra pessoa. Em suma, no que concerne às verdades ético-religiosas, que o modelo tenha, ele próprio, superado o perigo da realidade não implica que o seu admirador, só pelo fato de sê-lo, também tenha conseguido superá-lo.

[A] caso é “a verdade” algo de tal natureza que com relação a ela caiba pensar que se possa, sem mais delongas, apropriar-se dela com a ajuda de outro? Sem mais delongas, quer dizer, sem que se queira desenvolver-se, preparar-se, lutar e sofrer como Aquele que conquistou a verdade para ele?⁸³

⁸² À guisa de exemplo, Kierkegaard nos oferece três casos deste tipo de verdade que está estritamente relacionado ao acúmulo do saber e à obtenção de resultados (e não à vida e ao percurso): a invenção da pólvora, uma grande descoberta historiográfica e a decifração de uma língua desconhecida. Atenhamo-nos ao primeiro caso, o qual é suficiente para que possamos compreender o raciocínio por trás dos outros dois. Ora, não é necessário seguir todos os passos que levaram o inventor da pólvora à sua fórmula: uma vez que esta já esteja pronta e disponível, basta aplicá-la para se obter o mesmo efeito. A vida do inventor, as frustrações que o acompanharam nos seus primeiros experimentos, as suas motivações psicológicas, o seu método de trabalho, se trabalhava melhor de dia ou de noite, se era brincalhão ou circunspecto, se possuía amigos ou era solitário, se era honesto ou trambiqueiro, se chegou a duvidar de si mesmo, se levou uma vida pródiga ou austera, nada disto importa para aquele que pretende produzir e lucrar com a pólvora ou que necessita dela para a execução de uma tarefa específica, senão como objeto de curiosidade (cf. EC, pp.207-208). Situação completamente distinta ocorre com aquelas verdades que exigem uma adesão subjetiva, uma transformação moral e que, consequentemente, não podem deixar de levar em consideração o percurso existencial do seu modelo. “Por isso, – diz Kierkegaard – se um posterior quisesse triunfar de forma oportunista pelo fato de que um antecessor já deixou para trás o caminho, não agiria de uma maneira menos insensata do que um estudante que quisesse triunfar de forma oportunista pelo fato de que outro estudante tivesse superado o seu exame” (EC, p.209). Por último vale dizer que, segundo Kierkegaard, há três atitudes que costumam extraviar do caminho certo: 1) pegar, por engano, outro caminho (existe paixão, mas o modelo ao qual ela se dirige calha de ser um mau modelo); 2) tropeçar durante a caminhada e desistir da jornada (o indivíduo se desanima ante a dificuldade de cumprir as exigências do modelo); 3) afastar-se deliberadamente do caminho (o indivíduo decide opor-se ao modelo ou falsificá-lo) (cf. EC, p.254).

⁸³ EC, p.203.

Kierkegaard dirá que é próprio de uma mentalidade tipicamente poética esta fuga da realidade concreta e, conseqüentemente, a falta de disposição para enfrentar os seus perigos e assumir os seus riscos. O poeta se encontra no estágio estético da existência e não precisa ser, a rigor, um profissional das letras ou um diletante a serviço das musas. Tanto faz que se dedique ou não a atividades artísticas – se bem que a expressão artística é, de fato, emblemática na medida em que condensa e leva até o paroxismo as características do esteta. Fundamentalmente trata-se de uma visão de vida, de uma atitude existencial em que o indivíduo se realiza nas suas próprias fantasias, preferindo a idealidade à atualidade e desprezando, com isso, qualquer apelo da dimensão ética da existência.⁸⁴ O nosso filósofo observa que “para o poeta, a realidade só significa uma ocasião que lhe insta a abandonar esta realidade com o fim de buscar a idealidade da possibilidade. O páthos poético, portanto, é essencialmente imaginação”.⁸⁵ Poeta é todo aquele que diante do modelo, diante do objeto amado, abre mão de segui-lo, de se comprometer com ele, de se assemelhar a ele, para simplesmente – admirá-lo.⁸⁶ O poeta é avesso à imitação.

⁸⁴ Kierkegaard comenta que “[...] o meio do poeta é o meio da imaginação, é ser, não devir, e se é devir, o é de uma perspectiva muito limitada. Ora, privemos o indivíduo deste meio de imaginação, deste ser, e situemo-lo na existência – então a ética imediatamente o confronta com o seu requerimento, a questão sobre se por fim se dignará a devir, e então devirá – ou bom ou mau” (PCD, p.423). Em outras palavras, o *medium* do poeta é o ser porque ele, o poeta, não se relaciona diretamente com a existência concreta (que está sempre em devir), mas, quando muito, indiretamente e sempre com o auxílio da imaginação, a qual trata apenas da idealidade (ou da possibilidade da idealidade). A ética se interessa não pelo ser (puro e abstrato), mas por aquilo no qual nos transformamos ou por aquilo no qual nos decidimos nos transformar.

⁸⁵ PDC, p.390. Hume, ao tratar daquela espécie de probabilidade cujo objeto é certo, mas em relação ao qual o juízo não consegue se decidir, nos dá como exemplo o caso de um mal tido como certo. Ora, uma vez que ele é certo não deveria, a princípio, ser objeto de medo (o qual trata sempre de uma possibilidade), mas mais propriamente de tristeza. Hume explica esse fenômeno – o fato de temermos algo que a nossa razão julga como certo – apelando à flutuação da imaginação, que se recusa a se deter num objeto (ou numa perspectiva) desagradável, tentando se distanciar dele e, conseqüentemente, encarando-o como uma mera possibilidade (cf. HUME, 2011, p.374). Penso que tal descrição é interessante para nos ajudar na compreensão do conceito de admiração em Kierkegaard e o papel da imaginação nele. O admirador é justamente aquele cujo juízo não consegue se decidir pelo modelo, afastando-se dele por meio da imaginação e fazendo, portanto, que ele se torne numa simples possibilidade.

⁸⁶ São Tomás, p.ex., compara o poeta com o filósofo, na medida em que ambos são movidos pela admiração (cf. PIEPER, 2007, pp.12-13, 42-43): “Ora, a razão por que o filósofo é comparado ao poeta é que ambos estão interessados naquilo que maravilha. Pois os mitos com os quais os poetas lidam são compostos de maravilhas e os filósofos foram, eles próprios, levados a filosofar como resultado da [sua] admiração” (AQUINO, *Commentary on the Metaphysics*, Livro I, Lição 3, §55). Comentário e comparação estes que estão, de resto, perfeitamente em ordem com a crítica kierkegaardiana do caráter estético (intelectual e reflexivo) da admiração.

5.3. O conceito de imitação

É a partir de 1848 que ocorre, por assim dizer, a virada autoral de Kierkegaard.⁸⁷ Não digo “virada temática” porque, a bem da verdade, ele continua tratando das mesmas questões e tendo o mesmo tema de fundo de sempre: o devir cristão ou, o que é igual, o tornar-se um indivíduo singular. Porém, daquele ano em diante, por conta dos acontecimentos históricos (as revoluções europeias), locais (a transição constitucionalista dinamarquesa) e, sobretudo, pessoais (o ressentimento e o estigma social causados pelo ataque do jornal *O Corsário* dois anos antes), o nosso filósofo lança mão de três heterônimos novos, dois dos quais, ao contrário dos seus antecessores, não representam pontos de vista estéticos ou mesmo éticos, mas expressamente religiosos.⁸⁸ Mais importante, é com tais

⁸⁷ Cf. Pap. X4 A 553: “Mas vamos supor que a pessoa que introduziu maieuticamente o cristianismo (a fim de livrar da ilusão, da noção de que se é cristão porque se vive na cristandade) declare que ela própria não é cristã, vamos supor que ela não apenas se decidiu por querer ser um cristão no sentido mais estrito desde o começo, mas que orientou completamente a sua vida (embora continuamente declarando, ela própria, não ser um cristão) de acordo com as exigências do cristianismo concernentes à renúncia, morrer para o mundo* e viver em pobreza voluntária e, desse modo, fosse definitivamente exposta ao sofrimento e perseguição que são inseparáveis e que são essencialmente o cristianismo – ela pode continuar até o fim com essa fórmula: eu não sou cristão? A resposta a isso tem que ser: o cristianismo, não obstante, sempre exige a confissão de Cristo e, contudo, o sofrimento que ela sofre pode não ser necessariamente por amor de Cristo; talvez ela pudesse também estar secretamente orgulhosa de não ter nenhuma ligação com outros cristãos. (*[Na margem:] e tudo envolvido na ‘imitação’, morrer para o mundo, nascer de novo etc., do qual eu mesmo não estava ciente em 1848)”. Ver também Pap. X4 A 558.

⁸⁸ Os heterônimos debutantes são: Inter et Inter, H.H e Anti-Climacus. Com exceção do primeiro, os outros dois estão diretamente engajados com o cristianismo. Na verdade o texto de Inter et Inter (*A crise e uma crise na vida de uma atriz*, 1848) ainda versa sobre questões estéticas, não fazendo parte daquilo que me referi como “virada autoral” kierkegaardiana, a não ser, talvez, como ponto de transição, o que o seu próprio nome (“Entre e Entre”) pode querer indicar (cf. GOUVÊA, 2000, pp.267-268). Apesar de ser publicado em 1848, este ensaio havia sido escrito no começo do ano anterior, em 1847; gira em torno da questão de se a mais respeitada atriz dinamarquesa daquele tempo, Johanne Luise Heiberg (1812-1890), poderá ter êxito no papel de Julieta, mesmo tendo se passado vinte anos desde a sua primeira interpretação. Johanne Heiberg tinha o desafio de encarnar novamente, aos 34 anos, a jovem Julieta e, portanto, de acordo com Kierkegaard, não poderia mais contar com a força intuitiva da sua primeira juventude e, ainda por cima, teria de enfrentar a pena dos críticos (os quais, na opinião de Kierkegaard, eram incompetentes) e a possibilidade de rejeição do público – daí as “crises” às quais o título faz menção (cf. WATKIN, 2001, verbete *Crisis and a Crisis in the Life of an Actress, The*). É no ano seguinte, em 1849, que surgem H.H e Anti-Climacus, seus últimos heterônimos. H.H é o autor de *Dois pequenos tratados ético-religiosos* (1849), compostos pelos ensaios: *Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?* e *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*. Este último ensaio estava originalmente desenhado para fazer parte d’*O livro sobre Adler* (1846), mas Kierkegaard preferiu usar este material num outro contexto – *O livro sobre Adler* foi uma obra que sofreu várias alterações de projeto, tendo sido reescrita mais de uma ou duas vezes. Além disso, o nosso filósofo considerou publicar os *Dois pequenos tratados ético-religiosos* sob seu próprio nome, o que acabou não acontecendo (cf. WATKIN, 2001, verbete *Book on Adler, The*). Destes três novos heterônimos, Anti-Climacus foi sem dúvida o mais importante. Escreveu apenas duas obras, mas que se mostraram capitais dentro do *corpus* kierkegaardiano, a saber, *A doença para a morte* (1849) e *Prática no cristianismo* (1850). É com

heterônimos que Kierkegaard começa a enfatizar o papel da imitação (*imitatio Christi*), a ensaiar os primeiros assaltos à cristandade e a criticar de modo mais incisivo as formações grupais, tudo isso em nome da salvaguarda do autêntico e único cristianismo, qual seja, aquele fundado na imitação. Logo, dirá Kierkegaard, “[é] necessário aclarar exatamente o conceito de ‘imitador’, se se deseja falar exatamente do cristianismo; o ‘imitador’ é o verdadeiro cristão”.⁸⁹

O tema da imitação já não apresenta nenhuma ou quase nenhuma novidade para nós. Tratamos dele, ainda que indiretamente, mais acima, quando falávamos sobre o conceito de admiração, uma vez que é impossível discorrer sobre a admiração sem contrapô-la à imitação. Com efeito, talvez o modo mais fácil de procedermos à definição da atitude admirativa seja justamente por *via negationis*. Ora, enquanto o imitador é aquele que segue e se assemelha ao modelo, o admirador é aquele que nem o segue nem se dispõe a se assemelhar a ele; enquanto o imitador enfrenta sozinho o perigo da realidade por amor, fidelidade e gratidão ao modelo, o admirador evita correr todo e qualquer risco, refugiando-se na possibilidade e na imaginação; enquanto o imitador se sacrifica em nome do ideal, o admirador sacrifica o ideal (adulterando-o) por amor a si mesmo. Naturalmente, o que aqui vale para o indivíduo vale também para o grupo: há grupos marcados por uma atitude imitativa com relação ao seu modelo e, por outro lado, há grupos marcados por uma atitude admirativa, de modo que as características de cada um deles será forçosamente o resultado do tipo de atitude adotado. Não obstante, antes de discorrermos sobre o que é a imitação em Kierkegaard – e é impossível fazê-lo sem conectar tal conceito direta e intimamente ao cristianismo –, convém alertar acerca de outro conceito que se encontra a meio caminho da admiração e da imitação: o macaquear (*Efterabelse*).

O macaquear é um sucedâneo, uma paródia, um arremedo da verdadeira imitação. É, portanto, uma ação sem paixão, sem interioridade, sem fé nem gratidão;⁹⁰ em suma, caracteriza-se por ser uma ação apenas formal e superficial. Ainda de acordo com Kierkegaard, o macaquear se opõe à *consciência* e,

Anti-Climacus que Kierkegaard encerra a sua atividade estética, isto é, aposenta de vez o uso de heterônimos, passando a se dedicar inteiramente às produções veronímicas, de caráter edificante e, sobretudo na última fase, polêmico. Anti-Climacus representa o cristão ideal e, por isso, o seu nome faz referência a uma oposição ou, ao menos, uma alternativa em relação a outro heterônimo kierkegaardiano, Johannes Climacus, autor de *Migalhas filosóficas* e *Pós-escrito*, o qual se considerava a si mesmo como um simples admirador ou poeta do cristianismo.

⁸⁹ EC, p.248.

⁹⁰ Cf. Pap. X3 A 767 n.d., 1851.

consequentemente, é uma atitude contrária ao próprio indivíduo,⁹¹ uma vez que a consciência e a responsabilidade são exatamente o que caracterizam a personalidade individual em contraposição à mente coletiva – esta, sim, favorável ao macaquear, isto é, à imitação desprovida de apropriação. A consciência é responsável por constranger ou inibir os impulsos do indivíduo – os quais, à revelia da consciência e, por conseguinte, de tal constrangimento, são potencialmente destrutivos, repulsivos ou perigosos tanto para a integridade individual quanto para o bem-estar coletivo. Como já indicamos, a formação da mente coletiva implica necessariamente (ao menos no que se refere à formação dos grupos espontâneos) a diminuição da consciência individual e, portanto, dos constrangimentos morais e psíquicos que formam o caráter e que, segundo Kierkegaard, determinam quem o indivíduo é. Se na sua relação com o modelo o indivíduo não for guiado pela sua consciência – a qual, de acordo com o nosso filósofo, é “infinitamente e maximamente sagrada” –, então não se tratará de uma relação responsável, mas baseada tão-somente num “[...] arroto, numa noção indolente, num capricho, em pensamentos confusos, num macaquear tolo, etc.”.⁹²

Kierkegaard diz que a tarefa pessoal de cada indivíduo é se empenhar para se tornar um indivíduo singular, isto é, tornar-se consciente de si mesmo e da sua responsabilidade absoluta perante o ideal.⁹³ Porém o indivíduo é livre para se decidir ou não por esta tarefa, é livre para assumi-la ou deixá-la de lado – ou ainda, e o que é pior, é livre para se enganar quanto às condições da sua realização. A liberdade do indivíduo inclui necessariamente a liberdade de consciência. Podemos afirmar que, para Kierkegaard, a liberdade de consciência é um conceito dialeticamente determinado.⁹⁴ Antes de tudo é preciso salientar que a consciência faz parte do reino da subjetividade, da interioridade e não deveria, portanto, ser compelida por fatores externos ao sujeito, isto é, fatores alheios à sua estrutura psíquica ou que se relacionam com ela apenas de maneira mediada. Isto posto, estamos em condições de compreender o caráter dialético da liberdade de consciência.

O grau de liberdade da consciência será proporcional ao grau de impedimentos externos que forcem a sua dissuasão. Explico-me: a consciência

⁹¹ Cf. Pap. X3 A 618 n.d., 1850.

⁹² Pap. X3 A 618 n.d., 1850.

⁹³ Cf. Pap. X5 A 121 n.d., 1853.

⁹⁴ Cf. Pap. X3 A 619 n.d., 1850.

mostra que é efetivamente livre quando, apesar de todos os constrangimentos externos que tentam enfraquecê-la e fragmentá-la, mantém-se íntegra e fiel a si mesma. Não são os fatores externos que devem legitimá-la ou determiná-la, mas ela própria – e esta sua independência é justamente acentuada quando ela se opõe aos constrangimentos externos em lugar de barganhar a sua aceitação ou reconhecimento. De acordo com Kierkegaard, exigir a abolição de todos os constrangimentos legais a fim de garantir a liberdade de consciência é, no mínimo, um equívoco na medida em que transfere ao Estado um poder que ele não tem, a não ser é claro que se esteja considerando a função dialeticamente negativa que ele desempenha no processo de atualização e afirmação de tal consciência. Que a constituição de um Estado subscreva ou não a liberdade de consciência tem, certamente, consequências civis e jurídicas para os seus cidadãos, mas isso não implica que tenha também a autoridade de libertar a consciência *per se*, como se esta liberação dependesse dele (do Estado) e não, como é o caso, da própria consciência.

Há um clamor por liberdade de consciência, liberdade de crença, etc. nestes tempos em que alguém que realmente tenha um pensamento já é uma grande raridade. O que este clamor significa? Significa força, heroísmo? Absolutamente. Significa leniência; significa que somos fracos, mimados, ávidos por bancar o herói a preço de banana.⁹⁵

Contudo, tão logo os indivíduos alienem a formação da sua própria consciência e passem a se ocupar prioritariamente em se reunir em grupos e a macaquearem-se uns aos outros e ao seu modelo, então tudo está perdido e é necessário que alguém – que ainda não foi hipnotizado pelo grupo nem seduzido pelas suas promessas – se sacrifique a fim de tentar despertar os seus companheiros, chamando novamente a sua atenção para o ideal e para a forma adequada de se relacionar com ele. O sacrifício de tal indivíduo se deve ao fato de que ele terá, forçosamente, de se indispor com o grupo, enfrentar o seu poder e resistência, ser excluído, discriminado, posto à margem.⁹⁶ Terá de buscar apoio

⁹⁵ Pap. X3 A 618 n.d., 1850.

⁹⁶ O sacrifício não precisa necessariamente terminar em derramamento de sangue, imolação voluntária (como a de monges que incendeiam o próprio corpo) ou coisas do tipo. A rejeição social e o escárnio já são formas suficientemente duras e cruéis de martírio. Aliás, Kierkegaard chega a falar do “martírio do riso”: em lugar do martírio de sangue dos primeiros cristãos, o martírio do riso próprio da cristandade. Aquele que se arrisca a se opor ao grupo e assumir-se como indivíduo é ridicularizado (cf. Pap. X5 A 121 n.d., 1853). O nosso filósofo acrescenta que o pior ataque que

apenas em si mesmo e na sua relação com o incondicionado (o ideal) que, todavia, não lhe garante nenhuma vantagem temporal, visto que não é temporalmente constituído. “Mas, como mencionado, ao formar um partido evitamos todos os tipos de martírio”, lembra Kierkegaard. E conclui: “O medo dos homens domina os homens; ninguém ousa ser si mesmo; todos em qualquer situação estão se escondendo no ‘ajuntamento’”.⁹⁷

Segundo Kierkegaard, quando um ideal até então desconhecido é introduzido no mundo é importante o estabelecimento de uma escola e de discípulos que possam difundir este novo ideal, a fim de que ele não se perca com a morte do mestre (ou, se quisermos, do modelo).⁹⁸ Contudo, uma vez que o ideal e a sua respectiva doutrina já foram dados e que a questão é tão-somente a da sua apropriação pessoal, então a criação ou mesmo a participação em tais grupos de discípulos só tende a dificultar o processo de apropriação. Na verdade todas as vezes que uma determinada associação se identifica ou se torna mais importante do que o ideal que ela deveria resguardar e anunciar, os discípulos acabam se mostrando apenas como admiradores e macaqueadores. A apropriação é matéria de consciência e consciência é justamente aquilo de que o grupo carece. “A pessoa que verdadeiramente consegue ficar sozinha no mundo dessa maneira, consultando apenas a sua consciência – ela é um herói”,⁹⁹ diz Kierkegaard.

A apropriação de um ideal não é uma responsabilidade que possa ser dividida com o grupo, como se um indivíduo estivesse em condições de justificar a sua própria falha apelando para o fracasso do grupo ou, contrariamente, pudesse atribuir o seu êxito ao êxito do grupo, como se o sucesso deste implicasse o seu próprio sucesso. Pelo contrário, a apropriação compete unicamente ao esforço pessoal e intransferível do indivíduo e, a rigor, não há apropriação nem na admiração nem no macaquear, mas apenas na imitação. “Porém hoje em dia não

alguém pode sofrer é justamente o do escárnio, pois aqueles que atacam acham que não estão fazendo nada demais, que se trata apenas de uma piada, que não têm parcela de culpa no sofrimento do escarnecido, que só estão rindo de algo acerca do qual eles nem mesmo são os responsáveis etc. etc. (cf. Pap. IX A 277 n.d., 1848). Protegidos sob a inofensibilidade do riso, os detratores se permitem os atos mais odiosos – o que de certa maneira lembra Freud quando este diz que o riso é uma forma de dissimular uma tensão que, de outro modo, continuaria reprimida por ser considerada inaceitável. Por fim, o martírio – seja ele de qual tipo for – é tão importante para o cristianismo que Kierkegaard afirma que “[a]ssim como todos os nervos convergem na ponta dos dedos, assim também o sistema nervoso inteiro do cristianismo converge na realidade [*Realitet*] do martírio” (Pap. XII A 61 n.d., 1854).

⁹⁷ Pap. X5 A 121 n.d., 1853.

⁹⁸ Cf. Pap. X5 A 121 n.d., 1853.

⁹⁹ Pap. X3 A 618 n.d., 1850.

há absolutamente ninguém [disposto à imitação]; não há nada além do macaquear, um macaqueando o outro”,¹⁰⁰ lamenta-se Kierkegaard. E, em outra passagem dos seus diários, arremata:

Estes milhões cuja lei da existência é: antes de tudo [ser] igual aos outros – essa massa de macaqueadores – de um modo sensível eles parecem ser alguma coisa, alguma coisa grande, alguma coisa enormemente poderosa. E, de um modo sensível, é assim mesmo, mas visto idealmente, essa massa, esses milhões são um zero, menos que zero, são vidas desperdiçadas, perdidas.¹⁰¹

Kierkegaard define a imitação como o centro da vida cristã. Mais do que um conceito, a imitação é um assunto ou, melhor, uma atitude existencial – e como tudo o que diz respeito à existência, é marcada pela decisão e pela ação. A imitação do modelo é a exigência suprema e ideal, de modo que o seu cumprimento não deve ser escamoteado. Muito menos quando o modelo em questão é Cristo. Ser cristão significa se assemelhar à imagem de Deus ou, o que é igual, tornar-se o seu contemporâneo. Numa palavra: segui-lo. Seguir a Deus ou a Cristo implica esforçar-se para se parecer com ele e, assim, assumir uma espécie de parentesco com a divindade. Implica também – e talvez essa seja a sua característica mais marcante – sofrer, morrer para o mundo, se sacrificar (pelo outro), renunciar a si mesmo (renúncia da imediatez, do natural, da busca por autossatisfação), ser odiado, traído, abandonado. Ora, nada mais natural na medida em que aquele que realiza o convite para ser seguido é precisamente “o aviltado, o pobre, o perseguido, o crucificado”.¹⁰² Logo, segui-lo é submeter-se igualmente à humilhação. Entretanto o nosso filósofo entende o sofrimento como uma expressão de amor, de se estar numa relação íntima com Deus – e estar em relação com Deus é fundamentalmente imitá-lo. Em suma, Kierkegaard conclui que “[...] apenas por meio do sofrimento um ser sensível pode estar em parentesco com Deus”,¹⁰³ o que não deixa de soar como uma afronta ou escândalo para os ouvidos humanos.

Humanamente falando, crer que se serve ou que se está numa relação de proximidade com o Deus Todo-Poderoso deveria ser fonte de vantagens e prestígios. E, contudo, no cristianismo servir a Deus significa justamente o

¹⁰⁰ Pap. VIII1 A 325 n.d., 1847.

¹⁰¹ Pap. XII A 384 n.d., 1854.

¹⁰² Pap. XII A 104.

¹⁰³ Pap. X4 A 471.

contrário, significa ser rebaixado e humilhado. Eis a possibilidade do escândalo para a mentalidade sensível e o que afasta o homem natural do Modelo. Se não se quiser ter uma concepção fantasiosa e infantil de Cristo, então o indivíduo deverá se colocar na situação de contemporaneidade com ele e, por conseguinte, encarar a possibilidade do escândalo – possibilidade esta que, no final das contas, protege o cristianismo do pensamento especulativo e enxota para longe os macaqueadores.

A possibilidade do escândalo poderia ser resumida da seguinte maneira: ninguém em sã consciência deseja sofrer ou busca conscientemente o sofrimento. Na pior das hipóteses o sofrimento é encarado como gratuito ou imerecido; na melhor, como um meio para se chegar a outra coisa, algo que se aguenta durante algum tempo a fim de se obter um bem maior capaz de, por si só, compensar todas as privações. O problema, desde um ponto de vista ético e religioso, ocorre quando este bem maior é conquistado para si às custas do sofrimento alheio, sem que haja qualquer contrapartida daquele que foi beneficiado, isto é, sem que ele dê nada em troca a ninguém. Para a cristandade, por exemplo, Cristo sofreu para que nós pudéssemos aproveitar a vida. Obviamente Kierkegaard considera que tal crença é a maior das imposturas contra o cristianismo, pois um verdadeiro amante (que é o que todo imitador deve ser) não busca eximir-se da sua responsabilidade nem se poupa ao sacrifício: “Não, ao que ama a Cristo lhe é muito fácil compreender e o compreende facilmente, sem ter que recorrer a discursos brilhantes, o que significa padecer à sua semelhança”.¹⁰⁴

Um discípulo de Cristo é, antes de tudo, um legítimo imitador – e não simples admirador – da sua vida. A vida de Cristo é, para tal homem, um modelo existencial. Mas a sua passagem pelo mundo transcorre na humilhação, e não no triunfo. Ser um discípulo é aprender a servir ao próximo por amor e, por causa desse amor, ser humilhado, perseguido, incompreendido. Um simples admirador não passa por uma transformação existencial, não quer ou não tem coragem de mudar os rumos da sua vida; o imitador, sim, tem disposição e coragem de fazê-lo, porque não se esconde por trás de infinitas considerações, mas se arrisca a ser ele mesmo na medida em que o Modelo é o ideal daquilo que todo homem deve e pode ser. “Só o ‘imitador’ é o verdadeiro cristão. O ‘admirador’ propriamente

¹⁰⁴ EC, p.179.

comporta uma relação pagã com relação ao cristianismo [...]”, diz Kierkegaard.¹⁰⁵

O nosso filósofo vai adiante e comenta que

[...] quando Ele [Cristo] usa a expressão: discípulo, aclara-a sempre de tal maneira que se vê que com ela se refere aos imitadores, que não são prosélitos de uma doutrina, mas imitadores de uma vida [...] Ele não era um mestre no sentido de que meramente tivesse que explicar uma doutrina, de sorte que se desse por contente com prosélitos que aceitassem a doutrina – mas que seguiam vivendo como se não houvesse acontecido nada [.....] toda a sua vida na terra, desde o princípio até o final, estava destinada a poder alcançar somente “imitadores”, e destinada a fazer impossíveis os “admiradores”.¹⁰⁶

O cristianismo se apresenta, então, como uma doutrina bastante rigorosa. Cristo pede imitadores e não admiradores – ou, em todo caso, uma admiração que se traduza em uma real e efetiva imitação. A admiração estabelece uma relação meramente estética, poética, virtual com o objeto admirado. Em outras palavras, a admiração não se converte em atualidade, não põe em movimento o processo de atualização da idealidade. Estritamente falando, somente os mártires, os apóstolos e os santos poderiam ser considerados como verdadeiros cristãos; os demais seriam, deste ponto de vista, simples admiradores, cujo maior erro é pensar que são autênticos cristãos – ou cristãos na sua acepção mais elevada. “Mas o admirador certamente no sentido mais rigoroso não é – esclarece Kierkegaard – um verdadeiro cristão, somente o imitador o é”.¹⁰⁷ O imitador é essencialmente humilde e se reconhece sempre aquém da verdade, esforçando-se incansavelmente para se tornar cada vez mais parecido com ela; por outro lado, o admirador é autossuficiente e se julga à altura do cristianismo, dispensando-se assim de qualquer esforço extra para se assemelhar ao modelo.

Temos, desse modo, a seguinte contradição no coração do próprio cristianismo: os verdadeiros cristãos reconhecem humildemente que não são cristãos (no sentido da idealidade), ao passo que os admiradores presunçosamente se autoatribuem o modo de ser cristão (mas, para isso, rebaixam e falsificam a idealidade). Por isso Kierkegaard diz que o cristianismo só pode ser legitimamente representado por indivíduos realmente engajados com o ideal cristão – indivíduos estes que, por possuírem o mesmo objetivo, acabam se

¹⁰⁵ EC, p.248.

¹⁰⁶ EC, p.234.

¹⁰⁷ EC, p.251.

aproximando uns dos outros e prestando auxílio mútuo. É deste cuidado recíproco que nasce a igreja militante. A igreja militante (em contraposição à igreja triunfante, à cristandade) é a única que verdadeiramente se empenha em atualizar a idealidade do cristianismo e que por isso mesmo, dada a diferença qualitativa absoluta entre atualidade e idealidade, colide necessariamente com o fracasso. Ser um discípulo de Cristo, ser um contemporâneo dele, é começar ali de onde ele começou, imitá-lo na sua humilhação e no seu sofrimento, ser provado no mesmo exame – para só então chegar a ser levantado como ele o foi. Mas a altura desde a qual ele chama a todos para si continua a ser o ponto de chegada, jamais o de partida.¹⁰⁸ O imitador, além de ter que sofrer duras provações do mundo em nome do ideal, terá também que suportar, assim como o seu modelo suportou, sentir-se abandonado pelo próprio Deus – e só então sairá vitorioso.

Dialeticamente falando, é justamente nesse fracasso diante da realidade, é justamente nesse fracasso que se sabe aquém da idealidade ou, ainda em outro sentido, no fracasso que consiste em se reconhecer pecador e continuamente dependente da graça, que o cristianismo se manifesta.¹⁰⁹ Os admiradores só podem pretender fazer parte de uma igreja triunfante porque ignoram cabalmente que a atualidade e a idealidade são completamente heterogêneas e pensam, devido a esse descuido ou má-fé, já ter realizado a perfeita simbiose entre ambas. Os admiradores se esquecem de que, a fim de que se possa viver de acordo com o ideal, é a realidade que deve ser sacrificada em favor da idealidade e não o contrário. O indivíduo que sacrifica a realidade em nome da idealidade sacrifica-se, em última instância, a si mesmo. No entanto tal sacrifício não supõe práticas

¹⁰⁸ Cf. EC, p.188.

¹⁰⁹ Suportar o sofrimento e, ainda por cima, encará-lo como prova do amor de Deus – suportar, portanto, o caráter dialético do cristianismo – é sem dúvida uma atitude que exige extrema abnegação e fê e, por isso mesmo, se apresenta como uma prova, uma tentação. Quando Kierkegaard se refere ao aspecto dialético do cristianismo, ele parece se referir ao fato de que a cada elemento espiritualmente positivo corresponde um elemento temporalmente negativo. Por isso diz que “[...] tudo o que é essencialmente cristão é intrinsecamente dialético. [...] Um bem que é identificado pelo seu dano, uma libertação que é identificada por me fazer infeliz, uma graça que é identificada pelo sofrimento, etc.” (Pap. XI2 A 192). Ora, a dificuldade própria do cristão não é simplesmente a de ter que, humanamente falando, suportar uma vida infeliz, mas sim suportá-la e, ao mesmo tempo, tomar isso como sinal do amor divino. Mas a cristandade não pode entendê-lo, uma vez que ela despreza o caráter dialético do cristianismo: “[...] a cristandade teve tudo invertido na direção do imediato e do direto [...]”, observa Kierkegaard (Pap. XI2 A 192). Outra dificuldade muito comum para aquele que se dispõe a seguir o modelo é ter de enfrentar as acusações de que o seu sofrimento é consequência da arrogância de achar que pode imitá-lo. À parte disso, deve ainda evitar a todo custo pensar que é forte o suficiente para, pelos seus próprios esforços, obter os favores divinos: tal indivíduo necessita ter claro para si que sem o auxílio da graça todo esforço é inútil e fadado ao fracasso.

ascéticas ou monásticas, mas simples e radicalmente testemunhar a verdade sem ter de recorrer ao auxílio ou à conivência de qualquer poder temporalmente constituído, de cuja oposição decorre o martírio. Testemunhar a verdade é testemunhar o amor pelo ideal e ser, desse modo, sacrificado ou, melhor ainda, é sacrificar-se pelo próximo por amor ao ideal.¹¹⁰

Só existe uma forma de se testemunhar adequadamente a verdade: com a própria vida, na concreção da existência e por meio de ações. Testemunhar é sofrer à semelhança daquele que sofre, sofrer com ele. Uma testemunha da verdade não é aquele que, avistando o momento do sacrifício, ganha a vida a contá-lo aos demais, teorizando e conjeturando sobre o que ocorreu ou sobre o que poderia ter ocorrido. De acordo com Kierkegaard, os que se beneficiam e geram lucros para si próprios a partir do sofrimento alheio são como abutres e hienas carniceiras – ou, analogias à parte, são os próprios pastores e professores de teologia que circulam livremente pela cristandade.¹¹¹ Por outro lado, a testemunha da verdade ou, se se quiser, o imitador é justamente aquela pessoa que presenciando aquele mesmo sacrifício o testemunha não com palavras, mas com a sua vida, sacrificando-se a si mesmo para o benefício de muitos – ou de um só.¹¹² Kierkegaard estava bem ciente de que

[...] o admirador não quer fazer nenhum sacrifício, nem abandonar nada, nem renunciar a nada terreno, nem conformar a sua vida, nem ser o admirado, nem deixar que a sua vida o expresse – mas em palavras, expressões e garantias é inesgotável, tantíssimo exalta o cristianismo! O imitador, ao contrário, procura ser o admirado [...].¹¹³

“Mas se sofrer desse modo é uma bênção, sofrer não é na verdade um prazer?”,¹¹⁴ poderíamos a esta altura estar nos perguntando. A resposta de Kierkegaard é categórica: não! A bênção se manifesta no fato de que o sofrimento do indivíduo está diretamente relacionado à sua relação de intimidade com Deus, de modo que aquilo que temporalmente pode ser considerado como um signo

¹¹⁰ Cf. Pap. X4 A 366.

¹¹¹ Pap. XI1 A 103 n.d., 1854.

¹¹² A respeito da urgência do sacrifício e das desculpas que o cercam, conferir este diálogo imaginário entre uma testemunha da verdade (um imitador) e um membro padrão da cristandade: “‘Apesar de tudo o que estás dizendo, não posso senão repetir que é e será uma impossibilidade que todos nós sejamos mártires’. Resposta: é para ti uma impossibilidade sê-lo? ‘Seguramente, se todos tivessem que sê-lo’. Mas o que te importa todos ‘os demais?’” (EC, p.223).

¹¹³ EC, p.247.

¹¹⁴ Pap. X4 A 488.

negativo (aflição, sofrimento, etc.) é, espiritualmente falando, um signo positivo.¹¹⁵ O que Kierkegaard quer mesmo é estabelecer uma diferença qualitativa entre a visão cristã do que vem a ser o prazer de se estar em relação com Deus e as evasivas que, sob a tessitura da mentalidade humana, ora identificam a satisfação mundana com a satisfação espiritual ora atrelam o bem a alguma recompensa temporal. O sofrimento não é um fim em si mesmo, isto é, não é uma bênção por si só (como acreditavam os ascetas da Idade Média), mas deve ser o sinal da relação do homem com Deus – e só dessa forma pode ser encarado como bênção e felicidade.

A imitação é uma atitude que pressupõe, antes de tudo, fé. Ou se parte da fé no modelo para então se agir conforme a ele ou se parte de uma situação concreta que, devido ao seu caráter extraordinário, desperta a possibilidade da fé.¹¹⁶ “Cristo é o presente – ao qual corresponde a fé. Então – conclui Kierkegaard – ele é o protótipo – ao qual a imitação corresponde”.¹¹⁷ A fé leva a Cristo e Cristo à imitação. Mas a imitação é também uma atitude que, além da fé, não pode existir sem a devida gratidão. A única forma de verdadeiramente se agradecer a Cristo é imitá-lo. A imitação é expressão de gratidão e esta surge num momento posterior, depois que o indivíduo já encontrou aquilo ou aquele a quem ele buscava. Mas – poderíamos nos perguntar – o que faz o indivíduo buscar o modelo? Não é difícil deduzirmos que o que está por trás dessa busca é o sofrimento, o sentir-se em

¹¹⁵ Por outro lado, atrevo-me a dizer que, a despeito deste comentário de Kierkegaard, parece, sim, que ele relaciona o servir a Deus com o mais profundo contentamento e prazer que alguém pode experimentar. Claro está, não se trata de um prazer sensual ou mundano, mas de outra ordem, espiritual, mais elevado. E se é possível que haja satisfação na abnegação e em se sacrificar pelo próximo, isso se deve justamente ao caráter dialético do cristianismo. A lógica não deve ser: “Você é um sofredor, logo Deus te ama”, e sim: “Deus te ama, logo você é um sofredor”. A primeira situação indica o movimento específico do amor-próprio em busca de algum alívio para si mesmo, o que eventualmente o leva até Deus, o qual convida a todos a repousar nele; a segunda situação expressa a exigência da imitação, ou melhor, a imitação como consequência da gratidão pela salvação do eu que, de agora em diante, encontra o seu prazer e a sua felicidade no sacrifício (cf. Pap. X4 A 593).

¹¹⁶ Cf. Pap. X3 A 454 n.d., 1850. Neste segundo caso, eu ousaria dizer que a pessoa é uma espécie de “cristão anônimo”, agindo em conformidade com um modelo que ele próprio desconhece ou assumidamente despreza; mas ao agir segundo aquele modelo, ele se põe numa situação de extraordinariedade tal que o leva ao encontro do incondicionado (o próprio Modelo) e, deste, à questão de acreditar ou não nele. O conceito de “cristão anônimo” foi introduzido pelo teólogo Karl Rahner (1904-1984) e alega basicamente que toda experiência humana da transcendência só é possível devido à mediação ontológica de Cristo, mesmo que por algum motivo não se reconheça ou se ignore isso, daí o “anonimato” ao qual o teólogo se refere (cf. FLETCHER, 2005, pp.240 et seq.).

¹¹⁷ Pap. X4 A 459.

perigo ou na eminência do perigo, a ameaça à integridade do eu (física e psíquica), a carência por ajuda e suporte, em uma palavra, o amor-próprio.

Ironicamente, o imitador se caracteriza justamente pelo sofrimento, pelo perigo, pelo martírio que sofre. Como pode, então, que ele, querendo escapar dessas coisas, acabe finalmente por ir ao encontro delas? Não terá sido enganado? Não terá o direito de reclamar com o modelo e, quem sabe, virar-lhe as costas, acusando-o de fazer falsas promessas? Absolutamente. Apesar de exteriormente parecidos, existe uma diferença qualitativa infinita entre aqueles dois estados existenciais. No primeiro momento, em que o indivíduo estava perdido e buscava ajuda, o seu sofrimento era involuntário e o seu amor-próprio, o seu instinto de preservação, falava mais alto. No segundo momento, em que o indivíduo se encontrou e foi encontrado, ele se sacrifica voluntária e altruisticamente. No primeiro momento ele se desespera porque carece de um ideal; o seu sofrimento é, na verdade, negativo. No segundo momento, ele encontra esperança no ideal e luta por ele; pode-se dizer que se trata de um sofrimento positivo, oriundo não de uma falta, mas do esforço de atualização da idealidade.

Utilizando uma terminologia mais afim ao cristianismo, poderíamos afirmar o seguinte acerca desta aparente contradição de se buscar ajuda e, não obstante, voltar ainda mais – infinitamente mais – sobrecarregado: o que leva o indivíduo a buscar ajuda em Cristo é o pecado ou a consciência de ser um pecador; o pecado é essencialmente amor-próprio; Cristo, ao se mostrar como a alternativa ao pecado, tem de forçosamente fazer com que o indivíduo lute contra si mesmo; essa luta do indivíduo contra si mesmo, contra o seu próprio egoísmo é o que, por um lado, vai lhe trazer ainda mais sofrimentos, mas que, por outro, também lhe trará o alívio pelo qual tanto anseia. A consciência do pecado e, em seguida, o arrependimento (metanoia) são os meios pelos quais se chega à salvação ou, para falar de um modo mais pessoal, ao amor, à transformação de si pelo amor, à transformação do egoísmo em verdadeiro amor e, por fim, ao desejo de agir conforme a esse amor, deixando para trás o antigo eu – isto é, esquecendo-se de tudo, com exceção de uma coisa, porque só é possível se lembrar desta única coisa: que se é conhecido, amado e recordado. O pecado ou a consciência do pecado é a única porta de entrada ao cristianismo, e a consciência do pecado é o próprio desespero. Sem esta consciência o cristianismo é uma fábula: o cristianismo só faz sentido para aquele que se desespera com a própria consciência do pecado.

“Mas se o crístico é algo tão terrível e pavoroso, como em todo o mundo poderá ocorrer a um homem aceitar o cristianismo?”. É muito simples, e muito luterano, se não te importa acrescentar isso: somente a consciência do pecado pode te empurrar – se me é permitido empregar este termo (de outra parte a força é a graça) – para este terror. E no mesmo momento o crístico se transforma e é suavidade, graça, amor, misericórdia.¹¹⁸

O pecado, o desejo de autossatisfação gerado pelo amor-próprio, afasta o homem de si mesmo, lançando-o à procura de externalidades e contingências, assim como engajando-o em tarefas inúteis. Mas a consciência de se estar no pecado e a vontade de, a partir daí, dar meia volta e percorrer o caminho contrário em direção a si mesmo (o que chamamos de arrependimento), são já o apelo do amor dirigido ao coração dos homens. Longe de si mesmo, o homem está no pecado e a isso se chama também (e, de certa maneira paradoxalmente) egoísmo: cheio de si, amando-se a si mais do que tudo e mais do que todos os outros, o homem perde-se a si mesmo no seu valor eterno. Perdido, procurará um caminho de volta para si e não o encontrará até que se esvazie de si mesmo. Quando conseguir fazê-lo e, finalmente, tomar o caminho de volta; quando, portanto, estiver indescritivelmente próximo de si mesmo – talvez mais próximo do que jamais esteve –, descobrirá o amor e entenderá que, apesar dos caminhos desviantes, ele sempre o atraiu na sua direção – e quanto mais atraído, menos egoísta; e quanto menos egoísta, mais perto de si; e quanto mais perto de si, mais perto dos outros. Escreve Kierkegaard: “Mas por muitos que sejam os meios que Ele [Cristo ou o amor] emprega, sem embargo, todos os caminhos se concentram num só ponto: a consciência do pecado, atravessando-a está ‘o caminho’ a partir do qual Ele atrai a um homem, o arrependido, para si”.¹¹⁹

Junto com a fé no amor e a gratidão por ter sido ajudado, o imitador também deve cultivar a voluntariedade, a seriedade e, na medida do possível, a semelhança com o modelo, pois sem semelhança, obviamente, não pode haver imitação – e não nos esqueçamos de que a imitação é uma exigência propriamente amorosa: o amado exige, por amor, que o amante se torne parecido com ele. Por amor, e não por vaidade. Ao se tornar parecido com o amado, o amante se aperfeiçoa moralmente e participa de algo infinitamente elevado. Mas, por amor, o amado também faz o caminho inverso e se rebaixa infinitamente a fim de se tornar

¹¹⁸ EC, p.88.

¹¹⁹ EC, p.163.

parecido com o seu amante – para que este, então, possa segui-lo em direção ao mais alto, caso assim o deseje. “Ele [o amado] tampouco descansa na altura, mas trabalha, ocupado e preocupado em atrair a todos para si. Maravilhoso!”¹²⁰ exclama Kierkegaard. E esse maravilhamento é tanto mais intenso e imbuído de gratidão quando o indivíduo ajudado (o amante-imitador) se dá conta de

[...] que Ele [Cristo] era o amor, que veio ao mundo por amor, que assumiu a figura de um servo insignificante, que viveu somente para uma coisa: para amar e ajudar os homens, especialmente aqueles que estavam enfermos e atribulados, que sofriam e eram desgraçados.¹²¹

Mas a desgraça se manifesta de muitas maneiras e talvez a maior delas seja precisamente não saber ou conseguir reconhecer a própria desgraça. Kierkegaard gostaria que os membros da cristandade ao menos admitissem a sua fraqueza, indisposição ou incapacidade de cumprir a exigência cristã (a imitação), ao invés de tentarem covarde e fraudulentamente se esquivar e reduzir tal demanda. A imitação deve ser reintroduzida na cristandade e a sua exigência reforçada. Kierkegaard gostaria que aquelas pessoas tivessem ao menos a decência de reconhecerem que não são cristãos – reconhecimento este que poderia, finalmente, deixar o caminho livre para que pudessem vir a se tornar verdadeiros cristãos. “Mas a coisa contra a qual eu me opus acima de tudo foi e é – sublinha Kierkegaard – a fraude repugnante de pretender que o que temos agora é cristianismo”.¹²² Da mesma forma como exigiu que a cristandade admitisse que está aquém do cristianismo, ele teve a coerência de ser o primeiro a reconhecer que ele próprio não estava de acordo com o ideal:

Pois em relação a ser cristão o que digo, estou convencido no mais fundo do meu coração; mas não me atrevo a afirmar de mim mesmo que seja um cristão perfeito, de sorte que pudesse crer que a cada momento eu o tinha imediatamente presente ou que assumia todas as consequências do que aqui se disse. Mas o que foi dito é para mim, e opino que pudesse sê-lo também para a cristandade, como um sinal marítimo mediante o qual se descubra em qual direção a cristandade navega, se mais e mais profundamente mar adentro do cristianismo, ou se vai se afastando mais e mais do cristianismo.¹²³

¹²⁰ EC, p.162.

¹²¹ EC, p.182.

¹²² Pap. X4 A 639 n.d., 1852.

¹²³ EC, p.250.

Numa época de frouxidão do ideal cristão, Kierkegaard se viu obrigado a enfatizar todo o seu rigor. Mas não é verdade que se deva entender daí que todo cristão necessita ser uma espécie de eremita dedicado exclusivamente à vida monástica ou, ainda, um tipo excessivamente severo e completamente impassível. Pelo contrário: o páthos e a relação com os outros membros da comunidade são, como vimos, indispensáveis ao imitador. N’*As Obras do Amor*, por exemplo, Kierkegaard diz claramente que o homem não está privado de gozar os seus amores preferenciais só porque é cristão – deve ter apenas o cuidado de, enquanto cristão, não deixar de se relacionar prioritariamente com Deus.¹²⁴ Mas até quando ele falha em se relacionar adequadamente com o Modelo e com o próximo, ainda assim pode contar com a compreensão da graça, que nos sabe a todos imperfeitos. A graça auxilia no cumprimento da exigência e consola aqueles que não conseguem cumpri-la. A imitação é uma tarefa que se segue da graça, isto é, de Cristo, do Amor, da gratidão. A graça ajuda o discípulo na sua tarefa de imitar o modelo, consolando-o e dando-lhe força nos momentos de fraqueza para suportar os sofrimentos. Em poucas e decisivas palavras, a imitação é, de acordo com o próprio Kierkegaard, “um feliz fruto da gratidão”.¹²⁵

Em suma, poderíamos resumir em três grandes tópicos os objetivos da imitação. Segundo Kierkegaard, a imitação é importante para:¹²⁶

1) Tornar o homem consciente da sua dependência da graça: “Mas onde tudo é graça, não há mérito possível; é impossível transformar mérito em graça. Mas, como eu disse, é vil e mesquinho que alguém queira fazer uso disso para evitar o esforço”.¹²⁷ Ao enfatizar a imitação, o nosso filósofo queria, dialeticamente, chamar a atenção para a graça – não como mera indulgência, mas como aquilo que suporta a correta expressão de gratidão e de se estar em relação com Deus, isto é, como aquilo que suporta a imitação. Diz Kierkegaard: “Eu

¹²⁴ Cf. p.ex. o já citado OA, p.136: “Mas não se pode mundanamente e de maneira meramente humana subtrair nenhum amor [*Kjerlighed*] e nenhuma expressão de amor à relação com Deus. O amor é uma paixão do sentimento, mas neste sentimento o homem, contudo, em primeiro lugar, antes mesmo de se relacionar com o objeto do amor, deve relacionar-se com Deus, e com isso aprender a exigência, de que o amor seja o pleno cumprimento da lei”.

¹²⁵ Pap. X3 A 767.

¹²⁶ Cf. Pap. X4 A 369.

¹²⁷ Pap. X4 A 491.

quero aplicar a exigência cristã, a imitação, em toda sua infinitude, a fim de pôr a ênfase na direção da graça”.¹²⁸ Desenvolverei este tema mais adiante.

2) Evitar que o cristianismo se transformasse – por causa da falta de ação e do excesso de admiração – em simples mitologia ou mesmo poesia. O ideal cristão não é uma narrativa fabulosa nem muito menos uma ideia abstrata ou especulação apática, embora a cristandade insista em tratá-lo dessas maneiras. De acordo com Kierkegaard, “[a] ‘imitação’ põe ‘o indivíduo singular’, cada um, em relação com o ideal”.¹²⁹ A imitação é, portanto, a exigência do ideal.

3) Preservar uma postura ética dentro da cristandade, funcionando assim como um corretivo para os seus desmandos. A essa altura já sabemos perfeitamente bem que o ideal é o mesmo que modelo e que este, no cristianismo, se identifica com o Deus-homem. Mas o que faz com que o indivíduo se relacione com o modelo? O amor – inicialmente, o amor-próprio. E o que é exatamente imitar o modelo? É agir conforme a sua natureza. Qual é a natureza do modelo? O amor desinteressado, o amor ao próximo. Seguir o modelo ou imitá-lo é, desse modo, amar ao próximo. Quem é o próximo? O feio, o desvalido, o imoral, todos e qualquer um.¹³⁰ “A ‘imitação’ tende em direção à semelhança”, resume Kierkegaard.¹³¹

¹²⁸ Pap. X5 A 88. Paulo, no entanto, até mesmo ele, um apóstolo, teria desviado (segundo Kierkegaard) a atenção para longe do modelo ao enfatizar unicamente a ressurreição e a graça – embora o tenha feito, ironicamente, por meio da imitação (cf. Pap. XII A 391).

¹²⁹ Pap. X4 A 354.

¹³⁰ Cf. p.ex. OA, p.89: “[...] pois o próximo é todos os homens, incondicionalmente todo e qualquer homem”.

¹³¹ Pap. X4 A 499. Na sua *Dissertação sobre as paixões*, Hume escreve: “A compaixão aparece frequentemente onde não há nenhuma estima ou amizade anterior, e a compaixão é um mal-estar diante dos sofrimentos do outro. Ela parece nascer da concepção profunda e intensa de seus sofrimentos, e nossa imaginação procede por graus, desde a ideia mais vívida até o sentimento real da miséria do outro” (HUME, 2011, p.390). *Mutatis mutandis*, o que o filósofo escocês chama aqui de compaixão é o que Kierkegaard chamaria de amor ao próximo: “Aí [na igualdade da eternidade, que é condição de possibilidade do amor ao próximo] poderias muito bem ver o mendigo, talvez sofrendo mais do que ele mesmo, aflito por ele, e contudo deverias ver nele a glória interior, a igualdade da glória, que seu traje humilde encobre. Sim, aí verias o próximo, em toda parte que olhasses” (OA, p.111). Para Kierkegaard o amor ao próximo (ou amor desinteressado) não exclui o amor erótico nem a amizade, mas antes deve servir-lhes de suporte. Percorrendo caminhos diferentes mas chegando a resultados parecidos, Hume dirá que, pela associação de sentimentos, a compaixão leva ao sentimento contíguo ou semelhante de afeição ou amizade, embora a princípio o objeto da compaixão nos possa ser totalmente desprezível (um mendigo sujo, fedorento e maltrapilho, p.ex.) e, a rigor, não seja necessária nenhuma relação prévia de amizade com ele – a inveja, por sua vez, leva ao sentimento contíguo ou semelhante do desprezo e do ódio. Vale a pena citar o próprio Hume: “A compaixão raramente ou nunca é sentida sem alguma mistura de ternura ou de amizade, e a inveja é naturalmente acompanhada pela raiva ou pelo rancor. Desejar a felicidade do outro, seja pelo motivo que for, é um bom preparativo para a afeição, e comprazer-se com a miséria do outro quase que inevitavelmente engendra aversão por ele” (HUME, 2011, p.390).

5.4. Considerações finais sobre os conceitos de admiração e imitação

Recapitulando, o líder de um grupo assume tal posição de liderança seja em virtude da sua força, da sua coragem, do seu engenho ou da sua excelência moral: o importante é que possua alguma qualidade que se destaque e que seja útil à sobrevivência e coesão do grupo. Este indivíduo superior conquista então a admiração das pessoas à sua volta, pois estas reconhecem nele as qualidades que elas próprias gostariam de possuir. A admiração tem um efeito de hipnose sobre os membros do grupo ou, se se preferir, de uma sugestão. Eles se tornam, desse modo, emocionalmente ligados àquele que agora é o seu líder e, a partir dessa ligação, tomam-no como um modelo ou ideal para o seu ego. Consequentemente, todas as pessoas que fizerem parte de tal grupo possuirão um único modelo e o mesmo ideal. É justamente esta referência a um mesmo ideal que permite que os indivíduos se identifiquem uns com os outros e que, a despeito de todas as demais particularidades, formem um grupo.

Mas a relação com o modelo não se limita à admiração. Como acabamos de ver, Kierkegaard faz uma distinção entre admirar algo e imitar algo. Da mesma forma como traçamos um parentesco conceitual entre identificação e imitação, podemos agora fazer o mesmo entre fascinação e admiração. Embora relacionados a campos específicos – psicanálise e teologia, respectivamente –, ambos os conceitos são usados para descrever uma relação negativa ou imprópria entre o amante e o objeto amado. Para Freud, estar fascinado por um objeto representa, em última instância, a heteronomia das funções psíquicas. Já para Kierkegaard, restringir-se à admiração quando se está frente a frente com o modelo (*Forbillede*) é uma atitude moralmente condenável. Na admiração o amante se esquece de si mesmo e, contemplando o objeto amado, é como que absorvido por ele. Por outro lado, quando o amante reconhece que a sua admiração é indevida, isto é, que a relação com o objeto amado exige mais do que admirá-lo (mas sim imitá-lo), então ele, o amante, se torna cada vez mais atento com respeito a si mesmo, cada vez mais consciente de si próprio e da sua própria condição. Isto significa que o amante agora tem claro para si que o objeto da sua admiração é também, e sobretudo, o modelo com o qual terá de conformar a sua vida. Eis em quê a

imitação difere da admiração: não é o sujeito que se funde com o objeto (isso seria admirá-lo), mas o objeto que é introjetado pelo sujeito. Segundo Kierkegaard,

[...] o admirador (naturalmente se fala do caso em que autenticamente se seja o admirador) se mantém fora pessoalmente, se esquece de si mesmo, se esquece que lhe foi negado o que admira no outro; e isto é cabalmente o belo, que se esqueça de tal maneira de si mesmo para admirar. No outro caso (quando admirar é inautêntico) venho imediatamente a pensar em mim mesmo, única e exclusivamente em mim mesmo. Quando eu me atento a esse outro, esse desinteressado e animoso, digo de repente a mim mesmo: és como ele?; pensando em mim mesmo o esqueço completamente. [...] No primeiro caso desapareço cada vez mais, perdendo-me no admirado, o qual se torna cada vez maior – o admirado me devora; no segundo caso, o outro desaparece cada vez mais à medida que vai se fundindo em mim ou à medida que eu, tomando-o como se faz com um remédio, *devoro-o* – mas, por favor, note: isto porque ele realmente é uma “exigência”, cuja representação é produzida a partir de mim, e eu sou aquele que se torna cada vez maior, vindo a assemelhar-me cada vez mais a ele.¹³²

Freud distingue entre introjetar o objeto amado e substituir o ideal do ego por ele. No primeiro caso o modelo (o objeto amado) é assimilado pelo seu seguidor, havendo uma identificação entre ambos; no outro, mantém-se sempre uma distância entre este e aquele. A comunidade (*Menighed*) possui o padrão ético mais elevado justamente porque o modelo exige ser imitado, o que significa

¹³² EC, p.238/PC, p.242-243/SKS 12, 235-236. Meu grifo. É interessante notar a expressão que Kierkegaard usa aqui para se referir à introjeção ou incorporação do objeto pelo sujeito: *sluger ham*, que significa literalmente devorar (ou, mais precisamente, *devorá-lo*).* Mas há outros significados possíveis. Os Hong, p.ex., traduzem “engolir” (*swallow him*). Em todo caso, o verbo *at sluge* denota principalmente a ação de consumir algo, absorver, engolir, tragar, devorar, em suma, introduzir uma substância dentro de si por via basicamente oral.** Coincidentemente, na psicanálise o termo *incorporação* (*Einverleibung*) está associado à fase oral da formação psíquica do sujeito e, de acordo com Laplanche e Pontalis, “[c]onstitui o protótipo corporal da introjeção e da identificação” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Incorporação*, p.310). Em último lugar e a título de curiosidade, vale citar uma passagem de Freud que é, de um ponto de vista conceitual, incrivelmente parecida com a citação de Kierkegaard que originou esta nota. É a seguinte: “A diferença entre a identificação [que eu correlaciono com o conceito de imitação kierkegaardiano] e o enamoramento em seus desenvolvimentos mais elevados, conhecidos sob os nomes de fascinação e servidão amorosa [que eu ponho sob a rubrica da admiração], torna-se fácil de descrever. No primeiro caso, o Eu é enriquecido com as qualidades do objeto, ‘introjeta-o’ em si mesmo [...]; no segundo, é empobrecido, dando-se todo ao objeto e substituindo por ele seu mais importante componente” (FREUD, s.d., p.64).

* Confrontar com FREUD, s.d., p.63 (já transcrito algumas páginas atrás): “[...] o Eu torna-se cada vez menos exigente e mais modesto, e em compensação, o objeto aparece cada vez mais magnífico e precioso, até se apoderar de todo o amor que o Eu sentia por si mesmo, processo que leva, naturalmente, ao sacrifício voluntário e completo do Eu. Pode se dizer que o objeto *devorou* [*hat aufgezehrt*] o Eu”. (Meu grifo.)

** Como no caso emblemático da eucaristia, em que o corpo e o sangue de Cristo são devorados pelo fiel, isto é, incorporados, de modo que se estabeleça a perfeita comunhão entre o modelo e o seu seguidor. “Na verdade, estão bem presentes na incorporação três significações: obter um prazer fazendo penetrar um objeto em si; destruir esse objeto; assimilar as qualidades desse objeto conservando-o dentro de si. É este último aspecto que faz da incorporação a matriz da introjeção e da identificação” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1970, verbete *Incorporação*, p.310).

que ele pode e deve ser assimilado. O caráter eticamente superior da comunidade pode ainda ser descrito em termos da sua autonomia: na comunidade prevalece uma relação moralmente autônoma entre os indivíduos na medida em que todos são encorajados a se tornarem tão responsáveis quanto o seu próprio modelo; aliás, não somente encorajados: exige-se isso deles – e essa exigência, devido ao processo de identificação com o modelo, é interiorizada pelo indivíduo, tornando-se um imperativo propriamente seu. Por outro lado, naquelas formações grupais em que uma identificação positiva com o modelo é interdita, restando apenas a possibilidade de uma relação admirativa para com ele, vemos sobressair-se a heteronomia: à frente do grupo se encontra um modelo intocável que dita normas inteiramente exteriores ao indivíduo que as obedece e que, portanto, é incapaz de se reconhecer nelas e de querê-las como se fossem suas.

A respeito dessa diferença qualitativa radical entre grupos cujo modelo se presta à imitação e grupos que, ao contrário, desestimulam ou impedem qualquer esforço nesse sentido, Freud compara duas poderosas formações grupais: o exército e a igreja cristã.¹³³ Explica que o soldado certamente deve ter o seu superior como um ideal ou modelo, mas que se tornaria ridículo caso tentasse se assemelhar a ele.¹³⁴ Por outro lado, a igreja cristã possui uma característica bastante peculiar que, teoricamente, a colocaria num patamar mais elevado de moralidade: aqui o membro do grupo não é mais um subalterno a quem só cumpre obedecer, mas jamais aspirar ao ideal; pelo contrário, o cristão é aquele que, mais do que qualquer outro, deve fazer justiça ao conceito de *Imago Dei* e, portanto, de quem se espera a máxima semelhança com relação ao seu ideal. Tudo o que o pensador vienense afirma neste ponto acerca do exército serve perfeitamente para descrever a relação da cristandade (*Christenhed*) com o seu modelo (*Forbillede*),

¹³³ Cf. FREUD, s.d., pp.93-94.

¹³⁴ Cf. FREUD, s.d., p.93: “É assim que na primeira parte do Wallenstein de Schiller o soldado de caçadores zomba do sargento de cavalaria, dizendo-lhe: ‘Wie er räuspert und wie er spuckt, [Como ele tosse e como ele cospe,] / Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt! [Aí, sim, conseguistes imitá-lo com felicidade!’”. Albrecht von Wallenstein (1583-1634) foi um célebre general no período da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Lutou ao lado da Santa Liga católica e sob os auspícios do imperador do Sacro Império Romano-Germânico, Fernando II (1578-1637). Contudo, este último se sentiu ameaçado pela força, influência e autonomia cada vez maiores de Wallenstein, vindo a destituí-lo do seu posto e a conspirar a sua morte. Morreu nas mãos de mercenários fiéis ao imperador. Friedrich Schiller (1759-1805), que além de filósofo era poeta e dramaturgo, dedicou uma trilogia ao tema, composta pelas peças: *Wallensteins Lager* (*O acampamento de Wallenstein*), *Die Piccolomini* (*O Piccolomini*), *Wallensteins Tod* (*A morte de Wallenstein*).

ao passo que (quase) tudo o que ele afirma da igreja está em perfeita harmonia com o verdadeiro espírito da comunidade (*Menighed*). Escreve Freud:

Cada cristão ama Cristo como seu ideal e se acha ligado por identificação aos demais cristãos. Mas a Igreja exige mais dele. Deve identificar-se com Cristo e amar os outros cristãos como Cristo os amou. A Igreja exige, portanto, que a disposição libidinosa criada pela formação coletiva seja completada em dois sentidos. A identificação deve unir-se à eleição de objeto e o amor à identificação. Este duplo complemento ultrapassa evidentemente a constituição da massa. É possível ser bom cristão, sem ter tido jamais a ideia de se colocar em lugar de Cristo e estender, como ele, seu amor a todos os seres humanos. O homem, criatura débil, não pode pretender elevar-se à grandeza de alma e à capacidade de amor de Cristo. Mas este desenvolvimento da distribuição da libido na massa é provavelmente o fator em que o cristianismo baseia sua pretensão de ter atingido uma moral superior.¹³⁵

Naturalmente Kierkegaard discordaria de Freud sobre o que é ser um bom cristão. Na verdade o discurso de que o homem é demasiadamente fraco para ousar imitar a natureza excepcional de Cristo e que é mostra de prudência e modéstia evitar tal ousadia não passa de um sofisma típico da cristandade. Por outro lado, Kierkegaard certamente concordaria que o homem é fraco, que o seu desprendimento é limitado e que a sua disposição para fazer o bem costuma desaparecer facilmente ao menor sinal de contratempo; mas ainda assim nada disso o isenta de ter que se esforçar – e é justamente por tudo aquilo que o esforço é mesmo necessário – para se assemelhar ao seu Modelo, isto é, para conformar o seu ego àquela figura reconhecida e eleita como o seu ideal. Uma mudança no ideal do ego implica igualmente uma mudança de mesma natureza no próprio ego. Mas, no que toca ao cristianismo, o Modelo apenas reforça os aspectos positivos do ego ou o substitui totalmente? Ou, ainda, seria o caso de se dizer que o Modelo, devido à sua superioridade moral e à posição que ocupa como ideal do ego, faz com que as virtudes do sujeito sejam incrementadas, auxiliando-o a desenvolvê-las – ao passo que, inversamente, um modelo negativo (ou que se mantém apenas como objeto de admiração) captura mesquinamente para si todas as qualidades do amante em lugar de, liberalmente, ajudá-lo a fortalecê-las?

A diferença entre um modelo ordinário (o líder freudiano em sentido lato) e o Modelo (Cristo) é que este, mesmo quando vem a substituir inteiramente o ideal do ego (fazendo do seu admirador, digamos, uma nova criatura), não torna o seu

¹³⁵ FREUD, s.d., pp.93-94.

amante cativo num sentido subalterno, orgulhosa e vaidosamente exigindo para si toda a sua atenção, mas ao contrário o torna verdadeiramente livre – e não existe maior expressão de liberdade do que o amor e a gratidão.¹³⁶ E é justamente por amor e por gratidão que o amante resolve seguir o amado, tomando-o como ideal do ego e tornando-se com isso presente a si mesmo, isto é, saindo do estado de desespero no qual se encontrava (em que não era si mesmo) para finalmente reconciliar-se consigo. Já o outro modelo (o líder freudiano, o que se restringe a simular amor, a hipnotizar, e em relação ao qual os membros se limitam a admirar) aliena ou mantém o amante alienado de si mesmo, em estado portanto de desespero. Por outro lado, o Modelo, além de ajudar o amante a se tornar presente a si próprio, faz com que o seu ego se torne não somente mais intenso e profundo mediante a autorreflexão, mas também, por assim dizer, dilatado, tornando-o menos egoísta e, por um acréscimo das qualidades que constituem o seu caráter, mais sensível às necessidades do seu próximo e mais disposto, portanto, a ajudá-lo.

Embora Kierkegaard oponha frequentemente a admiração à imitação, atribuindo um caráter inferior à primeira, não é verdade que daí se siga que ela seja um conceito intrinsecamente negativo. Há ocasiões em que a relação entre um sujeito e um objeto pode legitimamente, e sem prejuízo para nenhuma das partes, estar baseada unicamente na admiração (como é o caso das relações de ordem estética e intelectual). O problema surge quando se trata de relações ético-religiosas. “eticamente, – diz Kierkegaard – a admiração deve imediatamente ser convertida em ação no sentido da imitação”.¹³⁷ Particularmente no caso do cristianismo, a admiração puramente contemplativa é encarada como indolência e irresponsabilidade, devendo ceder lugar à atitude imitativa. Kierkegaard é tão explícito quanto incisivo no que toca ao papel da imitação no cristianismo: “Cristo demanda imitação”.¹³⁸ Nem mais nem menos. Com respeito ao Modelo, a admiração restritamente intelectual ou artística não só é desnecessária como também uma heresia.

¹³⁶ Enquanto a admiração fica presa no sensual, no espontâneo, no amor natural, a imitação se desenvolve em obrigação, dever e só ela pode, propriamente, ser chamada de amor (no sentido mais elevado do termo). Na imitação, o páthos é constrangido pelo livre-arbítrio (pela vontade) e pela reflexão (pelo dialético).

¹³⁷ Pap. X4 A 148 n.d., 1851/SKS 24, 176/NB 23: 144.

¹³⁸ Pap. XI2 A 358 n.d., 1854/SKS 27, 629.

De resto, cabe ainda salientar que a relação de fascínio ou de admiração não ocorre somente entre dois indivíduos singulares, em que de um lado temos o amante e do outro a figura única e insubstituível do amado. Pode acontecer de a fascinação emanar de outra fonte e, conseqüentemente, de o indivíduo se sentir atraído não por uma pessoa específica, mas por uma ideia impessoal que evoque poder ou grandeza. Por exemplo, Kierkegaard reconhece que uma multidão também pode, de fato, exercer um fascínio sobre o indivíduo.¹³⁹ Contudo essa fascinação jamais poderá ser confundida com aquele tipo de admiração que, devidamente orientada, estimula positivamente o indivíduo à ação responsável. Todas as vezes que a multidão ou o grupo assumir o papel do objeto amado (tomando assim o lugar do líder) a relação será, desde um ponto de vista ético-religioso, um erro; no que concerne às relações éticas e religiosas, a admiração será apropriada apenas na medida em que resultar em imitação e que for travada entre indivíduos, nunca entre um indivíduo e uma coletividade.

A forma mais elevada de admiração (aquela que é expressa pela imitação) consiste no reconhecimento de que o indivíduo admirado é essencialmente igual àquele que o admira. A exigência de imitação perde a sua validade quando as condições ou características do modelo superam significativamente as do imitador, isto é, quando o primeiro detém certas prerrogativas que estão, a princípio, vetadas ao segundo. No que toca ao cristianismo, Kierkegaard diz que “[...] seria absolutamente impossível para qualquer homem se desentender com ‘a exigência’ mediante a desculpa ou fuga pelo motivo de que ‘o modelo’ [Cristo] estivesse de posse das vantagens terrenas e mundanas que ele não tinha”.¹⁴⁰ Neste caso, se houvesse tal discrepância, a alternativa que restaria àquele que se encontra numa posição inferior seria não propriamente a de se tornar um imitador, mas sim um admirador e, por conseguinte, de admirar à distância, resignado com

¹³⁹ Hume também aborda este tema ao analisar de que maneira propriedades extensas e numéricas causam admiração. Ele diz que “é evidente que qualquer objeto volumoso, tal como o oceano, uma planície extensa, uma vasta cadeia de montanhas, uma ampla floresta: ou qualquer coleção muito numerosa de objetos, tal como um exército, uma frota, uma multidão, excita na mente uma emoção patente; e que a admiração que surge do aparecimento de tais objetos é um dos mais vívidos prazeres que a natureza humana é capaz de desfrutar” (HUME, 2014, Livro II, Parte II, Seção VIII).

¹⁴⁰ EC, p.236/PC, p.240/SKS 12, 234.

o fato de lhe faltarem os meios necessários para se tornar parecido com o objeto amado.¹⁴¹

O objeto, a fim de ser imitado, deve ser reconhecido como fundamentalmente igual àquele que o admira, embora, por outro lado, o amante também o encare como um ser especial e, de certo modo, superior. Contudo a superioridade do objeto amado com relação ao amante não deve instituir uma barreira entre eles nem dar a impressão de que o objeto amado é inalcançável. Se isto ocorrer, então o amor só poderá se manifestar como admiração, jamais como imitação. Apesar de ser capaz de reconhecer o objeto admirado como fundamentalmente igual a si mesmo, o admirador (o amante) se sente ao mesmo tempo numa condição inferior, pois sendo igual àquele que admira não foi capaz de, contudo, realizar o que aquele realizou. Porém, se em lugar de se deixar abater, ele tomar o seu modo de vida como um exemplo a ser seguido, condicionando-se dessa maneira a imitá-lo, então a sua admiração será de um tipo mais nobre. Toda imitação que for gerada a partir dessa admiração mais elevada assumirá um caráter ético ou ético-religioso.

Autênticos imitadores são movidos por uma admiração verdadeiramente apaixonada. Eles assumem para si a responsabilidade de empreender uma tarefa de natureza ético-religiosa e de participar efetivamente de uma ação em lugar de simples e comodamente se comportarem como meros espectadores – o que pressuporia ou implicaria certa distância, se não indiferença, em relação àquilo ou àquele que se diz admirar. Imitar demanda ação, reduplicar na vida aquilo que se admira, e não contemplação desinteressada ou reflexão ensimesmada, as quais, em última instância, não passam de subterfúgios para não se fazer aquilo que se deve fazer. A crítica de Kierkegaard à falta de comprometimento e à tagarelice autocomplacente é de uma atualidade alarmante:

¹⁴¹ Cf., p.ex., FREUD, s.d., pp.93-94. Deus, porém, ao revelar-se a si mesmo como um homem e, especialmente, como um homem simples como qualquer outro, tornou possível a sua imitação por todos e por cada um. Ao revelar-se na humilhação, fez com que os homens reconhecessem a verdadeira natureza deles em face da eternidade: a de serem absolutamente pequenos – por mais poderosos que possam, num outro sentido e mundanamente falando, ser. A rigor e entendido ainda mundanamente, Cristo, o humilhado, não possuía qualquer insígnia temporalmente constituída que o distinguisse e o pusesse acima dos outros homens – não era imperador, nem rei, nem ao menos chefe do templo –, não tinha, portanto, quaisquer motivos para despertar a admiração dos seus pares. Pelo contrário, o humilhado, o perseguido pelas autoridades e condenado pelo seu próprio povo, não fazia outra coisa do que andar na companhia de rudes pescadores e de toda a sorte de enjeitados – publicanos, adúlteras, leprosos, pecadores. O que se haveria, então, de se admirar nele? Veremos a resposta mais adiante.

Mas o que as pessoas aos pares numa conversação, o que os indivíduos enquanto leitores ou participantes de uma assembleia geral entendem brilhantemente na forma da reflexão e da observação, eles seriam totalmente incapazes de entender na forma da ação.¹⁴²

Além disso, podemos dizer que aqueles que se limitam a admirar o seu modelo ao invés de segui-lo são duplamente covardes, pois não admitem que a sua indisposição para se assemelhar ao modelo se deve a uma apatia moral, mas antes a encaram como se se tratasse de uma qualidade, enganando dessa forma a si mesmos: “Nem uma única palavra seria ouvida sobre falta de firmeza, covardia – não, eles se pavoneariam com a brilhante ilusão de astúcia e, assim, dificultariam ainda mais a sua cura”.¹⁴³ Entretanto, mesmo aqueles que estão doentamente imersos na reflexão gostariam de, ainda que obscuramente e não sem algum receio, voltar a uma experiência original, à paixão que esta experiência envolvia e, com ela, à sua própria interioridade. Esta experiência passional envolve, sim, a admiração, mas só se torna plena na imitação, quando o amante finalmente reage e resolve sair da passividade na qual se encontra para, então, se lançar nos braços do amado. Porém o amado não é egoísta e quanto mais é amado, mais devolve o amante a si mesmo. O amante se fortalece nesta relação – não é alienado de si, mas se encontra a si mesmo nesta relação. E é então que toda a sua visão de vida sofre um verdadeiro abalo. Olha para dentro de si, olha ao redor de si, e, mais do que entender o que ele é e o que deve ser feito, *decide* que não tem mais um minuto sequer a perder: passou tempo demais deliberando, tempo demais calculando as possibilidades, tempo demais postergando, tempo demais admirando – e agora deve agir, simplesmente agir, sem mais delongas.

Eis o que torna o imitador não só diferente, mas moralmente superior ao admirador:

A diferença entre um admirador e um imitador é que o imitador é eticamente o que o admirador é esteticamente. Um admirador é ele mesmo um ser diferente daquele que é admirado; um imitador é ele mesmo o admirado. E essa é a única admiração verdadeira. – A verdade da admiração depende ou corresponde ao poder que ela exerce sobre aquele que admira. Seu poder máximo é ser ou se assemelhar ao admirado. Por outro lado, não é verdade que uma pessoa realmente admire aquilo que não tem influência ou poder sobre ela para transformá-la à semelhança do

¹⁴² TA, p.74/SKS 8, 71.

¹⁴³ TA, p.73/ SKS 8, 71.

admirado. Tal admiração é uma falsificação. Quando muito ela pode entender o admirado, tudo bem, ou o que é aquilo que ela admira, mas não entende a si mesma ou não entende a si mesma na admiração. Se ela entendesse isso, entenderia então que sua própria falta de mudança é como uma sátira da sua admiração e a todo o momento faz dela uma mentira.¹⁴⁴

Com esta distinção entre admiração e imitação concluímos um percurso que se iniciou com a investigação sobre o páthos e a sua importância para o princípio de associação. Vimos que um grupo é uma reunião de pessoas ligadas umas às outras por um laço afetivo ou patético. Se não houvesse nenhuma ligação emocional entre estas pessoas tampouco poderia haver um grupo – no máximo, indivíduos que por qualquer motivo coincidiram de ocupar o mesmo território ou espaço, mas jamais um grupo no sentido preciso do termo, a saber, indivíduos que se organizam minimamente em torno de objetivos comuns e que se solidarizam uns com os outros a fim de alcançá-los. Logo, apesar de necessária, a presença do páthos não é uma condição suficiente para que haja um grupo. É preciso também que os indivíduos possuam o mesmo ideal ou modelo, o qual será ele próprio a fonte do páthos (individual e coletivo) na medida em que tem o poder de “inflamar ao máximo a subjetividade”¹⁴⁵ daqueles que se espelham nele e que se reúnem em torno dele – e que, de agora em diante, serão os seus seguidores.

Existem três espécies de seguidores: os admiradores, os macaqueadores e os imitadores. Cada uma destas possui características específicas e, a rigor, apenas os indivíduos desta última espécie merecem realmente ser chamados de seguidores. O tipo de modelo determinará ou, ao menos, influenciará a espécie de seguidor que ele terá, na medida em que modelos diferentes atraem indivíduos com personalidades diferentes e, mais do que isso, na medida em que modelos diferentes despertam e cultivam traços diferentes da personalidade dos seus seguidores. Uma vez que o tipo de modelo exerce esta influência sobre a estrutura psíquica dos seus seguidores e que o conjunto destes últimos é o que forma um grupo, então logicamente o caráter de todo o grupo – o que naturalmente inclui tanto a maneira como os seus membros se tratarão mutuamente como a maneira que tratarão os membros de outros grupos – também será moldado a partir desta relação básica com o modelo.

¹⁴⁴ Pap. IX A 372/SKS 21, 136/NB 7: 111.

¹⁴⁵ Pap. XII A 450 n.d., 1854.

Julgo ter mostrado as principais estruturas por trás do princípio de associação. Tratou-se de uma análise psicologicamente orientada, cujas diretrizes elementares se encontram em Freud, nomeadamente na sua *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. A partir de tais diretrizes pude organizar o aparato filosófico e teológico kierkegaardiano em torno da questão do princípio de associação. Kierkegaard se ocupou com as manifestações particulares de tal princípio e sobretudo em criticá-las, mas nunca se preocupou em esquematizar o princípio enquanto tal. A esquematização do princípio de associação é importante para mostrar que até mesmo grupos muito distintos entre si possuem uma mesma estrutura básica em comum. Os grupos em pauta são a multidão, a cristandade e a comunidade. O reconhecimento da sua unidade teórica apresenta uma dupla vantagem metodológica, na medida em que 1) ajuda na identificação e compreensão das diferenças específicas de cada grupo e 2) permite repensar a relação entre o indivíduo e o geral, superando as dificuldades decorrentes daquilo que parecia ser uma dicotomia irreconciliável entre ambos. O indivíduo singular é o núcleo do pensamento de Kierkegaard e por isso o princípio de associação passou à literatura secundária como uma ameaça àquela categoria fundamental. Justiça seja feita, Kierkegaard ele mesmo tratou de condená-lo.

Contudo a descoberta das engrenagens que constituem o princípio de associação torna possível não somente entender de maneira mais clara e rigorosa as diferenças e semelhanças entre aquelas três formas de associação, como também o papel, o comportamento e a importância do indivíduo em cada uma delas. O meu ponto é que a formação do indivíduo singular implica necessariamente a formação de uma comunidade, fora da qual ele jamais chega a se realizar plenamente.¹⁴⁶ Mas a comunidade, apesar de ser qualitativamente diferente da multidão e da cristandade, é também um grupo. Assim, essa equação delicada entre indivíduo e comunidade não seria viável ou não poderia resultar num saldo positivo caso o princípio de associação não fosse revalorado e, na medida do possível, redimido.

Feitas estas considerações, pretendo agora aplicar o esquema elaborado nesta primeira parte do trabalho àqueles grupos aos quais Kierkegaard faz

¹⁴⁶ Refiro-me a uma “formação” do indivíduo porque se trata de uma categoria que não é dada de antemão e tampouco uma espécie de qualidade de nascença de todo ser humano. Pelo contrário, o ser humano devém indivíduo à medida que entra em relação consigo mesmo, isto é, à medida que cultiva a sua consciência, a sua interioridade.

referência nas suas obras e que são o nosso objeto de análise. Tal esquema servirá como uma espécie de moldura conceitual por meio da qual, por um lado, a própria utilidade e, por que não dizê-lo, correção do esquema ficará provada, na medida em que tais grupos se prestam inteiramente a esta esquematização e se encaixam perfeitamente nela e, por outro, poderei chegar exatamente aonde quero, a saber, à descoberta dos elementos que fazem com que a comunidade seja um grupo tão especial para Kierkegaard, a ponto de elevá-la acima de todos outros e associá-la inextricavelmente ao desenvolvimento e à plena realização do indivíduo singular. A comunidade é o protótipo para qualquer forma de associação que se quer fundada em princípios éticos e religiosos e, conseqüentemente, o antídoto para aqueles grupos que se perverteram, nomeadamente, a cristandade e a multidão.

6. A multidão

Na esteira da Revolução Francesa, em 1789, eclodiram numerosos e importantes levantes populares por toda a Europa. As revoluções de 1830 e de 1848 são os exemplos históricos mais significativos daquele período. Em 1830, o rei Carlos X é obrigado a abdicar do trono francês e, no seu lugar, apoiado pela burguesia, assume Luís Felipe D'Orleans. No mesmo ano a Bélgica proclama a sua independência dos Países Baixos; na Itália é promulgada uma constituição; a Polônia luta pela sua independência e na Alemanha grupos liberais defendem o constitucionalismo. Entre 1846 e 1847 a Europa é assolada por uma grave crise agrícola, encarecendo o custo de vida e causando a revolta das camadas mais pobres da população. Finalmente, em 1848, é a vez de o rei Luís Felipe ser deposto; com a sua queda, uma nova constituição é promulgada e é declarada a Segunda República. Luís Bonaparte, sobrinho de Napoleão, é eleito presidente; quatro anos depois, em 1852, com a proximidade do fim do seu mandato, dá um golpe de Estado, dissolvendo a República e se proclamando imperador.

Kierkegaard estava atento ao seu tempo e não lhe passaram despercebidos nem os rumores revolucionários nem o fenômeno da formação das massas. Podemos afirmar que é a partir de 1846, com a publicação de *Uma resenha literária*, que Kierkegaard passa a analisar mais de perto o fenômeno das massas, denunciando de que maneira a mente coletiva pode ser perigosa às consciências individuais.¹ Em 1848, em meio às efervescências políticas externas e internas – a própria Dinamarca estava num processo de transição da monarquia absoluta para a monarquia constitucional –, Kierkegaard retoma a sua crítica às formações grupais e a inclui no seu balanço autoral, publicado postumamente (1859) sob o título de *O ponto de vista da minha obra como autor*. No entanto tal crítica ao princípio de associação não se restringe nem à *Resenha literária* nem ao *Ponto de vista*, mas se

¹ Gabriel Rossatti situa já nos primeiros escritos kierkegaardianos – isto é, os da sua juventude, que antecederam a publicação da sua primeira grande obra, *Ou-ou* (1843) – a sua atitude crítica em relação ao projeto da modernidade. Uma das principais características de tal projeto – e contra a qual o jovem Kierkegaard justamente se volta – é a sua ambição de destituir Deus da sua condição de modelo social e moral para, no seu lugar, colocar o homem (cf. ROSSATTI, 2014a, p.58).

encontra, de uma forma ou de outra, de um modo mais ou menos declarado, ao longo dos seus escritos e se estende até a sua morte, em 1855.

6.1. Um fenômeno típico da modernidade

A era da revolução (*Revolutions-Tid*) é descrita por Kierkegaard como uma época arrebatadora, apaixonada, vibrante. Contrariamente, a era que se segue a este tempo revolucionário é apontada como banal, supérflua, apática. Este segundo período histórico é o que o nosso filósofo chama de era presente (*Nutid*) ou, ainda, era reflexiva (*reflekteret Tid*). No entanto, apesar desta distinção inicial, estas duas eras têm algo essencial em comum: ambas são caracterizadas pelo fenômeno das massas. Na verdade poderíamos afirmar que a era da revolução e a era da reflexão são os dois momentos antagônicos que formam, no seu conjunto, a modernidade.

Segundo Frits Florin,² a modernidade se baseia em dois pilares: a igualdade formal entre os indivíduos e a reflexão crítica e constante. O primeiro pilar sustenta o nivelamento, a mediocridade, a massificação e o numérico como critério de verdade. O segundo, a dúvida, a passividade, a falta de paixão e o cinismo. A esses dois pilares poderíamos acrescentar o entusiasmo revolucionário, a defesa incondicional dos princípios iluministas e o otimismo com relação à natureza humana.³ De fato, Howard Tuttle, em seu livro *The Crowd is Untruth (A multidão é a mentira)*, mostra que Kierkegaard se posicionou não apenas contra a sociedade de massas – fenômeno típico do século XIX e cujo surgimento, portanto, ele presenciou –, mas também contra o próprio ideário iluminista que, um século antes, já preparava o terreno para o avanço daquelas mesmas massas que o Iluminismo pretendia esclarecer.⁴

² Cf. FLORIN, 2002, p.186.

³ Talvez possamos traçar a origem desse otimismo antropológico até Rousseau e o seu “estado de natureza”. Para Rousseau, o estado de natureza se contrapõe à decadência moral e social da modernidade. Originariamente o homem era bom, vivia em harmonia com os outros homens e com a natureza, e só buscava a satisfação das suas necessidades mais básicas. A sociedade, porém, o corrompeu. A ganância, o advento da propriedade privada, a legitimação da desigualdade pelas instituições sociais, tudo isso foi, basicamente, responsável pela decadência moral e social do homem. A função do Estado, devidamente fundado sobre um contrato social e legitimado pela vontade geral, deve ser o de reconduzir o homem àquele estado natural originário. A partir desta perspectiva, o indivíduo é realmente livre quando ele se submete à vontade geral, a qual, de acordo com Rousseau, se apoia e extrai a sua validade dos princípios gerais da razão. (Cf. TUTTLE, 1996, p.6 et seq.)

⁴ Cf. TUTTLE, 1996, p.3 et seq.

Em linhas gerais podemos dizer que no centro do Iluminismo estava o culto à razão humana e a esperança de que por meio dela o homem e a sociedade se tornariam melhores. Mas, para isso, era necessário universalizar o conhecimento que até então estava restrito a umas poucas pessoas privilegiadas – quer pela sua inteligência, quer pela classe social à qual pertenciam –, difundi-lo, torná-lo acessível para a população em geral, para todos, para a massa. Os pensadores iluministas nutriam um determinado ideal tanto de humanidade quanto de sociedade a ser alcançado – ideal este que não se limitava à teoria, mas que era forçado para dentro da realidade –, e a religião definitivamente não fazia parte deste projeto: a religião oprime, é fonte de obscuridades, superstições e preconceitos, um verdadeiro atraso, um obstáculo a ser ultrapassado no caminho do progresso e do pleno desenvolvimento das nossas faculdades. Aliás, toda hierarquia e ordem social estabelecida deveriam ser questionadas, examinadas à luz superior do intelecto e, então, reformuladas de acordo com o princípio de que o homem, enquanto sujeito racional, não deve se submeter a nenhum outro senhor além da própria razão – em cuja presença somos todos iguais em direitos e dignidade.

Naturalmente o nosso filósofo não concordava com nada disso. Ele se opunha àquilo que entendia ser a tirania das massas na modernidade.⁵ Este regime tirânico simplesmente desprezava as questões religiosas (herança do Iluminismo) ou, então, subordinava-as – assim como as questões de cunho existencial e moral – a um tratamento estritamente sócio-político. Além disso, a tirania das massas promovia o igualitarismo secular em detrimento, portanto, daquela forma de igualdade que Kierkegaard julgava realmente essencial: a igualdade da eternidade, a igualdade espiritual perante Deus. Para Kierkegaard, a substituição da igualdade espiritual pela igualdade secular não passa de uma ilusão que torna os homens irresponsáveis na medida em que estes se sentem inclinados a transferir toda a responsabilidade individual às configurações políticas, econômicas e sociais nas quais estão inseridos. A política passa a ser a responsável por definir o que é o homem e a determinar o que ele se torna ou deve tornar-se. O religioso, isto é, o estágio religioso – ou, ainda, tal como Florin se refere, a *separação religiosa* (*Udsondring*)⁶ – oferece uma alternativa à modernidade e à tirania das massas,

⁵ Cf. TUTTLE, 1996, p.25 et seq.

⁶ Cf. FLORIN, 2002, p.186.

pois contra a igualdade puramente formal entre as pessoas, cuja atualização é negligenciada pelo indivíduo particular, a religiosidade propõe a igualdade real perante Deus; e contra o excesso de especulação paralisante, a religiosidade exige a fé – em outras palavras, exige paixão e ação.⁷

De acordo com Kierkegaard, o indivíduo detém a possibilidade (e mesmo a obrigação) de se insurgir contra a era presente, e isto porque a sua insurgência é legitimada por um poder superior ao poder temporal: o poder da eternidade. O poder da eternidade não é só superior ao poder temporal, mas também as suas demandas são mais urgentes e importantes do que as da modernidade. O indivíduo reconhecerá as exigências da eternidade ao praticar um autoexame de consciência, sendo capaz de atendê-las na medida em que se mantiver fiel a si mesmo e resistir aos apelos dos tempos, pois, como diz o nosso filósofo, “[...] a voz de Deus é sempre um sussurro, enquanto a demanda da época é um rumor de mil línguas”.⁸ O poder da eternidade concedido ao indivíduo vem, portanto, de Deus. É com Deus com quem nos relacionamos quando nos dispomos a nos aprofundar na nossa singularidade. Esse aprofundamento se dá sempre e tão-somente no silêncio, na introspecção individual, jamais na confusão e barulheira próprias de uma multidão que faz coro com a sua época. As categorias religiosas decisivas pertencem todas ao indivíduo, à sua singularidade, ao seu autoexame silencioso e solitário, jamais à época e às suas demandas barulhentas e espetaculares, e muito menos à multidão que as vocifera.

⁷ Ora, a política requer entusiasmo (com relação ao líder, ao partido, aos ideais, ao movimento, às manifestações, à revolução etc.), enquanto a religião, mais do que entusiasmo, interioridade. Ambos, entusiasmo e interioridade, embora destinados cada um a esferas específicas, provêm da paixão. A paixão está presente em todos os estádios da existência de um indivíduo: como erotismo no estádio estético, como entusiasmo no ético e, no seu grau máximo, como fé no estádio religioso. A paixão é transfigurada de acordo com o estádio no qual o indivíduo se encontra: cada expressão sua corresponde a um estádio determinado. O cume da paixão é a fé – e é a partir deste ponto elevado que os demais estádios são todos, apaixonadamente, retomados. No estádio estético a paixão se concentra no próprio eu, o qual se apresenta como o único modelo válido para si mesmo. O eu se dispersa, se perde e se desespera; não reconhece ou não quer reconhecer a realidade objetiva das instituições, da moral etc. Não aceita ser constrangido. É infantil e egocêntrico. No estádio ético o modelo em direção ao qual a paixão é canalizada são os universais que regem a vida em sociedade e que são encarnados pelas instituições. Assim, o eu só encontra a sua realização ao identificar-se com tais universais. Não há espaço para a subjetividade. No estádio religioso a paixão se volta a Deus, e só ele pode ser o modelo realmente adequado, porque só ele é – para me valer de uma linguagem metafísica – o ser perfeito e necessário, enquanto todo resto é imperfeito e contingente. (Cf. TUTTLE, 1996, pp.15-16.)

⁸ TA, p.10.

A crítica de Kierkegaard à modernidade e, conseqüentemente, ao fenômeno das massas se concentrou nos seus aspectos ou desdobramentos morais, culturais, políticos e religiosos,⁹ preocupando-se sobretudo em avaliar como tal fenômeno afetava negativamente a consciência individual. Mas, para além desta abordagem sócio-política, é possível analisar o fenômeno da formação das massas e a sua influência sobre os indivíduos a partir de categorias psicológicas – as quais, a meu ver, estão muito mais aptas a explicar as transformações que a consciência individual sofre quando exposta ao assédio da multidão.¹⁰

6.2. A multidão como um fenômeno psíquico

De acordo com as indicações que encontramos em Freud,¹¹ a multidão é um grupo psicológico simples, pois a sua forma de organização é ainda muito rudimentar. Como qualquer grupo, porém, ela é reunida em torno de uma ideia, porque do contrário haveria não a constituição de um grupo, mas a mera aglomeração arbitrária de pessoas. Quanto maior for o fascínio ou a admiração que esta ideia despertar nos indivíduos, tanto mais psicologicamente homogênea será a multidão. A ideia em torno da qual a multidão se forma deve apelar ao lado emocional dos indivíduos e, mais do que isso, deve estimulá-lo para que alcance níveis cada vez maiores e mais intensos. A paixão, o arrebatamento, o entusiasmo que cada membro sente em relação à ideia devem ser tão altos a ponto de poderem contagiar os demais membros e de dificultar ou mesmo impedir a reflexão. Freud, valendo-se dos estudos de William McDougall sobre a mente grupal, explica:

O fato é que a percatação dos sinais de um estado afetivo é suscetível de provocar automaticamente o mesmo efeito no observador. Esta obsessão automática é tanto mais intensa, quanto maior for o número das pessoas em que se observa

⁹ Cf. TUTTLE, 1996, p.27.

¹⁰ Kierkegaard, ele próprio, também se considerava uma espécie de psicólogo: um estudioso da alma humana e um observador do comportamento dos homens. Numa entrada dos seus diários, registra a sua resignação com o fato de ter sofrido nas mãos dos seus contemporâneos; acreditava que tal sofrimento era uma dádiva dos céus, resultado do seu comprometimento com a verdade. “Mas mesmo se este não fosse o caso, eu ainda assim não reclamaria – diz Kierkegaard –; como psicólogo, estou satisfeito. Um médico que reclamasse que a doença que ele está tratando é maligna seria um sujeito esquisito. Não, eu quis conhecer os homens a fundo, e não poderia ter estado estrategicamente mais bem colocado para obter algum conhecimento dos homens, o qual teve um valor infinito para mim, embora ao mesmo tempo isto me ensine, devo dizê-lo, que há muito pouco valor nos homens” (Pap. XI2 A 23 n.d., 1854).

¹¹ Cf. FREUD, s.d., passim.

simultaneamente o mesmo afeto. O indivíduo chega ao ponto de se tornar incapaz de manter uma atitude crítica e se deixa invadir pela mesma emoção.¹²

Ainda segundo a compilação que Freud faz de McDougall, é possível apontar algumas características elementares na formação dos grupos e, em especial, da multidão. A lista seria tal como se segue:¹³

- Exaltação das emoções;
- Desinibição. Os indivíduos se permitem entregar-se às paixões por se tratar de uma experiência rara e agradável aos que a experimentam;
- Perda da individualidade (o indivíduo se funde com o grupo);
- Contágio emocional. Tendemos a reproduzir automaticamente aquelas emoções às quais somos expostos. Se mais pessoas reproduzem ao mesmo tempo as mesmas emoções, mais fácil e intensamente um indivíduo será afetado por estas;
- Perda do senso crítico e da responsabilidade;
- Intensificação da comoção grupal devido à reciprocidade do contágio emocional. Aqueles que excitaram a comoção tornam-se ainda mais excitados quando percebem que os outros membros do grupo se deixam contagiar pelo seu entusiasmo;
- Desejo de aceitação. Necessidade de permanecer em harmonia com as emoções e comportamento dos outros membros do grupo;
- Propagação quase instantânea das emoções. Os impulsos mais simples e primitivos são os que se propagam com mais facilidade no grupo;
- Ambivalência emocional. O grupo tem a capacidade de, ao mesmo tempo, intimidar e fascinar o indivíduo. Ele se apresenta como uma força tão temível quanto grandiosa, em relação à qual a coisa aparentemente mais prudente e vantajosa a se fazer é aliar-se.

Freud tenta resumir as concepções de McDougall, sintetizando da seguinte maneira o que é possível observar num grupo não organizado (ou simples) como a multidão:

[...] essa massa é sobremodo excitável, impulsiva, apaixonada, versátil, inconsequente, indecisa e ao mesmo tempo inclinada a chegar em sua ação aos

¹² FREUD, s.d., p.28.

¹³ Cf. FREUD, s.d., pp.28-30.

maiores extremos, acessível somente às paixões violentas e aos sentimentos elementares, extraordinariamente fácil de ser sugestionada, superficial em suas reflexões, violenta em seus julgamentos, com capacidade para assimilar somente os argumentos e as conclusões mais simples e imperfeitos, fácil de se conduzir e de comover. Carece de todo sentimento de responsabilidade e respeitabilidade, e se acha sempre pronta a se deixar arrastar pela consciência de sua força até as violências próprias de um poder absoluto e irresponsável. [...] Nos casos mais graves, conduz-se antes como um rebanho de animais selvagens do que como uma reunião de seres humanos.¹⁴

O que é mais impactante em toda essa descrição é que ela poderia ter sido feita pelo próprio Kierkegaard. O nosso filósofo também já havia notado que a intensificação das emoções e a inibição do intelecto são alterações fundamentais que ocorrem na atividade mental de um indivíduo inserido na multidão. Mas agora também sabemos, devido à contribuição de Freud e seus colegas, que o que provoca tais alterações são, por um lado, o contágio mútuo de certa disposição emotiva entre os membros do grupo e, por outro, a influência que o seu modelo é capaz de exercer sobre eles. Aquele que estiver especialmente apto a sugestionar os indivíduos acaba por adquirir prestígio e autoridade junto ao seu grupo, tornando-se o seu líder. No que se refere especificamente ao líder da multidão, se os seus sectários tendem a admirá-lo cegamente ou se estão dispostos a macaqueá-lo, isso se deve basicamente ao seu poder de sugestão.

A sugestão se baseia num vínculo estritamente emocional e diz respeito à habilidade que alguém possui de incitar alguns sentimentos, provocar determinados comportamentos e gerar certas convicções em outra pessoa.¹⁵ Tanto o líder da multidão quanto o da cristandade não atraem (*drage*), mas sugestionam, hipnotizam, enganam, numa palavra, *seduzem* (*lokke*) os indivíduos. Enquanto a atração é destituída de subterfúgios retóricos, sendo pautada direta e exclusivamente na vida (no exemplo e no caráter) do modelo, a sedução supõe o apelo e a manipulação das emoções, de modo que o dialético (a consciência) é anulado na relação entre o modelo e o seu admirador-macaqueador.¹⁶ Quanto mais eloquente for o líder, mais admiradores ele terá. A eloquência – devido à força e vivacidade com que descreve um objeto, comunica uma ideia ou se dirige ao público – desperta artificialmente uma série de paixões favoráveis ao orador, suscitando a admiração das pessoas que o escutam. Igualmente, a eloquência tem

¹⁴ FREUD, s.d., p.30.

¹⁵ Cf. FREUD, s.d., p.33 et seq.

¹⁶ Exploraremos as diferenças entre atração e sedução mais adiante.

o poder de estimular a imaginação do grupo, infundindo-lhe um medo desproporcional à ameaça real que determinado objeto pode oferecer ou, dependendo dos interesses daquele que discursa, uma esperança em algo inexistente, mas cuja descrição é feita à perfeição.¹⁷ E talvez o maior medo que o líder tenta incutir nos seus ouvintes é o de que não há salvação fora do grupo e a maior esperança a de que o grupo – e somente o grupo – tem o poder de realizar todas as aspirações humanas.¹⁸

Esta relação tão estreita entre o líder e o seu grupo não é gratuita; existe uma espécie de simbiose entre ele (o líder) e a multidão. O líder da multidão nunca age sozinho. Ele depende do apoio do seu público, sem o qual ele simplesmente perde toda e qualquer autoridade e, mais ainda, a sua própria identidade. Se por um lado o líder tem o poder de alterar a personalidade e distorcer o senso de realidade dos componentes do público, os quais entram num tipo de transe hipnótico em que passam a se sentir invencíveis (perdem a sua individualidade, deixam-se contaminar pela euforia coletiva e se veem como parte indissolúvel de um todo), ficando completamente submissos à vontade do líder, por outro lado esse mesmo público também modifica as funções psíquicas do líder, cujos discursos tornam-se cada vez mais inflamados e confiantes quando encontram a aceitação do público – o qual, quanto mais numeroso, mais psiquicamente devastador. Segundo Kierkegaard, “[...] o numérico inebria o orador, e ele avalia [as coisas] de modo completamente diferente do que ele normalmente faria”.¹⁹ Mas, como acabamos de ver, não é só o orador que fica com a sua capacidade de avaliação comprometida. O nosso filósofo é claro quanto a esse respeito:

O numérico muda os homens, inebria-os, torna-os obcecados, como se por serem muitos eles fossem algo completamente diferente do que cada indivíduo particular é. Eles ficam inebriados e interpretam tudo de maneira diferente. Se acontecer de alguém, num tão nobre público, soltar um peido mais alto (algo que todos sabem muito bem ser normalmente condenado), as pessoas se sobressaltam e começam a

¹⁷ A respeito da eloquência, Hume escreve: “Nada é mais apropriado a incutir uma paixão em nossa mente do que a eloquência, que representa os objetos em suas cores mais fortes e vivas. A mera opinião de outro, especialmente quando acompanhada de paixão, faz com que uma ideia tenha uma influência sobre nós, embora de outro modo essa ideia fosse inteiramente negligenciada” (HUME, 2011, p.399).

¹⁸ Quanto à proposta de uma salvação secular levada a cabo pela multidão, ver TUTTLE, 1996, p.36.

¹⁹ Pap. X3 A 656 n.d., 1850.

se perguntar se não é a voz de um espírito – tão inebriados ficamos quando formamos um público.²⁰

O numérico exerce uma influência sensível sobre os homens, alterando as suas funções psíquicas e, por conseguinte, o seu comportamento.²¹ O numérico é mais do que a simples soma dos indivíduos que compõem o grupo: ele é a ideia mesma em torno da qual a multidão se reúne e que paira acima de todos os indivíduos particulares, inclusive do líder. Na verdade é como se o líder diluísse a sua consciência no numérico, e isto a tal ponto de podermos considerar que o verdadeiro líder da multidão não é um sujeito em particular que porventura possa estar efetivamente encarregado de ser o porta-voz ou o artífice da vontade coletiva, mas o próprio numérico.

6.3. O numérico

O modelo da multidão é uma ideia baseada em números, uma abstração e, em todo caso, um modelo que estimula não o espírito humano, mas a sua animalidade. Trata-se, portanto, de um *modelo negativo*. O homem enquanto espírito se relaciona com a sua própria singularidade e com a singularidade dos outros indivíduos; enquanto animal, com o grupo, com a raça humana, em suma, com o numérico. Note-se: neste último caso ele não mantém ou não se preocupa em manter nenhum contato pessoal com os membros do seu grupo ou com algum ser humano em particular, mas se apressa em relacionar-se abstratamente com noções gerais capazes de englobar *todos* os membros de um determinado grupo ou mesmo *todos* os seres humanos. O que fascina o homem-animal é a quantidade ou, melhor dito, a extensão: está disposto a fazer tudo (ou quase tudo) em prol da humanidade, enquanto as necessidades reais da pessoa de carne e osso que está bem ao seu lado lhe passam despercebidas. Para este tipo, o indivíduo sozinho não é ninguém ou, ao menos, ninguém digno de atenção. Kierkegaard é, como de costume, certo na sua análise:

²⁰ Pap. X3 A 656 n.d., 1850.

²¹ Cf. Pap. X3 A 656 n.d., 1850: “Mas o fato é – o numérico exerce um poder sensível sobre nós, homens. ‘Número’, o qual nunca muda, isto é, nunca produz uma nova qualidade, nos muda”. Ver também TUTTLE, 1996, p.34: “A multidão nasce, para Kierkegaard, quando os indivíduos atribuem a sua identidade aos números e encontram um apoio interno para a sua existência em um estatuto numérico”.

Há um período em que mais e mais gente é capaz de renunciar às modestas tarefas, mas não obstante tão satisfatórias e agradáveis a Deus, de uma vida mais sossegada a fim de implementar alguma coisa mais elevada, a fim de pensar acerca das relações numa relação mais elevada, mas finalmente a geração inteira se torna uma representação – que representa... bem, não há como dizer quem – que pensa acerca da relação... bem, é difícil dizer para o bem de quem.²²

O numérico é sinônimo de irresponsabilidade, de imoralidade, de submissão a objetivos externos e finitos, está ao lado do mal e da mentira.²³ Somente o indivíduo singular (jamais a massa) pode estabelecer uma relação com ideais mais elevados e agir de maneira responsável, independente e crítica, afastando-se assim do numérico e da animalidade que ele invoca. O homem-animal, este homem das multidões, é nada mais nada menos do que um macaqueador. Para Kierkegaard a relação do indivíduo com certas ideias será tão superficial quanto equivocada na medida em que este se limite à sua mera reprodução ou, mais precisamente, ao seu macaquear. Para que a relação de um indivíduo com qualquer ideia seja realmente significativa e válida, ele precisa se apropriar dela em lugar de simplesmente repeti-la e macaqueá-la. Se a relação do indivíduo com a ideia for a de uma simples repetição, de um macaquear irresponsável e superficial, então ele estará relacionado a ela de modo quantitativamente determinado e, de novo, sucumbirá à sua natureza animal.

De um ponto de vista cristão, a fim de que se seja salvo, qualquer ideia e qualquer consolo baseado em números devem ser eliminados, isto é, a vida deve ser removida da criatura animal. Assim como um pássaro é morto quando privado do seu suprimento de ar, assim a vida do homem-animal é retirada quando os números são removidos.²⁴

Qualquer relação quantitativamente determinada entre um indivíduo e uma ideia não está constituída de maneira essencial: o indivíduo é tão indiferente à ideia quanto a ideia a ele. No entanto, quanto maior o número de admiradores uma ideia possuir, tanto mais legitimidade ela parecerá ter e, assim, tantos mais indivíduos se interessarão por ela, macaqueando-se uns aos outros. A relação que o indivíduo mantém com tal ideia é meramente numérica, sem interioridade nem apropriação. “A sabedoria de sempre fazer como ‘os outros’ fazem é – alfineta

²² TA, p.79.

²³ Cf. o comentário dos Hong sobre *Numbers, Crowd, Mass, Public*, in: JP, vol.3, pp.835-836.

²⁴ Pap. XI2 A 434.

Kierkegaard – muito conveniente. Isso traz todas as vantagens terrenas e, por acréscimo, estima – porque se é sábio. Cada um bajula o outro, admirando isso como sabedoria”.²⁵ Quando o entusiasmo do indivíduo para agir de acordo com uma ideia tem a sua origem e se deve exclusivamente aos incitamentos da multidão e quando, na falta destes, ele se desanima a ponto de se acovardar e se deixar paralisar, vendo-se sem apoio e completamente só – ou, o que lhe parece ser ainda pior, vendo-se ridicularizado e hostilizado por aqueles que antes o encorajavam e depositavam nele as suas maiores esperanças – quando o cenário é tal como o que se apresenta, o indivíduo não está em condições de determinar a sua ação nem ética, nem religiosa, nem qualitativamente. Qualquer decisão ou ação que for tomada nestes moldes carecerá de uma verdadeira paixão, pois em tudo lhe falta interioridade e responsabilidade – como de resto ocorre com todas as ações que, como essa, são determinadas quantitativamente, seja pela força ou pelo encanto da maioria. Mas a ausência de interioridade e de responsabilidade não incomoda os macaqueadores ou, como também chama Kierkegaard, os homens-espécime (*Exemplar-Mennesker*), cuja autossatisfação é tanto maior quanto maior for a aprovação do público ou do grupo no qual estão inseridos.²⁶

Oh! É tão fácil acompanhar o rebanho como um espécime, como um número entre milhões, como um papagaio e mímico que deixa que outra pessoa apreenda uma verdade na mais terrível agonia – e então encena, toma-a [a pessoa] como resultado e garantia de que eles podem se ocupar em preencher as suas vidas com todo objetivo terreno possível.²⁷

Por outro lado, bem pode ocorrer que o indivíduo, desenredando-se do rebanho, se comprometa verdadeiramente com uma ideia. Quando o indivíduo se relaciona com uma ideia de maneira íntima, quando ela se comunica com a sua

²⁵ Pap. IX A 143 n.d., 1848.

²⁶ Esta autossatisfação está ligada ao sentimento de orgulho próprio (egoísmo, amor de si). Ora, o homem-espécime acredita que só possui alguma validade se fizer parte e for apoiado pelo todo, pelo numérico. Isso, por um lado, nos faz lembrar de Freud e da maneira como ele explica a dinâmica própria da formação de grupos, segundo a qual existe tanto uma influência direta dos outros no comportamento do indivíduo quanto a dissolução da consciência individual na consciência coletiva, fazendo com que o indivíduo julgue a si mesmo tão poderoso quanto a própria massa da qual faz parte e da qual não consegue mais nem mesmo se distinguir e, por outro lado, lembra também Hume, a quem tampouco passou despercebida a relação íntima entre o sentimento de orgulho e o reconhecimento público: “Assim, poucos objetos, por mais relacionados conosco, e seja qual for o prazer que eles produzem, são capazes de suscitar um alto grau de orgulho e autossatisfação; a não ser que sejam também manifestos para os outros, e alcancem a aprovação dos espectadores” (HUME, 2011, p.386).

²⁷ Pap. XII A 155 n.d., 1854.

interioridade e desperta nele uma paixão – não aquela que se inflama facilmente ante a agitação convulsiva das multidões, mas que é constantemente cultivada em silêncio e introspecção –, vemos então a sua apropriação. A violência e o arrebatamento desta paixão devem dizer respeito unicamente à relação do indivíduo com a ideia da qual ele se apropria, não extrapolando jamais os limites da sua privacidade e da sua singularidade. Ainda que várias pessoas venham a se apropriar da mesma ideia, cada indivíduo permanece separado dos demais de maneira essencial e qualitativa, pois a sua relação com a ideia é determinada a partir da sua interioridade e, portanto, da sua singularidade. Entretanto tais indivíduos conservam uma unidade na idealidade, pois a ideia à qual eles estão ligados é a mesma e, por conseguinte, é a partir dela que eles se relacionam.

A distância ideal que une os seres humanos é traçada pela singularidade de cada um deles. Sempre que o indivíduo abrir mão de se relacionar consigo mesmo, isto é, de se aprofundar na sua interioridade, ele será cooptado e absorvido pela massa, transformar-se-á em mais um membro da horda de pessoas sem qualidades. Disso resultará que já não é mais o indivíduo na sua singularidade qualitativamente determinada que se relaciona com a ideia, mas sim a massa – e a relação da massa com a ideia é sempre inessencial, sem interioridade, marcada por uma paixão fútil e confusa, determinada não qualitativamente (como convém e deve ser), mas quantitativamente. Além disso, se a massa não tiver nem mesmo uma ideia pela qual se orientar, então toda a sua comoção será convertida em selvageria e barbárie. “Remova a relação a si mesmo, e nós temos a autorrelação tumultuosa da massa com uma ideia; mas remova igualmente esta última e nós temos brutalidade”.²⁸ O cenário catastrófico é descrito assim por Kierkegaard:

[...] então a fofoca e o boato e as considerações capciosas e a inveja apática se tornam um substituto para cada um e para todos. Os indivíduos não se voltam uns aos outros através da sua interioridade nem se voltam para fora, em unanimidade, por uma ideia, mas mutuamente voltam-se uns aos outros numa reciprocidade de nivelamento frustrante, suspeita e agressiva. A avenida da ideia está bloqueada; os indivíduos mutuamente se contrariam e se opõem; então o egoísmo e a oposição mútua e reflexiva são como um pântano – e agora eles estão sentados nele. Em lugar de júbilo há uma espécie de choramingo descontente, em lugar de lamento uma espécie de persistência teimosa e rabugenta, em lugar de entusiasmo a tagarelice da experiência do senso comum.²⁹

²⁸ TA, p.63.

²⁹ TA, p.63.

Apesar desta descrição pessimista, o indivíduo ainda é capaz de se reconciliar com os outros e estabelecer com eles relações solidárias e justas, baseadas em laços de respeito e confiança recíprocos. Mas essa reconciliação só será completa ou perfeita se todos os indivíduos envolvidos nessa relação mantiverem a sua singularidade, cultivarem uma interioridade apaixonada e se voltarem a uma mesma ideia. A ideia em si, considerada apenas abstratamente, não possui nenhum valor (em relação à singularidade do indivíduo). Somente na medida em que é apropriada pelo indivíduo a ideia passa a adquirir um significado existencialmente válido. Sem a apropriação da ideia por parte do indivíduo, sem uma tal ideia que sirva de mediadora entre os indivíduos, não existe a possibilidade de uma autêntica relação e reconciliação entre estes e, portanto, de uma verdadeira comunidade (*Menighed*). Uma comunidade na qual as relações entre os indivíduos sejam essencial e qualitativamente determinadas não é fundada em bases sócio-políticas, não está condicionada a quaisquer externalidades, pois a sua possibilidade de existência se encontra não no mundo, mas na idealidade que, em todo caso, só é alcançada pela interioridade do indivíduo. “Assim, – conclui Kierkegaard – os indivíduos nunca chegam muito perto uns dos outros no sentido de uma horda, simplesmente porque eles estão unidos com base numa distância ideal”.³⁰

No entanto esta comunidade, mesmo sendo ideal, não desconsidera a realidade, isto é, as condições objetivas a partir das quais os indivíduos agem. Para que tal comunidade venha a se instalar no mundo é necessário que os indivíduos se reúnam em torno de uma mesma ideia e se responsabilizem pela sua realização. A ideia que deve ser compartilhada entre os indivíduos e que lança as bases para uma autêntica comunidade é o amor.³¹ Como consequência, uma autêntica comunidade é caracterizada pela solidariedade, gratidão e ajuda ao

³⁰ TA, pp.62-63.

³¹ Cf. TUTTLE, 1996, p.45: “A crítica de Kierkegaard à multidão e a sua defesa do indivíduo sempre pressupõe uma comunidade cristã. Em tal comunidade o eterno se torna o fundamento do bem-estar individual e a base das relações humanas no [amor] ágape. A conjuntura comum ideal exige que o indivíduo se relacione com o outro através da mediação do amor divino”. É interessante observar como isso lembra Santo Agostinho quando este diz que a Cidade Celeste é baseada no amor a Deus (logo, no sacrifício de si e no amor ao próximo), ao passo que a Cidade Terrena é fundada sobre o amor de si. Para o santo, o amor de si (*cupiditas*) é o princípio do mal, enquanto o amor de Deus (*charitas*) o princípio do bem. Tanto os que amam a si mesmos quanto os que amam a Deus vivem no mundo; a diferença é que enquanto os cidadãos da Cidade Celeste vivem aqui como peregrinos (*homo viator*), os habitantes da Cidade Terrena agem como senhores do mundo. Os primeiros buscam a sua própria salvação e a dos demais; os segundos, precipitam-se a si mesmos e aos outros rumo à sua própria ruína e perdição.

próximo. Por outro lado, nos alicerces da multidão se encontram o desejo pelo poder e pelo dinheiro, o ciúme, a covardia, a indolência, o ressentimento, o medo, o egoísmo e, em uma palavra, a inveja.³²

6.4. A inveja

Uma ideia ou ideal tem o poder de despertar certas paixões nos indivíduos e reuni-los em torno de si. A natureza dessas paixões corresponde à natureza da ideia que as desperta. Assim, uma ideia positiva inspirará paixões, emoções e sentimentos igualmente positivos; uma ideia negativa inspirará, ao contrário, paixões, emoções e sentimentos negativos. Segundo Kierkegaard a ideia predominante e que se esconde atrás de uma era reflexiva – que ele identificava com a sua própria época e que facilmente poderíamos estender até a nossa – é a inveja (*Misundelse*). A inveja é, portanto, a paixão característica da era reflexiva, a qual, não o esqueçamos, é também a era das massas e do numérico.³³ Na verdade a inveja e o numérico estão numa estreita relação: onde o numérico prevalecer, ali também prevalecerá a inveja entre os homens.

A inveja funciona, conjuntamente com o próprio numérico, como o princípio ou ideia reguladora da era reflexiva e, por inclusão, da multidão. Isso significa que a multidão se sustenta, se orienta e encontra a sua unidade na inveja, ainda que tal sentimento esteja comumente velado ou disfarçado de algum sentimento mais nobre.³⁴ A inveja é o princípio negativo que faz com que as relações interpessoais sejam regidas pela competição desleal, pelo individualismo exagerado e pela defesa empedernida dos próprios interesses – por mais injustos e imorais que estes possam ser.³⁵ Num primeiro momento os indivíduos se unem invejosamente tanto contra os membros de grupos rivais (querem possuir o que estes possuem ou, melhor dito, *tomar* o que eles possuem e, se isso não for possível, *destruí-lo*) como contra os indivíduos excepcionais que se destacam da própria multidão. Naturalmente, os membros de um grupo constituído sobre tal princípio não tardarão a se voltar uns contra os outros: a paixão que os unia será a

³² Cf. TUTTLE, 1996, p.29 et seq.

³³ Cf. TUTTLE, 1996, p.29: “Contudo, se ainda houver uma autêntica paixão de posse da era moderna, [esta paixão] é a inveja. A inveja (*misundelse*) é a emoção que parece conferir identidade ao indivíduo contemporâneo”.

³⁴ Por outro lado, a ideia que sustenta, orienta e unifica a comunidade é o amor. O amor, então, funciona como um princípio positivo.

³⁵ Cf. TUTTLE, 1996, p.39.

mesma que os cindirá. Mas, afinal, o que exatamente faz da inveja um princípio ou, melhor dito, uma paixão negativa, um vício?

A história da inveja é antiga, talvez tão antiga quanto o próprio homem. Consoante à tradição cristã, São Tomás identifica a inveja como um dos sete pecados capitais.³⁶ A inveja é pecado capital porque capitaneia ou dá origem a outros pecados, nomeadamente, o ódio, a fofoca, a detração, a alegria pela adversidade alheia e o pesar pela sua prosperidade.³⁷ Mas também é capital porque acarreta a morte espiritual do pecador ao afastá-lo do amor de Deus e, consequentemente, do amor ao seu próximo. A inveja é uma paixão contrária ao amor e São Tomás a define como “tristeza pelo bem alheio”,³⁸ o qual é considerado como um mal pelo invejoso na medida em que ofusca a glória deste último. O amor, ao contrário, não busca a sua própria glória nem sente alegria com o mal do próximo, mas antes se alegra com o seu bem.

Seguindo essa mesma linha argumentativa, Descartes afirma que a inveja é uma perversão que faz com que o sujeito se sinta triste e com ódio diante do bem alheio, o qual julga imerecido.³⁹ Contudo o pensador francês diverge de São Tomás ao considerar que a inveja não é sempre nem necessariamente um vício, havendo ocasiões em que ela pode muito bem manifestar-se de maneira justa, como quando o julgamento do invejoso acerca do bem do invejado não deriva da cobiça desmedida daquele, mas da improbidade com a qual este adquiriu ou administra os seus bens – os quais estariam em melhores mãos com o primeiro, quem realmente fez por merecê-los.⁴⁰ Neste último caso, a tristeza e o ódio do invejoso não recaem exatamente sobre o invejado, mas sobre a injustiça da qual este participa e pela qual é beneficiado. O oposto da inveja é a misericórdia, a qual se entristece não com o bem, mas com o mal alheio.⁴¹ Enquanto no sentimento da inveja a tristeza é acompanhada pelo ódio, no sentimento da misericórdia a tristeza é acompanhada pelo amor.⁴² “De resto, – escreve Descartes – não há

³⁶ Cf. *De Malo*, q.10, a.2. Como sabemos, os outros pecados são: a gula, a avareza, a luxúria, a ira, a acídia e o orgulho.

³⁷ Cf. *De Malo*, q.10, a.3.

³⁸ *Suma Teológica*, II-IIae, q.36, a.1, rep.

³⁹ Cf. DESCARTES, 1979, p.295 (art.182).

⁴⁰ Cf. DESCARTES, 1979, p.295-296 (art.183).

⁴¹ Cf. DESCARTES, 1979, p.296 (art.185).

⁴² São Tomás era da mesma opinião: “Ora, a misericórdia é certa virtude e o efeito próprio da caridade. Logo, a inveja se opõe à misericórdia e à caridade” (*Suma Teológica*, II-IIae, q.36, a.3, ad 3).

nenhum vício que prejudique tanto a felicidade dos homens como o da inveja: pois, os que trazem esta mácula, além de se afligirem a si próprios, perturbam também ao máximo de seu poder o prazer dos outros [...]”.⁴³

Hume também diz que a inveja está naturalmente associada à tristeza, à raiva e à maldade, de modo que cada uma dessas emoções origina ou se segue da outra.⁴⁴ Porém diferentemente de Descartes, o qual concebia a possibilidade de que a inveja fosse disparada não contra uma pessoa em particular, mas contra a própria injustiça, Hume alegará que o objeto da inveja é sempre o outro (uma pessoa, uma família, um país etc.) e que a causa desta última é o sentimento de inferioridade oriundo da comparação entre o sujeito e aquilo ou aquele que possui alguma relação de proximidade consigo. No sentimento da inveja não há qualquer ofensa prévia ou diretamente cometida pelo outro, mas ainda assim sente-se desprezo por ele pelo simples fato de, comparativamente, ser mais excelente.⁴⁵ Escreve Hume: “Nossa comparação com os outros parece ser a fonte da inveja e da maldade. Quanto mais infeliz é o outro, mais felizes aparecemos em nosso próprio conceito”.⁴⁶ O contrário da inveja é a compaixão, em que o sujeito se sente mal quando confrontado com a miséria do outro.⁴⁷ Essa tristeza que a infelicidade alheia provoca independe de quaisquer laços de amizade, afeto ou predileção. Parece que tanto na compaixão quanto na inveja a imaginação se encarrega de comparar o sujeito ao objeto; a diferença fundamental entre ambas é que enquanto na compaixão o sujeito resulta superior na comparação (p.ex., mais próspero ou bem-sucedido), na inveja ele se percebe como inferior – e por uma manobra dialética deseja que o outro se torne infeliz para que, por contraste, o invejoso passe a se considerar mais afortunado. O compassivo e o invejoso desejam o mesmo objeto: o compassivo o tem e se sente mal porque o outro não o possui também; o invejoso não o tem e se aborrece porque o outro, ao contrário, o possui.

Apesar de não se afastar das concepções tradicionais sobre a inveja (tristeza pelo bem alheio, oposição ao amor etc.), Kierkegaard estabelece uma relação entre tal sentimento e a reflexão que não identificamos em nenhum dos autores

⁴³ DESCARTES, 1979, p.296 (art.184).

⁴⁴ Cf. HUME, 2011, p.377.

⁴⁵ Cf. HUME, 2011, p.390.

⁴⁶ HUME, 2011, p.390.

⁴⁷ Cf. HUME, 2011, p.390.

mencionados acima. Talvez se encontre aí o seu contributo à tradição no que concerne à análise da inveja. Aliás, até onde me consta, Kierkegaard foi o primeiro pensador a elevar a inveja a princípio regulador de toda uma era⁴⁸ – eis aí também a sua originalidade. Para o nosso filósofo a inveja assume a forma de uma reflexão que aprisiona o indivíduo (e também, conforme o caso, a própria época) numa rede de possibilidades: todas as vezes que o indivíduo se move em direção à realização de uma delas, a inveja retarda o seu movimento, invalida a sua decisão, enfraquece a sua vontade até o ponto de fazê-lo desistir, mantendo-o assim sob a sua custódia. A inveja, como ideia reguladora e princípio da reflexão, impede, em última instância, que o indivíduo se sacrifique por uma convicção, isto é, impede-o de não somente realizá-la, mas também de ser capaz de viver em conformidade com ela. Em poucas palavras, a paixão que incita à decisão e exorta à ação é anulada pela inveja.

Segundo Kierkegaard, existem duas espécies de inveja: uma inveja determinada reflexivamente e outra determinada eticamente. Tuttle escreve que “[...] no estado de inveja intelectual o indivíduo se supõe ‘elevado’ a uma significação moral ou social pela posse de ideias abstratas”,⁴⁹ isto é, ideias que não possuem qualquer vínculo com a sua interioridade, porém sobre as quais ele sabe discursar muito bem. “Mas quanto mais longe isso for, – explica Kierkegaard – mais a inveja da reflexão se tornará numa inveja ética”.⁵⁰ Tal inveja não se detém no âmbito da abstração, sendo capaz de influenciar negativamente a existência concreta do indivíduo. A inveja da reflexão vai se transformando paulatinamente numa inveja ética na medida em que o indivíduo, o qual deveria se decidir e agir, acaba por não efetuar decisão nenhuma, tornando-se portanto um sujeito imoral, e isso justamente por conta da sua inação e indecisão.

Não obstante, a inveja possui algum caráter quando a sua manifestação é o reconhecimento (embora negativo) da existência de uma excelência cuja inveja, todavia, repele ou despreza. Uma inveja sem qualquer caráter, por outro lado, nem sequer se dispõe a reconhecer a excelência como tal, rejeitando-a de antemão como a uma ninharia qualquer. “A inveja que não possui caráter não entende que excelência é excelência, não entende que ela mesma é um reconhecimento

⁴⁸ Cf. TA, p.81 et seq.

⁴⁹ TUTTLE, 1996, p.30.

⁵⁰ TA, p.82.

negativo da excelência, mas quer aviltá-la, fazer pouco dela, até que ela efetivamente não seja mais excelência [...]”,⁵¹ analisa Kierkegaard. Investindo assim contra a excelência, tanto a inveja reflexiva quanto, na sua esteira, a inveja ética acabam trabalhando para a implementação do nivelamento.

6.5. O nivelamento

Nivelamento (*Nivellering*) é esse fenômeno a partir do qual os indivíduos abrem mão da sua singularidade a fim de se ajustarem à mente coletiva. Uma das marcas do nivelamento é, ao lado da igualdade abstrata entre os indivíduos, a falta de responsabilidade. Uma pessoa responsável possui a autonomia das suas funções psíquicas, sendo capaz de reprimir certos impulsos que julga imorais ou impróprios. Trata-se, portanto, de alguém que apresenta uma postura crítica (reflexiva) com relação a si mesmo e aos próprios atos, tentando sempre organizá-los de acordo com algum critério axiológico. No entanto esta mesma pessoa que sozinha era responsável pelas suas ações tende a tornar-se irresponsável quando inserida na multidão.

O numérico é, já o sabemos, o modelo da multidão. Ela, a multidão, estimula a irresponsabilidade ao desconsiderar as particularidades dos indivíduos e ao ressaltar aquilo que eles têm em comum – e o que todos temos em comum é fundamentalmente os nossos impulsos mais básicos e primitivos, os quais estão à margem e frequentemente se opõem à reflexão e à consciência. É próprio de procedimentos quantitativos e de relações baseadas em considerações estritamente numéricas este desprezo pelas determinações qualitativas individuais. Deste modo, uma vez que as relações numéricas desprezam as características particulares e promovem a erupção dos nossos impulsos irrefletidos, a multidão é ela mesma e por definição irresponsável e niveladora. Vale a pena recorrermos mais uma vez a Freud e à sua *Psicologia das massas*. Ao debruçar-se sobre os fenômenos psíquicos característicos das grandes formações grupais, o pensador vienense cita Le Bon:

[...] o indivíduo integrado numa multidão adquire, pelo único fator do número, um sentimento de potência invencível, graças ao qual pode se permitir ceder a instintos que antes, como indivíduo isolado, teria forçosamente refreado. E se abandonará,

⁵¹ TA, pp.83-84.

ainda mais satisfeito, a tais instintos, pelo fato de, sendo a multidão anônima e, consequentemente, irresponsável, desaparecera para ele o sentimento da responsabilidade, poderoso e constante freio dos impulsos individuais.⁵²

Freud, subscrevendo as palavras do seu colega Le Bon, explica que a multidão exerce uma espécie de fascinação sobre o indivíduo. Este se deixa contagiar pelas vontades e sentimentos que emanam da mente coletiva. Assim fascinado, o indivíduo perde o seu senso crítico, entrega-se às paixões dominantes e sacrifica a sua personalidade em favor dos interesses da multidão. O que fascina tanto o indivíduo é o poder que a multidão demonstra ter e com o qual ele gostaria de ser beneficiado. Além disso, a multidão oferece ao indivíduo a possibilidade de liberar os seus impulsos reprimidos, o que é fonte de grande satisfação para a consciência individual – embora também possa ser, num momento posterior em que a consciência se encontre a sós consigo mesma, fonte de sentimentos desagradáveis como a culpa e o remorso. Em geral, os instintos mais brutais e inconsequentes de um indivíduo são despertados quando ele toma parte numa multidão. A análise de Le Bon é esclarecedora:

... Assim, pois, o desaparecimento da personalidade consciente, o predomínio da personalidade inconsciente, a orientação dos sentimentos e das ideias no mesmo sentido, por sugestão e por contágio, e a tendência para transformar imediatamente em atos as ideias sugeridas, são os principais caracteres do indivíduo integrado numa multidão. Com todos os seus traços pessoais perdidos, converte-se num autômato sem vontade própria.⁵³

Em *Uma resenha literária* Kierkegaard se ocupa principalmente em caracterizar a modernidade como uma era das massas, em que predominam a irresponsabilidade e a inveja. Na verdade Kierkegaard é tão enfático na sua crítica à modernidade que, de certa forma, parece condenar toda e qualquer formação grupal como sendo intrinsecamente imoral. Tuttle explica que as massas das épocas anteriores (inclusive as da era da revolução) ainda possuíam relações concretas entre os indivíduos, baseadas em laços pessoais de lealdade e comprometimento mútuo, enquanto a multidão da época presente é *sui generis* na

⁵² LE BON apud FREUD, s.d., p.14.

⁵³ LE BON apud FREUD, s.d., p.16.

medida em que abstrai de toda relação concreta entre os indivíduos.⁵⁴ Esta abstração das relações concretas é própria do processo de nivelamento.

O nivelamento torna tudo superficial e apático, sendo característico de uma era reflexiva que conspira contra a ação e contra qualquer sinal de interioridade. “O nivelamento é um empreendimento silencioso, matemático e abstrato que previne toda agitação”,⁵⁵ diz Kierkegaard. Pode ser que eventualmente tal época manifeste certo entusiasmo que, todavia, não passará de um simples impulso passageiro. Superficial e sem interioridade, o entusiasmo de uma época reflexiva é facilmente debelado pela inveja. Na verdade as comoções públicas de uma época reflexiva não são mais do que um jogo de cena em que os participantes, ao mesmo tempo em que se entretêm com as grandes performances coletivas (passeatas, protestos, manifestações multitudinárias etc.), conseguem manter a realidade fundamentalmente inalterada.

Mas quanto mais a reflexão se torna dominante e desenvolve a indolência, mais perigosa a inveja se torna, porque não tem mais a característica de chegar a uma autoconsciência da sua própria significação. Na falta desta característica, ela se relaciona com os eventos de um modo dubiamente covarde e hesitante e reinterpreta a mesma coisa de toda sorte de jeitos, desejando que isso seja tomado como uma piada, e quando isso aparentemente não dá certo, deseja que seja tomado como um insulto, e se isso não dá certo, afirma que ela não quis dizer absolutamente nada, que era para ser um dito espirituoso, e se isso não dá certo, explica que tampouco era para ser aquilo, que era uma sátira ética, a qual com efeito deve ser de algum interesse às pessoas, e se isso não dá certo, diz que não é nada a que se devesse prestar atenção.⁵⁶

O processo de nivelamento é tão vasto e poderoso que nenhum indivíduo particular teria a capacidade de, por si só, instaurá-lo, embora cada um possa à sua maneira colaborar para o seu sucesso. “Indivíduos particulares podem contribuir para o nivelamento, cada um no seu próprio grupinho, mas o nivelamento – avalia Kierkegaard – é um poder abstrato e a vitória da abstração sobre os indivíduos”.⁵⁷ Na época atual (reflexiva) os indivíduos detêm algum valor apenas na medida em que se associam a outros indivíduos numa unidade abstrata que, paradoxalmente, só atribui dignidade ao indivíduo quando este se presta à uniformização. O nivelamento faz da uniformidade um valor positivo, mas na realidade esta

⁵⁴ Cf. TUTTLE, 1996, p.32.

⁵⁵ TA, p.84.

⁵⁶ TA, p.83.

⁵⁷ TA, p.84.

igualdade promovida pelo nivelamento esconde um aspecto negativo, porque iguala não de acordo com a excelência, mas sim com aquilo que é ordinário, vulgar e medíocre. “Mediocridade é o princípio que forma a massa compacta da raça humana”,⁵⁸ nota Kierkegaard. O indivíduo nivelado não consegue mais distinguir a multidão de si mesmo, identificando-se completamente com ela. Por isso o nosso filósofo diz que “[...] tantos e tantos seres humanos *uniformemente* formam um indivíduo; assim, é meramente uma questão de se obter o número adequado – e então se adquire importância”.⁵⁹ E insiste:

A tendência hoje é na direção da igualdade matemática, para que assim e de maneira quase idêntica em todas as classes, tantos e tantos formem um indivíduo. [...] Hoje em dia entendemos que muitas e muitas pessoas formam um indivíduo e com toda a coerência computamos números (chamamos a isso de juntar em grupos, mas isso é um eufemismo) em relação às coisas mais triviais.⁶⁰

A rigor, o nivelamento é uma força da abstração, e não de um indivíduo – ao contrário, os indivíduos é que são objetos do nivelamento. “O nivelamento não é a ação de um indivíduo, mas um jogo da reflexão nas mãos de um poder abstrato”.⁶¹ Ao nivelar os indivíduos, a abstração sentencia o seu triunfo sobre a singularidade, sobre a paixão e sobre a interioridade. Em outras palavras, o indivíduo nivelado é anônimo (esconde-se na impessoalidade da multidão), apático (pelo menos no que se refere a uma paixão dialeticamente orientada ou positiva) e superficial (vive nas categorias próprias da imediatez). A igualdade que o nivelamento promove se baseia numa reciprocidade negativa: os indivíduos se relacionam entre si e com o modelo de maneira invejosa e mesquinha em lugar de cultivarem uma admiração que reconhece (e quer imitar) a excelência do outro. A inveja é a expressão negativa da admiração e, por conseguinte, em vez de incitar à imitação (*Efterfølgelse*), conduz ao macaquear (*Efterbelse*).

Somente o indivíduo na sua singularidade pode superar o nivelamento, uma vez que qualquer tentativa de o geral fazê-lo por si mesmo acabaria em fracasso e, quando muito, geraria um efeito cômico ou demagógico. Isso significa que tal indivíduo não deve cair na tentação de querer responder por todos os outros membros do grupo, pois dessa forma impediria que cada pessoa se

⁵⁸ Pap. XII A 516 n.d., 1854.

⁵⁹ TA, p.85.

⁶⁰ TA, p.85.

⁶¹ TA, p.86.

responsabilizasse por suas próprias ações. É extremamente importante ter em consideração que o único modo de o indivíduo superar a lei do nivelamento é permanecendo dentro dos limites da sua própria interioridade. Ele não deve querer reformar o mundo e estabelecer uma nova lei, porque ao tentar realizar este movimento estaria se traindo e incorreria justamente numa contradição.

A traição consiste no fato de ele desejar impor a sua interioridade à multidão, ou ainda, de ele generalizar a sua interioridade, torná-la pública a tal ponto e de tal maneira que o indivíduo acaba, mesmo sem querer, se mancomunando com aquele mesmo geral que ele pretendia superar. E daí a contradição – pois tendo a interioridade se bandeado sub-repticiamente para o geral e tendo, portanto, o geral reassumido o controle (na verdade um controle que ele jamais tinha perdido), fica a cargo deste mesmo geral anular o nivelamento. Mas ora, é precisamente ele o elemento responsável por nivelar os indivíduos. Instaura-se assim uma ilusão pela qual a reflexão é a responsável e da qual os indivíduos, um a um e em grupo, padecem – “[...] o que também pode ser o ponto de partida para a vida mais elevada, sobretudo para o indivíduo que, pondo-se sinceramente na presença de Deus, assim o desejar, pois será genuinamente educativo para ele viver numa época de nivelamento”,⁶² pondera Kierkegaard.

Além disso, o indivíduo que é capaz de aprender com o nivelamento e de eventualmente superá-lo não é tomado pelo desejo de estabelecer uma diferença essencial entre ele e o resto das pessoas, de suplantá-las com a sua excelência e se tornar o herói ou líder delas: “não, ele apenas se torna essencialmente um ser humano no sentido pleno da igualdade. Essa é a ideia do religioso”.⁶³ O indivíduo que sabe resistir ao nivelamento passa a reconhecer uma *igualdade* essencial entre ele e todos os outros. “O desconsolo da antiguidade era que o homem de distinção era o que *os outros não podiam ser*; o aspecto inspirador [da era moderna] será que a pessoa que religiosamente ganhou a si mesma é tão-somente o que *todos podem ser*”.⁶⁴

Portanto não se trata de uma igualdade mesquinha e invejosa como a do nivelamento nem de uma heterogeneidade radical e presunçosa como a do herói/líder. Trata-se, isto sim, de uma igualdade positiva e absoluta, uma vez que

⁶² TA, p.88.

⁶³ TA, p.88.

⁶⁴ TA, p.92.

ela está condicionada não à época, mas sim à eternidade.⁶⁵ Em face do eterno, o indivíduo extraordinário que escapa da massificação reconhece o seu parentesco essencial com todos os outros seres humanos e reafirma a impotência do nivelamento para estabelecer por si só uma igualdade verdadeira.

Na sua verdade eterna, o princípio da individualidade usa a abstração e a igualdade da geração como niveladores e, desse modo, o indivíduo que toma parte [disso] é desenvolvido religiosamente em direção a uma humanidade essencial. Pois o nivelamento é tão poderoso com relação ao temporal quanto impotente com relação ao eterno.⁶⁶

Para Kierkegaard, falar de uma eternidade essencial ou verdadeira é o mesmo que falar de Deus. Deus e o eterno se correspondem na terminologia kierkegaardiana. É somente em face do eterno que alguém pode atingir o nível mais elevado da sua própria existência. O indivíduo que consegue preservar a sua singularidade ante o nivelamento é aquele que assume uma vida religiosa, ou em outras palavras, é aquele que se decide pelo eterno e se compromete com ele. A vida religiosa é o que salva o indivíduo do nivelamento.

Eles [os indivíduos] devem ou estar perdidos nas vertigens do infinito abstrato ou estar salvos infinitamente na essencialidade da vida religiosa [...] porque todos os indivíduos que são resgatados ganham a seriedade específica da vida religiosa, ganham a sua essencialidade em primeira mão de Deus.⁶⁷

A vida religiosa, o estágio religioso, é o único capaz de oferecer esta salvação. Isso se deve ao fato de que somente aí o indivíduo aprende a superar todas as formas de determinações quantitativas e relativas (a demanda da época, a exigência do público, o constrangimento praticado pela maioria etc.) a fim de se relacionar com aquilo que possui um valor eterno e essencial. “Mas isso expressa de novo o fato de que o resgate vem somente através da essencialidade do religioso no indivíduo particular”,⁶⁸ enfatiza Kierkegaard.

O idolatrado princípio positivo da sociabilidade na nossa época é o princípio corrosivo e desmoralizante o qual, na escravidão da reflexão, transforma até mesmo as virtudes em *vitia splendida* [vícios admiráveis]. E qual é a base disso senão um desprezo pela separação do indivíduo religioso em face de Deus na

⁶⁵ Cf. 4.22. Em face do eterno, p.45.

⁶⁶ TA, p.89.

⁶⁷ TA, p.108.

⁶⁸ TA, p.88.

responsabilidade da eternidade. Quando o horror começa neste ponto, busca-se conforto na companhia, e assim a reflexão captura o indivíduo por toda a sua vida. E aqueles que nem sequer estavam conscientes do início desta crise automaticamente caem na relação da reflexão.⁶⁹

A multidão busca anular a singularidade do indivíduo e o excesso de reflexão tenta, por sua vez, minar a sua responsabilidade – um indivíduo responsável é aquele que em sua singularidade responde por uma ação, mas a reflexão adia a sua decisão e, portanto, a sua ação sempre para mais tarde. Para Kierkegaard singularidade e responsabilidade são indissociáveis. O nivelamento fará tudo o que estiver ao seu alcance para impedir que o indivíduo trave uma autêntica relação com o eterno, pois Deus exige nada menos do que um comprometimento absoluto. A colisão prometida ao homem que desde a sua singularidade se relaciona com Deus pode ser observada no fato de o mundo se voltar contra ele, de ele ser rejeitado, humilhado e odiado pelo numérico. Enquanto o nivelamento conspira contra o indivíduo, Deus o atrai para si e o fortalece, tornando-o infinitamente responsável. O próprio nivelamento, o mais rigoroso dos exames, é usado pelo eterno como uma ferramenta para este fim.

Mas a educação é rigorosa e os benefícios aparentemente muito pequenos – aparentemente, pois se o indivíduo não estiver disposto a aprender a se contentar consigo mesmo na essencialidade da vida religiosa em face de Deus, a se contentar em exercer controle sobre si mesmo ao invés do mundo, a se contentar em ser a sua própria audiência enquanto pastor, a ser o seu próprio leitor enquanto autor, etc., se ele não estiver disposto a aprender a se inspirar com isso tomando-o como a coisa mais importante, porque expressa a igualdade diante de Deus e a igualdade com relação a todos os homens, então ele não escapará da reflexão, então com todos os seus méritos ele poderá, por um momento ilusório, acreditar que é ele quem está realizando o nivelamento, até que ele próprio sucumba ao nivelamento.⁷⁰

Mas se, ao contrário, o indivíduo estiver disposto a se contentar com a vida religiosa, se souber resistir à tentação do nivelamento, então descobrirá que a responsabilidade não está somente ligada à sua singularidade, mas também está intimamente ligada ao outro. A partir da sua relação com Deus o indivíduo aprende a amar da maneira adequada, isto é, aprende que deve amar o seu próximo, servindo-o e ajudando-o. Em lugar de se tornar mais um agente do nivelamento, o indivíduo que se relaciona com o eterno se sacrifica para auxiliar

⁶⁹ TA, p.86.

⁷⁰ TA, pp.88-89.

no resgate daqueles que perderam a sua individualidade para o anonimato do público e que se entregaram à apatia da reflexão.

Reflexão é uma armadilha na qual se é pego, mas em e através do salto inspirado do religioso a situação muda e é a armadilha que catapulta para os braços do eterno. [...] Mas através do salto nas profundezas, aprende-se a se ajudar a si mesmo, aprende-se a amar todos os outros tanto quanto a si mesmo apesar da acusação de arrogância e orgulho – por não se aceitar ajuda – ou de egoísmo – por não se estar disposto a enganar os outros, ajudando-os, quer dizer, ajudando-os a deixar escapar aquilo que é mais elevado.⁷¹

A inveja da reflexão faz com que o homem se ressinta daquilo que é mais elevado. Mas encoberto pelo ressentimento subsiste o amor. Para Kierkegaard, a eternidade (Deus) é responsável pela conversão da inveja em amor. Ou, uma vez que o nosso filósofo reconhece que Deus é, ele próprio, o Amor, a manifestação suprema do amor, então resultaria no mesmo dizer que o Amor é o responsável por converter a inveja a si. Segundo Kierkegaard, somente esse igualmente levado a cabo pelo amor é capaz de tornar os indivíduos verdadeiramente responsáveis e solidários uns com os outros. O amor, em vez de nivelar de acordo com a mediocridade, iguala todos em responsabilidade. E assim nasce uma autêntica comunidade. A comunidade assume ou reproduz aqueles atributos que devem caracterizar um indivíduo: responsabilidade, senso crítico, autoconsciência, padrões éticos elevados. Enquanto os demais tipos de grupos se fecham em si mesmos para evitar o contato com os outros e rejeitam aqueles indivíduos que não fazem parte dos seus próprios quadros – ou, de maneira inversa, estabelecem uma relação predatória com o próximo –, a comunidade deve estar sempre aberta e disposta a acolher o diferente ou, do contrário, terá traído a sua própria natureza. A comunidade se caracteriza justamente pela heterogeneidade de indivíduos que são únicos e irrepetíveis, e não pela homogeneidade de um público abstrato.

6.6. O público

Kierkegaard critica, também em *Uma resenha literária*, a noção de público. Poderíamos dizer que o público é uma espécie de paroxismo da multidão, o seu grau máximo de abstração. “O público é tudo e nada, o mais perigoso de todos os

⁷¹ TA, pp.89-90.

poderes e o mais sem sentido”,⁷² resume Kierkegaard. O público é tão perigoso assim porque é, ao lado da inveja e do numérico, um dos espíritos do nivelamento. E é tão sem sentido porque não possui existência real, é pura abstração, o que por sua vez faz com que ele não se deixe confundir com nenhum grupo ou classe específica.

Um nivelamento aproximado pode ser efetuado por uma classe social específica ou profissão, por exemplo, o clero, a classe média, os fazendeiros, pelo povo mesmo, mas tudo isso ainda é apenas o movimento da abstração dentro de concreções da individualidade. [...] O público não é um povo, nem uma geração, nem a época de alguém, nem uma congregação, nem uma associação, nem algumas pessoas em particular, pois todos eles são o que são apenas porque são concreções.⁷³

O público é, por isso mesmo, incapaz de fundar qualquer comunidade. O público, como entidade abstrata que é, não é formado por indivíduos reais nem, muito menos, está interessado na realidade. Além disso, o processo de nivelamento de cujo público é o espírito dissemina a inveja e o egoísmo, ambos sendo justamente o oposto da solidariedade que, como vimos, é um dos pilares de uma comunidade orgânica. “A coexistência com pessoas de verdade, cada uma das quais sendo alguém na realidade do momento e na situação real, dá suporte ao indivíduo singular. Mas a existência de um público não cria nenhuma situação e nenhuma comunidade”,⁷⁴ explica Kierkegaard.

Contudo, como também já foi dito, este mesmo público pode exercer um papel pedagógico na formação espiritual (religiosa) do indivíduo. Se este não se deixar apanhar pelo nivelamento levado a cabo pela abstração e pelo público, será capaz de rumar em direção a uma ideia de igualdade cujo valor e validade são eternos e essenciais – e não mais relativos e superficiais, como os produzidos pelo nivelamento. O indivíduo será enfim capaz de aprender que a máxima excelência – tornar-se si mesmo em face de Deus e da eternidade – está ao alcance de todas as pessoas e que é precisamente esta a verdadeira igualdade.

Mas se o indivíduo não for destruído no processo, ele será educado por essa própria abstração e por essa disciplina abstrata (na medida em que ele ainda não se educou na sua própria interioridade) a se contentar, no mais elevado sentido religioso, consigo mesmo e com a sua relação com Deus, será educado a ter a sua própria opinião em vez de concordar com o público – o qual aniquila todas as concreções

⁷² TA, p.93.

⁷³ TA, pp.90, 92-93.

⁷⁴ TA, p.91.

relativas de individualidade –, a encontrar repouso em si mesmo, à vontade diante de Deus, em vez de em contar e contar.⁷⁵

A natureza última do ser humano não se determina pela sua relação com o grupo e muito menos com o público, mas pela relação que trava consigo mesmo e com a transcendência, com o eterno. Enquanto o público torna todos iguais ao negar-lhes qualquer determinação qualitativa e ao agrupá-los todos quantitativamente, a igualdade do eterno consiste em fazer com que todos, sem exceção, despertem para a possibilidade de se tornarem si mesmos. Diante do público todos são relativa e quantitativamente iguais; diante do eterno, absolutamente, essencialmente e qualitativamente iguais.

Essa [a do público] é a forma mais ordinária de nivelamento, porque ela sempre corresponde ao denominador em relação ao qual todos são feitos iguais. Assim, a vida eterna também é uma espécie de nivelamento e, contudo, não o é, pois o denominador é este: ser uma pessoa essencialmente humana no sentido religioso.⁷⁶

A igualdade do público é oca porque o público é, ele mesmo, oco. A falta de interioridade do público se reflete, por exemplo, na quebra do silêncio. Para Kierkegaard, o silêncio é sinônimo de interioridade. O público e as suas relações são marcados pela *tagarelice*, pela veiculação e reprodução de externalidades. Todas estas externalidades, quaisquer que sejam – o público se ocupa com tudo e com nada com a mesma loquacidade –, são trivialidades tratadas com a máxima sofisticação e com todas as circunstâncias pela reflexão. A intenção é gerar no público a ilusão de que se está efetivamente tratando de algo que, ainda por cima, é de suma importância – mas que pode e será deixado de lado tão logo a *tagarelice* arrume algo mais interessante com o qual se distrair. Além do mais, é característica da *tagarelice* não se comprometer seriamente com nada, ou então postergar indefinidamente a ação, prometendo, planejando, debatendo e sobretudo alardeando ações futuras que nunca chegam a se realizar, pois são simplesmente substituídas pelo *tagarelar*.

O que é *tagarelar*? É a anulação da disjunção apaixonada entre estar em silêncio e falar. Apenas a pessoa que pode permanecer essencialmente em silêncio pode falar essencialmente, pode agir essencialmente. O silêncio é interioridade. A *tagarelice*

⁷⁵ TA, p.92.

⁷⁶ TA, p.96.

chega à frente do falar essencial e, dando expressão à reflexão, tem um efeito debilitante sobre a ação ao antecipar-se a ela.⁷⁷

A interioridade, ao contrário, não faz alarde de nada, simplesmente se determina e age. O silêncio não somente antecede a ação, mas também a envolve na sua atmosfera, só sendo rompido para dar lugar à palavra responsável e edificante. Tal palavra é a base do *verdadeiro diálogo*, pois na sua ausência – e, portanto, na ausência da interioridade – o que emerge e medeia a relação entre os indivíduos é a fofoca, os rumores, as intrigas, as lisonjas afetadas, as considerações banais, os comentários levianos e as falsas promessas. “Mas a tagarelice teme o momento do silêncio, o qual revelaria a [sua] ausência de conteúdo”.⁷⁸ E prossegue Kierkegaard:

A orientação íntima do silêncio é a condição para uma conversa cultivada; a tagarelice é a externalização caricaturada da interioridade, é falta de cultivo. [...] Aquele que tagarela presumivelmente tagarela acerca de algo, uma vez que o objetivo é encontrar alguma coisa acerca da qual tagarelar, mas essa coisa não é nada no sentido da idealidade, pois então se fala [em lugar de se tagarelar].⁷⁹

A tagarelice se intromete no privado, transformando-o em coisa pública e anulando, dessa maneira, a diferença qualitativa que existe entre a interioridade e as externalidades. Assim transformada, a interioridade passa a ser uma caricatura de si mesma, a qual, no entanto, o público admira e na qual se vê refletido.

Por intermédio desta tagarelice a distinção entre o que é privado e o que é público é anulada numa garrulice público-privada, o que corresponde mais ou menos àquilo que o público é. Pois o público é a opinião pública que está interessada naquilo que é acima de tudo privado. Aquilo que ninguém ousaria apresentar numa reunião, aquilo acerca do qual ninguém seria capaz de *falar*, aquilo acerca do qual até mesmo as fofocas dificilmente admitiriam ter papagueado, pode muito bem ser posto por escrito para o público e ser conhecido pelo público como público.⁸⁰

De acordo com Kierkegaard, a tagarelice não possui uma forma porque ao anular a diferença entre interioridade e exterioridade, anula também a diferença que existe entre forma e conteúdo.⁸¹ A rigor, forma e conteúdo são indissociáveis

⁷⁷ TA, p.97.

⁷⁸ TA, p.98.

⁷⁹ TA, p.99.

⁸⁰ TA, p.100.

⁸¹ Há de se distinguir forma de afetação. A afetação, típica da tagarelice e da loquacidade, é uma pseudoforma, uma forma que não chega a se constituir como tal, pois carece de paixão. Por outro lado, a paixão que não possuir um conteúdo (uma ideia com a qual se relacionar) tampouco possuirá uma forma. Uma ideia que não é apropriada por uma interioridade apaixonada permanece

no que toca à paixão própria da interioridade. Contudo, como a tagarelice é o exato oposto da interioridade, não se verifica qualquer paixão nela; por isso ocorre esta fratura entre forma e conteúdo a partir da qual estes dois não expressam mais uma harmonia essencial e apaixonada, mas passam a discordar entre si, desviando-se daquilo que é essencial e afastando-se cada vez mais da interioridade. A tagarelice é sem forma porque não tem paixão, sendo nada mais do que um macaquear superficial.

Outro ponto característico do público e que está associado à tagarelice é justamente a *superficialidade*. De acordo com Kierkegaard, a superficialidade resulta da anulação da diferença entre revelação e ocultamento. A superficialidade não traz à tona uma essência, mas qualquer coisa vazia de significado, vã, fútil. Tudo o que é essencial tem a característica de ser profundo e, como tal, oculto. Algo verdadeiramente essencial só pode ser revelado a partir desta profundidade oculta; do contrário, cairá na superficialidade, pois de nenhum modo estará relacionado a uma essência que suporta ou está por trás dessa revelação.

Superficialidade é a anulação da distinção apaixonada entre o ocultamento e a revelação. É uma revelação da vacuidade que não obstante possui, de um modo geral, a ilusória vantagem da versatilidade em relação à revelação essencial, a qual tem a substância uniforme da profundidade, enquanto a superficialidade dá a impressão de ser tudo e qualquer coisa.⁸²

Esta versatilidade própria da superficialidade, que costuma fascinar e seduzir o público, é um dos elementos que constituem a *loquacidade*. A loquacidade resulta da anulação da diferença entre objetividade e subjetividade. O sujeito loquaz é capaz de falar objetivamente sobre tudo sem, no entanto, nunca chegar a se apropriar subjetivamente daquilo acerca do qual discursa. Não havendo subjetividade, não há tampouco profundidade, de modo que a loquacidade é sempre superficial.

O que significa *ser loquaz*? É a anulação da disjunção apaixonada entre subjetividade e objetividade. Como pensamento abstrato, a loquacidade não é suficientemente profunda dialeticamente; como concepção e convicção, ela carece de uma individualidade pura. Mas em termos de extensão a loquacidade tem essa aparente vantagem: um pensador pode compreender o seu ramo de conhecimento, uma pessoa pode ter uma opinião sobre aquilo que diz respeito a um determinado

como uma abstração vazia e informe. “Informidade é simplesmente ausência de conteúdo” (TA, p.66), resume Kierkegaard.

⁸² TA, p.102.

assunto, pode ter uma convicção baseada numa visão de mundo em particular, mas o homem loquaz tagarela sobre tudo e qualquer coisa.⁸³

Superficialidade e loquacidade são características de uma era reflexiva, mas não são as únicas. À medida que vamos conhecendo o que Kierkegaard entendia por cada um desses termos, vemos de que maneira eles se interconectam. A loquacidade, por exemplo, anda lado a lado com o *anonimato*. O sujeito que fala ou escreve sem pôr a sua própria individualidade, as suas próprias convicções, naquilo que comunica e que, portanto, se expressa de maneira tão-somente objetiva e abstrata é – por mais que venha a se identificar – um anônimo.

Na nossa época, o anonimato é algo muito mais prenhe de significado do que talvez se note; ele tem um significado quase epigramático. As pessoas não apenas escrevem anonimamente, mas escrevem anonimamente sob a sua assinatura, sim, até mesmo falam anonimamente. Assim como um autor põe toda a sua alma no seu estilo, assim também um homem põe essencialmente toda a sua personalidade na sua comunicação [...].⁸⁴

A verdadeira comunicação, a comunicação verdadeiramente edificante, não é nem superficial, nem loquaz, nem muito menos anônima: responsabiliza-se pessoalmente por aquilo que expressa, porque o faz a partir da sua subjetividade e não escondida atrás da opinião da maioria, do público ou mesmo da imparcialidade do dado objetivo ou de uma reflexão que se quer neutra. O público é composto de indivíduos anônimos, cujas personalidades e profundidade são sacrificadas em nome de uma abstração que, não se voltando a ninguém em particular, jamais chega a se tornar real. Todo discurso que não encontrar correspondência na vida daquele que o profere será, para todos os efeitos práticos, anônimo – e, por isso mesmo, indiferente, inessencial, desapaixonado.

Mas a soma total de todas essas considerações [anônimas] não equivale a um discurso humano pessoal como aquele que pode ser conduzido até mesmo pelo homem mais simples, o qual é limitado no tema, mas que ainda assim fala. [...] As considerações se tornam tão objetivas, o seu alcance tão abrangente, que por fim não faz qualquer diferença quem as tece, o que em termos de fala humana corresponde completamente a agir por princípio. E enfim o discurso humano se tornará como o público: pura abstração – não haverá mais alguém que fale, mas uma reflexão objetiva assentará pouco a pouco uma espécie de atmosfera, um barulho abstrato que tornará o discurso humano supérfluo [...].⁸⁵

⁸³ TA, p.103.

⁸⁴ TA, p.103.

⁸⁵ TA, p.104.

Para Kierkegaard a imprensa é o meio em que se reúnem, de uma só vez, a superficialidade, a tagarelice, a loquacidade e o anonimato. Ainda segundo o nosso filósofo, o público não passa de uma fantasmagoria evocada pela imprensa – o que, a propósito, encontra eco em Freud quando este alega que a opinião pública é de fato uma das manifestações da mente grupal.⁸⁶ Ela, a opinião pública, tem o poder de sugestionar (seduzir) os membros do grupo que, por sua vez, sugestionam-se uns aos outros, repetindo e intensificando aquela sugestão inicial através do macaquear. A opinião pública, tal como produzida e veiculada pela imprensa, está a serviço do nivelamento, da inveja, da calúnia e da fofoca.⁸⁷

Junto com a apatia e a reflexividade da época, a abstração “a imprensa” (pois um jornal, um periódico, não é uma concreção política e apenas num sentido abstrato é um indivíduo) dá origem ao fantasma da abstração, “o público”, que é o verdadeiro nivelador.⁸⁸

6.7. A imprensa e o caso *O Corsário*

A imprensa tem o poder de, se não criar, ao menos conjurar o público – tanto aquele público real composto de indivíduos concretos que, um a um, se aglomeram em frente de uma banca de jornal em busca das manchetes do dia, quanto aquele outro fictício que ela mesma cria. Esta abstração nomeada “o público” promove uma coesão ilusória e negativa, pois não somente reúne indivíduos imaginários que jamais chegam a se engajar pessoalmente em favor de uma ação, mas também os nivela a partir de categorias que em lugar de exaltarem a excelência, a paixão e a interioridade, rebaixa-os a uma igualdade baseada na apatia, na mediocridade e em determinações quantitativas completamente fantasmagóricas, isto é, sem qualquer concreção.

Para o nivelamento realmente ocorrer, um fantasma precisa ser invocado antes, o espírito do nivelamento, uma abstração monstruosa, uma coisa abrangente que não é coisa alguma, uma miragem – e esse fantasma é *o público*. Apenas numa época sem paixão e reflexiva esse fantasma pode se desenvolver com o auxílio da imprensa, quando a própria imprensa se torna um fantasma.⁸⁹

⁸⁶ Cf. FREUD, s.d., p.70.

⁸⁷ Cf. Pap. XII A 23 n.d., 1854. A calúnia e a fofoca são consequências ou, como São Tomás costumava se referir, filhas da inveja.

⁸⁸ TA, p.93.

⁸⁹ TA, p.90.

Enquanto a imprensa se dedicar a esta espécie de necromancia marrom e o seu fantasma for chamado a assombrar uma realidade que já se encontra dispersa – tão dispersa que já não há uma única ideia forte e boa o suficiente para reunir os indivíduos em torno de si –, o público continuará encontrando terreno propício ao seu aparecimento. A responsabilidade individual pela ação é dissolvida e a ação mesma é anulada pela reflexão estéril do público. A realidade é finalmente suplantada e substituída por uma abstração:

Apenas quando não há nenhuma vida comunitária forte para dar substância à concreção é que a imprensa criará essa abstração “o público”, composta de indivíduos insubstanciais que nunca estão unidos ou nunca podem ser unidos coextensivamente a qualquer situação ou organização e que, não obstante, são tidos como um todo.⁹⁰

Kierkegaard não foi um crítico imparcial da imprensa, pois sentiu na própria pele o estrago que ela, por puro capricho, mas também por vocação, é capaz de fazer. Em 1846 um jornal satírico dinamarquês chamado *O Corsário* (*Corsaren*) divulgou uma série de caricaturas e matérias com o objetivo de ridicularizá-lo publicamente.⁹¹ Kierkegaard, como bom polemista que era, havia rejeitado e se sentido ofendido com o elogio que Peder Ludvig Møller,⁹² um dos contribuidores d’*O Corsário*, tinha feito a um dos seus livros (*Estádios no caminho da vida*, 1845). Para Kierkegaard, Møller não passava de um oportunista que, além do mais, não havia entendido nada do que lera. Nosso filósofo pede então para que *O Corsário* tenha ao menos a decência de atacá-lo, já que ser elogiado por um jornal daqueles era o mesmo que ser insultado. E assim cumpriu-se a sua vontade. As caricaturas mostravam um homem disforme, curvado e vestindo roupas fora dos padrões. Além do mais, junto a essas caricaturas, podiam-se ler artigos que zombavam dos seus hábitos e que o tachavam de esquisito, arrogante e estúpido. Após essas publicações, que duraram meses, Kierkegaard mal podia sair de casa devido ao acosso ao qual era submetido pela multidão. Das crianças aos adultos, todos se achavam no direito de comentar sobre ele, apontar na sua direção e rir da

⁹⁰ TA, p.91.

⁹¹ Algumas destas caricaturas podem ser vistas no Anexo deste trabalho.

⁹² P.L. Møller (1814-1865) foi um autor e crítico literário dinamarquês. Cobiçava uma cátedra de estética na Universidade de Copenhague, mas quando Kierkegaard torna pública a sua ligação com *O Corsário*, periódico cuja reputação era das piores, Møller vê os seus planos e a sua credibilidade irem por água abaixo e, de fato, morre sem realizar o seu sonho. Møller não assinava as críticas que escrevia para *O Corsário*, mantendo a sua identidade em sigilo ao público em geral.

sua cara. Desnecessário dizer que este foi um período de grande sofrimento psicológico e desgaste emocional para o nosso filósofo.

Em *Uma resenha literária* Kierkegaard compara a imprensa (e poderíamos facilmente deduzir que ele se refere especificamente a *O Corsário*) a um cão abandonado que entretém o público ora com os seus gracejos ora com as bravatas que dirige contra aqueles indivíduos que ousam cruzar o seu caminho. O público, como é de se esperar, incentiva e aplaude com furor o espetáculo grotesco que se descortina à sua frente. Mas por mais que o cão se esforce em agradar o público a qualquer preço, este logo se cansa e vai buscar, despreocupadamente, outra coisa ou outra pessoa com a qual se entreter. O mal já foi feito e isso não é da conta do público pois, a rigor, ele não é responsável por nada. Por outro lado, como se trata de um cão sem dono, abandonado, que não possui nenhum responsável para responder pelas suas ações, tampouco se pode atribuir a ele qualquer responsabilidade. Assim, todos lavam as mãos e ninguém é culpado por absolutamente nada.

E o público não se arrepende, porque afinal não se tratou de uma calúnia de verdade – tratou-se apenas de um pouco de diversão. [...] E o público não se arrependerá, porque, na verdade, ele não cuida do cão, ele meramente contribui; ele nem incitou diretamente o cão a atacar nem assoviou para que voltasse. [...] E se o cão fosse apreendido e levado à escola de medicina veterinária para ser sacrificado, o público ainda poderia dizer: foi muito bom que o cão malvado tenha sido sacrificado; todos nós queríamos que isso acontecesse – até mesmo os que contribuía⁹³.

Kierkegaard é muito irônico nas suas análises, e foi justamente esta sua ironia e este seu caráter hipercrítico que o expuseram à chacota pública. Porém ele manteve a sua posição, não se deixou intimidar. Afinal, o que estava em jogo eram as suas convicções mais íntimas. A despeito de todos os ataques, soube repousar tranquilamente a sua consciência na certeza da sua interioridade e na segurança do eterno. A perseguição e a difamação deflagradas pelo público não devem ser temidas pelo indivíduo, mas antes encaradas como um indício da validade da sua própria convicção.

Eu nem sequer mencionarei aqueles que estão perdidos ou que foram desviados para a sua ruína, que fazem o papel de cão por dinheiro, mas aqueles muitos desarraigados, aqueles superficiais, os melindrosos, aqueles que numa indolência

⁹³ TA, p.95.

esnobe não obtêm nenhuma impressão mais profunda da vida do que esse sorriso tolo, todos aqueles indivíduos de segunda categoria que são levados a uma nova tentação porque na sua limitação eles até se julgam superiores por terem compaixão pelas vítimas do ataque, sem compreenderem que em tal situação as vítimas são sempre a parte mais forte, sem compreenderem que aqui é tão terrível quanto, por outro lado, ironicamente correto dizer: chorem não por ele, mas por si mesmos.⁹⁴

Não é a perseguição nem a difamação que são verdadeiramente terríveis, pois em relação ao público o indivíduo é sempre qualitativamente superior. A verdadeira tragédia a ser lamentada é que as pessoas se sujeitem, em comum acordo, a se tornarem ninguém em nome do público. “Neste estado de lassidão indolente,” profetiza Kierkegaard, “mais e mais indivíduos aspirarão ser joões-ninguém a fim de se tornarem o público, esse conjunto abstrato ridiculamente formado pela transformação dos seus participantes num terceiro”.⁹⁵ Quando conta com o apoio do público, quando goza do anonimato oferecido pelo público, o indivíduo é capaz de realizar certas ações que, se estivesse sozinho ou se não contasse com aquele mesmo apoio, se sentiria culpado de realizar. Além disso, o público é tanto mais insidioso na medida em que não se responsabiliza pelo mal que causa, pois os indivíduos que compõem o grupo ou bem alegam que tudo se tratava de uma brincadeira ou bem diminuem a sua participação direta no acontecimento, afirmando que só se restringiram a fazer tal ou qual coisa (pequenas ações) e que, portanto, não podem se responsabilizar pelo que o grupo como um todo fez. O que acontece é que, ao se identificarem com o público, os indivíduos agem como se não tivessem que assumir quaisquer responsabilidades pelos seus atos, como se estivessem protegidos por uma espécie de anonimato coletivo que os torna irreconhecíveis.

6.8. A questão da incognoscibilidade

O anonimato do público produz uma incognoscibilidade negativa, porque irresponsável. Porém existe outro tipo de incognoscibilidade, uma incognoscibilidade positiva e responsável, que não provém nem do anonimato nem do público. Apesar de poderoso, o público não pode ter sob o seu controle o indivíduo que não se associa a ele. Mas não se associar ao público implica ainda

⁹⁴ TA, p.96.

⁹⁵ TA, p.94.

outra questão. O indivíduo que recusou a associação com o público também deverá se recusar a exercer qualquer autoridade sobre ele. Segundo Kierkegaard, no passado o indivíduo que possuísse um grau superior de excelência moral tinha, por isso mesmo, autoridade diante do seu grupo – que, por sua vez, o apoiava e se espelhava nele. Este era o herói e era reconhecível por todos. Contudo na época atual é necessário que o herói seja *irreconhecível*. Do contrário, se ele fosse reconhecível e, portanto, gozasse de alguma autoridade diante do público, apoiando e sendo apoiado por este, ele se autoinvalidaria como herói ou, se se quisesse, como um indivíduo singular. Apoiar e ser apoiado pelo público significaria não somente consentir com o processo de nivelamento, mas sobretudo estimulá-lo ainda mais.

[...] agora os homens de excelência, os líderes (cada um de acordo com a sua respectiva posição) estarão sem autoridade precisamente porque terão entendido divinamente o princípio diabólico do processo de nivelamento. Como policiais à paisana, eles serão *irreconhecíveis*, escondendo as suas respectivas distinções e apoiando apenas negativamente – isto é, por repulsão, enquanto a uniformidade infinita da abstração julga cada indivíduo, examina-o no seu isolamento.⁹⁶

Os indivíduos de excelência da época atual devem opor-se à multidão, o que também significa rechaçar o reconhecimento público e abrir mão de qualquer autoridade temporalmente constituída, pois se forem tentados a atuar de outra maneira estarão, ainda que involuntariamente, sabotando a si mesmos, e isto porque estarão se aliando ao público. Também estarão prejudicando os demais, na medida em que estarão colaborando para a formação do público em vez de ajudarem os indivíduos a ficarem de pé por si mesmos. Por fim, estarão agindo contra Deus, uma vez que somente o indivíduo na sua singularidade pode se relacionar com Deus, jamais o público. Como diz Kierkegaard, “[...] os desconhecidos correm o risco de serem reconhecidos, de serem seduzidos a adquirir *status* e importância como autoridades, impedindo dessa forma o mais alto grau de desenvolvimento”.⁹⁷ E prossegue:

[...] eles [os homens de excelência] são irreconhecíveis (sem autoridade) em consequência de terem compreendido o universal em igualdade diante de Deus, em consequência de, a cada momento, compreenderem isto com responsabilidade [...]. Esta estrutura é dialeticamente oposta à sistematização que faz da geração,

⁹⁶ TA, p.107.

⁹⁷ TA, p.107.

prefigurada nos homens de excelência, o fator de apoio para os indivíduos, pois, agora como uma abstração, apoiada negativamente pelo desconhecido, ela se volta polemicamente contra os indivíduos – a fim de salvar cada indivíduo religiosamente.⁹⁸

A autoridade de alguém consiste num reconhecimento imediato ou direto das suas prerrogativas: capacidade, força, poder, direito etc. Mas, de acordo com Kierkegaard, o novo herói (que não deve ser confundido com o modelo da comunidade, embora ambos sejam igualmente avessos ao reconhecimento público) deverá permanecer oculto e irreconhecível, não se valendo portanto de nenhum prestígio ou *status* ante o público ou entre os seus pares. Destituído assim de autoridade, o indivíduo que conseguiu escapar do processo de nivelamento – ou talvez, melhor dito, conseguiu aprender deste processo a disciplina necessária a tempo de se salvar – poderá ajudar os outros indivíduos apenas *indiretamente*: “E nem um dos irreconhecíveis ousará prestar uma ajuda direta, falar claramente, ensinar abertamente, assumir uma liderança decisiva da multidão (em vez de dar um apoio negativo e ajudar o indivíduo a adquirir a mesma determinação que ele próprio possui)”.⁹⁹

O caráter negativo deste apoio se deve à ideia de que um indivíduo não deve facilitar demasiadamente a vida daquele a quem ele ajuda, fazendo tudo pelo outro, tornando-o dessa maneira acomodado ou dependente, mas sim estimulá-lo a enfrentar por conta própria os desafios da existência: “[...] os indivíduos – diz Kierkegaard – têm de se ajudar a si mesmos, cada um individualmente”.¹⁰⁰ A partir do momento em que um indivíduo tentar ajudar os outros diretamente, revelando-se e tornando-se reconhecido e, quem sabe, admirado, vindo a contar com o apoio do público, então inadvertidamente e mesmo contra a sua própria vontade ele acabará se transformando num agente do nivelamento. Vale dizer que Kierkegaard compara o nivelamento a uma foice por sobre a qual os indivíduos devem saltar caso não queiram perecer: “[...] vejam, a foice afiada do nivelamento permite a todos, cada um em particular, saltar por sobre a lâmina – olhem, Deus está esperando! Saltem, pois, para os braços de Deus”.¹⁰¹ Mas este é um salto que

⁹⁸ TA, p.107.

⁹⁹ TA, p.108.

¹⁰⁰ TA, p.108.

¹⁰¹ TA, p.108.

cada pessoa deverá realizar por si só e em relação ao qual todo apoio deverá manter-se completamente secreto e, por conseguinte, indireto.

[...] eles [cada indivíduo] devem efetuar o salto sozinhos e o amor infinito de Deus não se tornará uma relação de segunda mão para eles. Porém, os irreconhecíveis (de acordo com a sua respectiva posição) terão uma dupla tarefa em comparação com os homens de distinção (que ocupam as mesmas posições) numa organização mais antiga, pois os irreconhecíveis são obrigados a continuar trabalhando – e ao mesmo tempo trabalhar para esconder o seu trabalho.¹⁰²

Por mais que um indivíduo se esforce para ajudar o outro, no final cada um é exclusivamente responsável por ajudar-se a si próprio e por sua própria salvação. Cada indivíduo deve decidir relacionar-se pessoalmente com Deus, sem qualquer mediação – pois, do contrário, a sua responsabilidade seria diminuída e a sua relação com Deus prejudicada. Por isso mesmo este indivíduo responsável e amoroso deverá ter o cuidado de disfarçar a sua ajuda, evitando assim que o ajudado venha a pensar que a sua salvação depende dele ou que ele tenha autoridade para salvá-lo – o que poria tudo a perder. Entretanto, apesar de todo o esforço para manter-se oculto, este indivíduo extraordinário possui uma marca, ambígua é verdade, mas ainda assim capaz de traí-lo.

Ajudar um indivíduo a escapar do nivelamento é o mesmo que atacar esta abstração poderosa e irresponsável que é o público. Ao fazê-lo, ainda que secretamente, o indivíduo passa a assumir uma condição que de alguma maneira o tira do seu total ocultamento, tornando-o reconhecível – ou, pelo menos, fornecendo uma pista de como se poderia reconhecê-lo. Esta condição – ou esta pista – é o *sofrimento*. O indivíduo que ousar atacar o público sofrerá, literalmente, as consequências da sua atitude. O público se voltará contra ele e, em sua própria defesa, irá desprezá-lo e humilhá-lo, buscando desacreditá-lo, neutralizá-lo e, por fim, aniquilá-lo de todas as maneiras possíveis.

O sofrimento do homem religioso substitui assim, de certa maneira, a autoridade de que em outras épocas os indivíduos de excelência gozavam e que na época de Kierkegaard – e, por que não dizer, hoje ainda – passa a representar um valor negativo, pois toda autoridade o é em vista de um público e todo público é, por natureza, nivelador. Contudo o sofrimento não garante nenhuma autoridade ao indivíduo e nem mesmo dá garantias de que ele esteja a serviço do eterno: até

¹⁰² TA, pp.108-109.

mesmo o servo do nivelamento está disposto a sofrer por suas convicções. Abaixo há uma citação tão longa quanto importante (e esclarecedora) a respeito da questão do sofrimento:

Mas a desalentadora abstração do nivelamento será levada adiante sem interrupção pelos seus servos, por medo de que tudo isso termine com o retorno de uma organização mais antiga. Estes servos do nivelamento são os servos do poder do mal, pois o nivelamento por si só não é de Deus, e todo bom homem terá momentos em que ele poderia chorar por causa do seu desalento, mas Deus o permite e quer cooperar com os indivíduos, isto é, com cada um individualmente, obtendo o máximo disso. Os irreconhecíveis reconhecem os servos do nivelamento, mas não se atrevem a usar poder ou autoridade contra eles, pois então haveria um retrocesso, uma vez que ficaria instantaneamente óbvio para um terceiro que o irreconhecível era uma autoridade, e então este terceiro ficaria impedido de alcançar aquilo que é mais elevado. Somente por meio de um ato de *sofrimento* é que o irreconhecível ousará contribuir com o nivelamento e por este mesmo ato sentenciará o instrumento. Ele não ousa derrotar o nivelamento abertamente – ele seria anulado dessa forma, uma vez que isso seria agir com autoridade – mas no sofrimento ele irá derrotá-lo e, desse modo, experimentará em troca a lei da sua existência, que não é controlar, guiar, conduzir, mas em sofrimento servir, ajudar indiretamente. Aqueles que não realizaram o salto interpretarão o ato de sofrimento do irreconhecível como o seu malogro e aqueles que o tiverem realizado terão uma vaga ideia que aquilo foi a sua vitória. Mas eles não estarão certos disso, porque a certeza poderia vir apenas dele, e se ele provesse um único homem com essa certeza de maneira direta significaria que ele está anulado, pois estaria sendo desleal a Deus e assumindo autoridade, uma vez que não aprendeu, em obediência a Deus, a amar os homens infinitamente, constrangendo-se a si mesmo em lugar de, traiçoeiramente, constrangê-los pela dominação, ainda que eles pedissem por isso.¹⁰³

Kierkegaard conhecia como ninguém as veredas do sofrimento. Trilhou por elas a sua vida toda. A educação do jovem Søren foi muito severa. Do pai herdou a melancolia e um senso hipertrofiado de obrigação e pecado. A sua atmosfera familiar era impregnada de um forte luteranismo pietista. Michael Pedersen Kierkegaard transmitiu aos seus filhos a crença sinistra de que toda a família havia sido amaldiçoada por uma blasfêmia que ele cometera na sua juventude. Coincidência ou não, Kierkegaard, o filho, haveria de presenciar a morte dos seus pais e de cinco irmãos. Assombrado pela crença da maldição e abalado por uma saúde frágil, Kierkegaard não acreditava que chegaria aos quarenta anos – chegou aos quarenta e dois. Nos seus diários, escreveu que sofria de uma profunda tristeza ou melancolia espiritual (*Tugsind*) e que a escondia habilmente de todos. Rompeu o noivado com a mulher que amava, Regine Olsen, por medo de fazê-la infeliz e

¹⁰³ TA, p.109.

por julgar que a sua vida não era compatível com os deveres de um matrimônio. Além disso, teve de suportar a execração pública em duas oportunidades.

A primeira, quando *O Corsário* o humilhou com as suas caricaturas e piadas a respeito da sua personalidade e atributos físicos. A segunda, entre 1854 e 1855, quando iniciou um ataque franco à Igreja oficial dinamarquesa. Os seus artigos eram tão polêmicos que muitos chegaram a pensar que se tratava de um caso de demência. Nestes artigos, Kierkegaard criticava duramente o cristianismo oficial, os líderes religiosos dinamarqueses (especialmente o bispo Hans Lassen Martensen) e, por extensão, todos aqueles que se diziam cristãos. Afirmava que o verdadeiro evangelho havia sido totalmente pervertido. Esta virulenta campanha culminou no seu colapso em plena rua e subsequente falecimento em 11 de Novembro de 1855.

A via dolorosa é o único caminho para todos aqueles que por amor à verdade sofrerão a reprovação, a rejeição e o escárnio do público. Pois o público, a multidão, é sempre a mentira e não pode senão condenar aqueles que se levantam contra ela.¹⁰⁴

6.9. Considerações finais sobre o conceito de multidão

Talvez o leitor tenha sido tomado por um sentimento de estranheza quando afirmo, logo nas primeiras páginas deste capítulo, que a modernidade é reconhecida tanto pela sua passividade e apatia quanto pelo seu entusiasmo revolucionário. Por um lado, Kierkegaard descreve a era presente como uma época sem paixão e, ao mesmo tempo, como uma época niveladora e massificadora. Por outro lado, o nosso filósofo define a paixão (que envolve compromisso, responsabilidade, voluntarismo, decisão, atitude) como o elemento característico da era da revolução. O problema é que a era da revolução também foi marcada pelo protagonismo das massas na vida pública. Há aí, portanto, certa

¹⁰⁴ Mas digamos que, por alguma razão, o público não colidissemos contra o indivíduo; que, pelo contrário, o público o acompanhasse na sua via dolorosa, prestando-lhe toda a sua solidariedade. Digamos que o público chegasse até mesmo a acenar à sua frente, de modo que o indivíduo se enchesse de ânimo e de coragem para segui-lo apesar de todas as dificuldades. Este cenário hipotético é ainda pior do que a colisão anterior, pois o indivíduo, “com responsabilidade perante Deus, tem que decidir no seu interior se quer ou não quer percorrer o caminho, não lhe importando nada, absolutamente nada, o fato de que outro ou todos os demais percorram o caminho, não lhe importando nada, absolutamente nada, o fato de outro ou incontáveis milhões tenham percorrido o caminho” (EC, p.210).

equivocidade na medida em que a massa às vezes é criticada pela sua falta de paixão e às vezes é elogiada precisamente pela sua atitude apaixonada.

Kierkegaard divide a modernidade em era da revolução e era presente, mas talvez pudéssemos chamá-la simplesmente de era das massas. Vimos que não existe grupo sem que haja um páthos, uma paixão que una os seus membros e que os ligue a um determinado ideal ou modelo. Além do mais, também vimos que é justamente neste tipo específico de formação grupal, a saber, a massa, que as paixões mais primitivas irrompem com toda a força. Então, quando Kierkegaard se refere à era presente como uma época sem paixão e, concomitantemente, como uma época dominada pelas massas, deve haver aí algum equívoco ou, no mínimo, algum detalhe que nos escapa.

O entusiasmo pessoal de Kierkegaard com relação à era da revolução não deixa de ter alguns elementos românticos (idealizados, poéticos) e até mesmo, por vezes, acríticos. Na verdade esse excesso de benevolência com a era da revolução, enfatizando tão-somente os seus aspectos positivos e relevando todos os fatores negativos que estão necessariamente envolvidos com a formação das massas (diminuição da consciência e da responsabilidade, absorção do indivíduo pela coletividade etc.), não passa, a meu ver, de um expediente retórico. Kierkegaard queria, dialeticamente, acentuar aquelas características tipicamente nocivas da modernidade e, ao mesmo tempo, apontar para aquele tipo de atitude existencial que deveria funcionar como uma espécie de antídoto para os males da sua própria época e que encontra na era precedente a sua expressão mais inflamada: a paixão. Contudo não podemos nos esquecer de um detalhe: a paixão da era da revolução, a paixão revolucionária, se acende e se consome na política. Trata-se de uma paixão orientada exclusivamente para fins políticos, os quais, por sua vez, passam a determinar a natureza última do próprio homem. E sabemos que para Kierkegaard a paixão mais elevada é aquela que se volta não para os fins temporais e, portanto, relativos, mas para o incondicionado – único e verdadeiro *telos* absoluto do ser humano.¹⁰⁵

A era da revolução não é, portanto, esta época dourada que Kierkegaard faz parecer. O seu mérito consiste em mostrar como a paixão pode e deve ser decisiva

¹⁰⁵ Cf. PCD, p.403: “É verdade que o indivíduo orientado em direção ao *telos* absoluto se encontra também diante de fins relativos, mas não se encontra diante deles de modo que o *telos* absoluto se esgote neles”.

para o sujeito existente. Mas se no princípio as massas se lançavam impetuosamente à realização do seu ideal, com o tempo elas foram se tornando mais burocráticas: a revolução na era reflexiva não passa de um espetáculo sempre ensaiado, mas que nunca chega a se realizar. Essa burocracia, essa falta de iniciativa, esse excesso de formalidade e reflexão, se devam talvez ao fato de as massas terem conseguido alcançar o poder e, portanto, terem relaxado em certo sentido. “Em certo sentido”, pois, por outro lado, a aquisição do poder faz com que o nível de organização de um grupo aumente, de modo que a espontaneidade original dá lugar ao cálculo e ao planejamento, enquanto a simplicidade do binômio líder-multidão é substituída por estratos hierárquicos cada vez mais minuciosos e complexos. Todas estas medidas buscam consolidar a estabilidade do grupo e, assim, facilitar a manutenção do poder. Desta forma, em lugar do rumor e entusiasmo revolucionários, fica decretada a tirania silenciosa e anônima das massas, da qual a cristandade faz parte. A cristandade é a multidão institucionalizada.

7. A cristandade

Parece ser correto afirmar que, ao menos no que concerne às questões ético-religiosas, Kierkegaard se dirige contra dois tipos possíveis de grupos e, por extensão, acaba atingindo o próprio princípio de associação. O nosso filósofo ataca, por um lado, os grupos transitórios, nos quais podemos situar a multidão, e, por outro, os grupos mais estáveis e duradouros, como a Igreja. De acordo com as indicações que encontramos em *Psicologia das Massas*,¹ estes últimos grupos se diferenciam dos primeiros não somente pela sua estabilidade, mas sobretudo por possuírem uma organização mais complexa e padrões éticos mais elevados. Segundo McDougall,² para que um grupo alcance este estágio de desenvolvimento é necessário: 1) Que se verifique algum grau de continuidade na sua existência, isto é, que o grupo não sofra constantes alterações, mas antes preserve o máximo possível certas estruturas básicas no decorrer do tempo, o que inclui a permanência dos mesmos membros ou a conservação dos mesmos cargos; 2) Que cada membro tenha uma ideia mais ou menos clara do que o grupo é e de como está constituído, assim como a sua função nele; 3) Que se relacione com outros grupos e que afirme ou extraia daí a sua identidade (em contraposição justamente a estes outros grupos); 4) Que possua tradições, costumes e hábitos que sejam aceitos, reproduzidos e compartilhados pelos seus membros; 5) Que haja uma divisão bem definida das tarefas, de acordo com a sua especificidade e do nível de especialização do seu executor.

A Igreja Luterana, isto é, a Igreja oficial dinamarquesa cumpre com todos os quesitos mencionados acima: 1) continuidade do grupo por meio da manutenção de cargos e membros fixos (bispos, pastores etc.); 2) consciência da sua natureza e finalidade (depositária da mensagem divina, evangelização); 3) afirmação da sua diferença específica em relação a outros grupos e, sobretudo, a outras instituições eclesiásticas e religiosas; 4) observação de ritos, liturgias e sacramentos pelo corpo ministerial e pelos fiéis; 5) estabelecimento de uma hierarquia rígida e de

¹ Cf. FREUD, s.d., p.30 et seq.

² Cf. FREUD, s.d., pp.30-31.

papéis sociais bem delimitados. Todas estas características fazem com que a Igreja apresente uma constituição psíquica mais refinada do que a multidão, de modo que a reflexão, em tal grupo, acaba prevalecendo sobre os impulsos, e isto a tal ponto de a consciência individual dos seus membros não ser ofuscada pela mente coletiva (como acontece na multidão), mas ser preservada e aguçada.³

Todavia poderíamos afirmar que em lugar de simplesmente refrear ou sublimar certos impulsos, a Igreja oficial dinamarquesa (tal como Kierkegaard passou a compreendê-la na fase mais polêmica do nosso pensador) era um grupo cuja reflexão e, de modo geral, cujas faculdades intelectivas estavam a serviço das paixões mais baixas, não só providenciando os meios para que estas pudessem atingir os seus fins, mas sobretudo racionalizando-as (no sentido psicológico mesmo de legitimá-las, ainda que com base em premissas falsas e raciocínios falaciosos). Assim, a Igreja *aparentemente* mantinha e cultivava o caráter (a consciência individual) dos seus membros quando, ao invés, por trás de toda a sua organização e complexidade, encarregava-se de anular a responsabilidade pessoal de cada um deles, não se diferenciando em nada da multidão nesse aspecto.

Esse estado de dissimulação promovido pela Igreja oficial dinamarquesa era muito mais nocivo para o indivíduo e para o cristianismo do que a espontaneidade irrefletida das massas. Afinal, a Igreja se fazia passar por representante daquilo com o qual ela não tinha a mínima intimidade e, portanto, a todo o momento que dizia proclamar a verdade, perjurava. Além do mais, faltava à Igreja aquela paixão (pelo modelo ou pelo ideal) tão característica das massas e que as punha em ação, fazendo-as enfrentar qualquer perigo.⁴ Sobrava-lhe, ao contrário, uma disposição inigualável para admirar de longe, de preferência num lugar seguro e sem qualquer compromisso ou fidelidade ao objeto admirado. Dissimulada, hipócrita, preguiçosa e covarde, a Igreja conseguia ser tão deletéria para a consciência individual que também era vista por Kierkegaard como um dos agentes do

³ Naturalmente não estou me referindo à reflexão teórica em oposição à paixão da fé, mas de um processo autorreflexivo que passa em revista a constituição íntima da consciência e que, em última instância, gera o arrependimento necessário para a conversão religiosa. Em grupos altamente organizados como a Igreja, os impulsos são vigiados e mantidos sob controle pela reflexão e é justamente essa inibição que preserva e reforça a consciência individual, impedindo-a de se dissolver na coletividade.

⁴ A rigor, porém, não se trata da mesmíssima paixão ou, mais precisamente, da mesma orientação passional encontrada nas massas, uma vez que nestas últimas a paixão se degenera em entusiasmo e fanatismo, ao passo que a paixão própria do cristianismo é dialeticamente orientada.

nivelamento da sua época.⁵ Aliás, esta equiparação resultará na própria noção de cristandade, em si mesma contraditória, porque torna equivalentes cristianismo e multidão. “Da forma que nós vivemos hoje, especialmente no protestantismo, e especialmente na Dinamarca,” pontua Kierkegaard, “ser cristão significa ser a multidão, ou ser a multidão significa ser cristão – tão diferente do Novo Testamento quanto possível”.⁶

A reivindicação do cristianismo pela multidão e o estabelecimento desta última como norma e critério de validade dos mais diversos âmbitos da existência humana (incluindo aí os âmbitos ético e religioso) são os elementos que constituem a cristandade. Em poucas palavras, podemos afirmar que Kierkegaard identificava a Igreja com a cristandade e a cristandade com a ordem estabelecida (*Bestaaende*).⁷

7.1. Cristandade enquanto ordem estabelecida

Kierkegaard acusou a cristandade de não servir a Deus, mas a si mesma. Criticou aquilo que ele entendia ser a divinização da cristandade, o que, para o nosso filósofo, era pecado contra Deus.⁸ O pecado está ligado à autossatisfação, ao amor-próprio, que faz com que o processo de autodivinização (tomar a si mesmo como o seu modelo absoluto) se instale. A prudência é o pecado por excelência da modernidade em geral e, particularmente, da cristandade.⁹ No que toca especificamente a esta última, prudência significa articular razões para a defesa do cristianismo – quando, na verdade, é justamente esta defesa que o defrauda. “Então começou uma talvez bem intencionada prudência humana, a mais lamentável de todas as empresas: a de trair o cristianismo enquanto o defendiam”,¹⁰ constata Kierkegaard. O excesso de prudência ou, se quisermos, de

⁵ Cf. TUTTLE, 1996, p.12.

⁶ Pap. XI A 325.

⁷ Cf. Pap. X4 A 340 n.d., 1851: “Nós abolimos a imitação e vendemos a varejo o cristianismo a preços variados. Esta é a história da Igreja ou a história da cristandade”. Ver também Pap. X3 A 510 n.d., 1850; X4 A 296 n.d., 1851; X4 A 554 n.d., 1852.

⁸ Cf. EC, p.104: “E coisa estranha, esta divinização da ordem estabelecida é, de modo cabal, a permanente rebeldia, a contínua insurreição contra Deus”.

⁹ Cf. Pap. XII A 36.

¹⁰ EC, p.228. Ora, um inimigo declarado do cristianismo – como o foram os hegelianos de esquerda e, posteriormente, para me valer de um caso paradigmático, como o próprio Nietzsche o foi – seria muito mais valioso e mesmo útil para o cristianismo do que aquele que se diz o seu defensor, mas que o acaba apunhalando pelas costas – como os hegelianos de direita. Entre os primeiro podemos citar David Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1882) e Ludwig

reflexão acaba transformando o ideal cristão em uma mera abstração, de tal modo que imitar o Modelo torna-se inalcançável e, com isso, dispensável. A prudência ou, melhor dito, o excesso de prudência faz com que a cristandade priorize as suas próprias necessidades e relativize todo o resto, tornando-se assim o seu próprio *telos* e colocando-se a si mesma como o incondicionado. Mas, segundo Kierkegaard, só Deus é o incondicionado e a única maneira de a cristandade servi-la adequadamente é pondo-o como *telos* da sua existência, sacrificando portanto a si própria em favor dele.¹¹ Porém não era exatamente dessa forma que a *intelligentsia* da cristandade pensava.

De acordo com a compreensão hegeliana então em voga entre os teólogos e pastores da Igreja oficial dinamarquesa, o indivíduo deixado a sós consigo mesmo e com a sua própria consciência não passaria de um vetor para a anarquia política, social e moral.¹² Segundo esta concepção, o *telos* do indivíduo não deve ser outro que a sua completa integração e identificação com a ordem estabelecida, isto é, com o Estado, suas tradições e instituições. Kierkegaard ilustra tal concepção com o seu habitual senso de humor cáustico: “‘O que tu desejas?’, diz a ordem estabelecida para o indivíduo, ‘amargar-te e martirizar-te com a tremenda meta da idealidade? Não sejas bobo, dirija-te à ordem estabelecida, vincula-te ao estabelecido; esta é a meta’ [...]”.¹³ Este processo de identificação dos indivíduos com a ordem estabelecida é justamente o que indicaria o grau de desenvolvimento da humanidade e o estágio avançado em que se encontraria o progresso do Espírito Absoluto. O próprio bispo Martensen, contra quem Kierkegaard descarregou boa parte das suas críticas e impropérios, era um adepto da filosofia hegeliana e, como tal, pensava que a subjetividade deveria finalmente ceder lugar à objetividade do Espírito, tal como mediado e concretizado pela Igreja e pelo Estado.¹⁴

Feuerbach (1804-1872); entre os segundos, Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849) e, por que não dizê-lo, Hans Lassen Martensen (1808-1884). Kierkegaard criticava severamente a “defesa” que os livres-pensadores da cristandade dedicavam ao cristianismo e que, no fundo, era um desserviço a este último, contribuindo para a sua eliminação. O cristianismo não precisava de livres-pensadores com as suas considerações sobre a verdade, e sim de imitadores: “Na cristandade estabelecida foram aparecendo no decurso do tempo livres-pensadores e espíritos afins que atacavam, escarneciam e zombavam do cristianismo de uma maneira muito mais daninha da que puderam fazer os piores burladores pagãos” (EC, p.248), analisa Kierkegaard.

¹¹ Cf. Pap. X4 A 509 n.d., 1852

¹² Cf. TUTTLE, 1996, p.18.

¹³ EC, p.106.

¹⁴ Cf. TUTTLE, 1996, p.12.

A ordem estabelecida representa e defende a exterioridade, julgando-se acima do indivíduo e da sua subjetividade.¹⁵ Mas quando um indivíduo particular ousa desafiar a ordem estabelecida e afirma que a verdade se encontra na subjetividade, na interioridade, então ocorre a colisão entre ambos. Tal colisão gera um escândalo na ordem estabelecida, a saber, o escândalo de que um homem particular se pretenda superior ao estabelecido, ao geral, à cristandade. Mas se se considera que a verdade está do lado desta última, então não há colisão e tudo está na mais perfeita conformidade: a verdade está no exterior, a cristandade é o exterior, a interioridade se identifica completamente com o exterior, o exterior é divinizado.¹⁶ Porém Kierkegaard problematiza justamente esta conformação do indivíduo a esse estado de coisas externas e impessoais, pois quando se diviniza a ordem estabelecida – quando se afirma que ela é a verdade – então a interioridade é intimada a despojar-se de si mesma e a se tornar, de alguma maneira, objetiva, aferível – como era a filiação compulsória à Igreja estatal dinamarquesa, sem a qual a interioridade só podia ser desdenhada, ameaçada ou simplesmente objeto de suspeita.

O mesmo ocorre sempre que algo estabelecido acaba por divinizar-se a si mesmo, que, então, os artigos da fé se convertem definitivamente em usos e costumes, tudo se acomoda sem a menor diferença: o importante são as tradições, os usos e costumes. O indivíduo não sente e não reconhece que ele, e o mesmo vale para cada indivíduo, possui uma relação com Deus, que para ele encerra uma significação absoluta; não, a relação com Deus é eliminada e são divinizados os usos e costumes, as tradições e similares. Mas esta forma de temor de Deus é cabalmente desprezo de Deus, que não teme a Deus, mas que teme aos homens.¹⁷

Para Kierkegaard, a junção do cristianismo com a ordem estabelecida é definitivamente um erro, cujas consequências são desastrosas para o devir cristão. A ordem estabelecida (a cristandade, a Igreja) relativiza a relação do indivíduo com Deus. Somente o apelo a categorias verdadeiramente religiosas (apropriação, imitação, fé, interioridade etc.), na opinião do nosso filósofo, pode desfazer essa confusão. É tarefa do indivíduo, devidamente respaldado pelas categorias religiosas fundamentais, alertar que a relação com Deus deve ser absoluta (a

¹⁵ Cf. EC, p.103.

¹⁶ Cf. EC, p.105.

¹⁷ EC, p.108.

ordem estabelecida não deve ser divinizada como a encarnação ou a expressão última da verdade) e a relação com a ordem estabelecida, relativa.

Porém, se não existir qualquer representante digno do religioso, é preferível deixar as coisas como estão a efetuar uma contrarreforma nos moldes de uma petição pública ou mesmo de uma revolução – o que só duplicaria ou aumentaria a confusão, na medida em que se continua apostando que a solução está no exterior. No entanto o mínimo que se pode exigir é que se confesse que tal união é, ela própria, desprovida de caráter. “Mas eu mantenho – diz Kierkegaard – que empreender essa separação requer uma operação qualitativamente religiosa tal que apenas um notável caráter qualitativamente religioso pode realizá-lo”.¹⁸ Um notável caráter qualitativamente religioso seria aquele que estivesse disposto a renunciar a si mesmo, isto é, a sofrer e se sacrificar em nome da verdade.

7.2. O triunfo temporal e a questão do martírio

A cristandade considera que o sofrimento que advém da renúncia de si mesmo e da imitação do Modelo é um castigo de Deus, o qual pune a suposta presunção daquele que se dispõe a se parecer com ele – quando, na verdade, segundo Kierkegaard, tal sofrimento é exatamente o que chancela a imitação. De acordo com o nosso filósofo, a cristandade se assemelha muito mais ao paganismo e ao judaísmo do que propriamente ao cristianismo, e isso porque ela está orientada, como aqueles dois, ao triunfo temporal. Estar em relação com Deus é, na cristandade, identificável pela prosperidade de que gozam os “verdadeiros cristãos”. Além de o cristão não abandonar nada, ele ainda por cima começou a lucrar com a própria mensagem que diz que ele deveria abandonar tudo. Não é de se admirar, portanto, que Kierkegaard afirme peremptoriamente que o cristianismo não existe mais e que a debilidade, a covardia e o egoísmo sejam as marcas desse novo cristianismo pregado pela cristandade.

Na cristandade as pessoas fogem da imitação porque querem aproveitar o que a ordem estabelecida pode lhes oferecer em termos de regalias e comodidades e porque, conseqüentemente, querem evitar o sofrimento. Em termos gerais, a cristandade é caracterizada pela busca de *facilidades, vantagens, lucro, dinheiro, sucesso, prosperidade, honra, estima, satisfação, objetivos finitos/temporais* e

¹⁸ Pap. X4 A 296.

interesses egoístas de toda espécie. E, o que é pior, a cristandade busca tudo isso a partir do sofrimento e morte de um inocente (Cristo) e dos seus seguidores (apóstolos, santos, etc.). Na sua visão de mundo, os outros sofreram e sofrem para que possamos desfrutar de todas aquelas coisas que acabamos de listar. De acordo com tal concepção, é mostra de orgulho e desmesura imitar a Cristo e, ao contrário, modéstia e piedade não pretendê-lo. Essa conduta marca o caráter profundamente hipócrita da cristandade. O sofrimento que acompanha a imitação de Cristo seria, portanto, um castigo pela arrogância de se querer imitá-lo. Na cristandade, quanto mais “humilde” com relação à imitação, mais estimado é o cristão – e desse modo a imitação é definitivamente abolida. Os valores são invertidos de tal maneira que querer imitar Cristo passa a ser presunção e abrir mão de se assemelhar a ele, humildade.¹⁹

A cristandade e, especificamente, o clero acentuou de maneira desonesta e interesseira a morte redentora de Cristo, deixando de fazer qualquer consideração séria o suficiente acerca da sua vida de sofrimentos e do seu papel como modelo. Aliás, o clero mantinha os seus ganhos ilícitos (porque imorais) sob o pretexto de humildade, isto é, de serem incapazes de imitar o extraordinário. E julgando-se assim humildes, perverteram tudo e passaram a ser admirados e respeitados por aquilo que, na verdade, é uma falta e uma impostura.²⁰ Segundo Kierkegaard, pastores e professores de teologia são os verdadeiros inimigos do cristianismo, transformando-o em mitologia, livrando-se da imitação por meio das suas doutrinas, cultivando uma vida de estima e benesses através do sofrimento de Cristo e dos apóstolos. Com efeito, o professor de teologia consegue ser ainda pior e mais hipócrita do que o pastor, porque fala *ex cathedra* sobre o sofrimento, perseguição e morte dos outros enquanto ele mesmo permanece seguro no seu departamento e, afastado de todos os perigos, se põe a teorizar acerca da

¹⁹ Para a cristandade o fato de um indivíduo amar e ser amado por Deus faz com que ele seja, necessariamente, amado pela sua comunidade, adquirindo honra e prestígio junto a ela. Nada mais contrário ao verdadeiro cristianismo, em que o cristão, a exemplo de Cristo, é perseguido e desprezado. Acerca de um cristão capaz de se sacrificar por amor, completamente abnegado e desinteressado com relação a tudo aquilo que não seja o amor, dirão que se trata, na verdade, de um egoísta que nem ao menos é um verdadeiro cristão e que não faz outra coisa do que atacar e subverter o autêntico cristianismo. Por um momento esse cristão pode vacilar e pensar que talvez todos estejam certos e que ele, com efeito, não é nem nunca foi um cristão, mas apenas um homem confuso e desorientado. No entanto, ao trazer à lembrança o modelo que segue, deve se convencer de que está, sim, no caminho certo e que aquela dúvida não passa de mais uma provação – a qual ele acaba de superar (cf. EC, p.199).

²⁰ Cf. Pap. X4 A 340 n.d., 1851.

existência alheia.²¹ “Mas ‘os professores’ – diz Kierkegaard – escondem completamente o que é o cristianismo – sob o pretexto de iluminar o cristianismo”.²²

O professor de teologia apresenta objetivamente o sofrimento e a paixão dos santos e de Cristo. Ele é “[a]lguém que não possui qualquer ideia ou humanidade no sentido de querer, pessoalmente, agir e viver na imitação de protótipos, mas que acredita que isso é uma questão acadêmica”.²³ Em vez de imitar o seu Modelo e se sacrificar a si mesmo pelos outros, o professor de teologia acompanha com interesse estritamente teórico o sacrifício alheio, sem que ele mesmo venha a se sacrificar. Ora, há uma diferença essencial entre acompanhar e seguir (imitar) o modelo. O professor simplesmente acompanha os eventos e os relata a fim de satisfazer a curiosidade do seu público ou plateia; o imitador se apropria existencialmente daqueles mesmos eventos, torna a enfrentá-los e, assim, ensina aos demais com o seu próprio exemplo. A figura do professor de teologia e a importância da qual gozava na Dinamarca de Kierkegaard não só oferecem um panorama geral do que é a cristandade como indicam o grau de deformação do cristianismo. O professor de teologia transforma a prática e a paixão em mera doutrina. Obviamente o nosso filósofo não perde a chance de ridicularizá-lo:

O que o “professor” expressa? O “professor” expressa que a religião é uma questão de aprendizagem; o professor é a maior sátira do “apóstolo”. Professor do quê? Daquilo que uns poucos pescadores estabeleceram no mundo – que esplêndido epigrama!²⁴

A cristandade, querendo se livrar do rigor do cristianismo, substituiu a imitação pela adoração (*Tilbedelse*) ou, para continuarmos com o conceito com o qual viemos trabalhando até agora, a imitação foi substituída pela admiração (*Beundring*) na cristandade.²⁵ A imitação se transformou numa exigência

²¹ Cf. Pap. X3 A 121 n.d., 1850.

²² Pap. X4 A 532.

²³ Pap. X2 A 633.

²⁴ Pap. X2 A 633.

²⁵ Embora “adoração” possua uma conotação mais fortemente religiosa do que “admiração”, ambos os termos são usados como sinônimos por Kierkegaard. Numa entrada dos seus diários intitulada “A dialética da admiração”, o nosso filósofo escreve: “O homem sensual-estético admira o diferente, aquilo que não tem nenhuma relação com ele; o homem ético admira o que tem uma semelhança essencial com ele próprio – o excelente, aquilo que pode ser o protótipo do que ele mesmo deve ser; o homem religioso admira [*beundrer*] Deus, que é com efeito o absolutamente diferente, mas ainda assim é aquele com quem ele deve possuir semelhança através da absoluta dessemelhança. (Adoração [*Tilbedelse*].)” (Pap. VI A 123 n.d., 1845). Noutra entrada,

inconveniente, à qual se evita dar ouvidos e, no caso dos pastores e teólogos, da qual se evita falar – embora, por outro lado, eles preencham essa lacuna com os discursos mais variados e eloquentes. Afirmar que na cristandade o modelo é admirado (e não seguido) significa que a decisão e a ação são substituídas por considerações e palavrorio. De acordo com Kierkegaard, a cristandade não passa de uma “[...] sociedade de homens que, com a ajuda de alguns sacramentos, isentaram-se do dever de amar a Deus”.²⁶ A cristandade estabelecida diminui a exigência da imitação até o ponto em que fica anulada qualquer diferença entre ser um admirador e ser um imitador – e com a anulação dessa diferença fica anulado também o próprio cristianismo. Nessas circunstâncias, Cristo não é mais visto como um modelo a ser apropriado, e sim como um objeto histórico com relação ao qual nenhuma apropriação pessoal se faz necessário; não é mais encarado como *este* ser singular, mas é confundido com uma instituição, com um conjunto de valores e crenças sustentado pela tradição. A desgraça da cristandade é que a possibilidade do escândalo e, portanto, da contemporaneidade com Cristo foi substituída por uma relação histórica e indiferente para com ele.

Dá-se na cristandade uma perene charlatanice de domingo acerca das gloriosas e incomparáveis verdades do cristianismo, do seu doce consolo, mas se nota muito bem que já faz mil e oitocentos anos que Cristo viveu; o sinal de escândalo e o objeto de fé se converteu na mais fantástica de todas as figuras fabulosas, num homenzinho adorável. Já não se sabe o que significa escandalizar-se, e, muito menos, o que significa adorar.²⁷

A cristandade se relaciona esteticamente e à distância com Cristo, isto é, não se coloca como um contemporâneo dele, mas antes afrouxa a sua exigência e anula o escândalo com fantasias em torno da sua figura. Ninguém mais se escandaliza na cristandade. Ora, mas se não há como chegar a ser cristão sem atravessar a possibilidade do escândalo, logo não há cristãos na cristandade.²⁸ A cristandade transformou o cristianismo em simples moral burguesa ou, dito de outra maneira, o cristianismo passou a ser considerado como o ápice do mundano,

de 1851, lemos: “Agora se aproxima o longo trem de cristãos-de-fato e agora começa a tática de afastar Cristo para longe. No século IV os homens se perdiam em devaneios de admiração [*Beundringens*] e adoração [*Tilbedelsens*] do Deus-homem – aha!, mas imitação, eles não eram tão escrupulosos de incluí-la!” (Pap. X4 A 148 n.d., 1851).

²⁶ Pap. XII A 556.

²⁷ EC, p.59.

²⁸ Cf. EC, p.114.

da ordem estabelecida – e não como a sua negação, que é como deveria sê-lo.²⁹ Esta mesma cristandade revogou toda a autoridade, todo o rigor do cristianismo e, em seu lugar, adotou uma suavidade retórica, um discurso conciliador com o mundo, uma cantilena triunfante. Mas sem o sacrifício que o rigor do cristianismo exige, não pode haver, a rigor, cristianismo. Os membros da cristandade têm a mais completa aversão a qualquer esforço que não resulte no seu próprio, público e notório benefício, de modo que não estão absolutamente dispostos a se sacrificarem pela verdade. Querem o triunfo, mas não o sacrifício – e nem sequer passa pelas cabeças desses “cristãos” que tal sacrifício é já o triunfo.

O projeto da cristandade é adaptar ou conformar o cristianismo aos seus próprios interesses, ignorando assim deliberadamente tanto a incomensurabilidade que existe entre o temporal e o eterno quanto a precedência hierárquica e ontológica deste último em relação àquele. Na cristandade, o cristianismo é ensinado na medida do gosto do público, destinado não a servir à verdade, mas a agradar este último. Os membros da cristandade aceitam o cristianismo na condição de que este satisfaça as suas expectativas e se esquecem, com isso, de que o cristianismo não admite barganhas nem se submete a quaisquer fins relativos. “O cristianismo é o incondicionado, – lembra Kierkegaard – tem somente *um* ser, o ser incondicionado; se não for incondicionalmente, está eliminado; com relação ao cristianismo é incondicionalmente válida a alternativa: ou isso ou aquilo”.³⁰ Sem a observância desta alternativa radical, a distinção entre o que é cristianismo e o que não é cristianismo fica anulada. Porém, em lugar de reconhecer que o cristianismo como tal não existe mais, a cristandade preferiu proclamar a si própria *in toto* como a manifestação temporal daquele incondicionado e, conseqüentemente, considerou todos os seus membros como cristãos *de jure* – conquanto eles não fossem, evidentemente, cristãos *de facto*, na medida em que lhes faltava o essencial: a imitação.

Uma vez que na cristandade parte-se do pressuposto de que todos são cristãos, não há a necessidade de explicitá-lo e, se não há necessidade de explicitá-lo, tampouco o há de adotar um modo de vida que seja diferente dos demais, de se decidir efetivamente pelo cristianismo; se todos são cristãos, basta que um

²⁹ Para Kierkegaard, o modo de vida burguês, devotado à família, à profissão e aos assuntos práticos da existência, afasta o homem do ideal do Modelo e o torna prudente demais em face das suas exigências. Cf. Pap. XII A 271 n.d., 1855.

³⁰ EC, p.225.

membro da cristandade seja igual às pessoas ao seu redor, basta que seja igual a todo mundo. Mas Kierkegaard diz que o cristianismo é marcado justamente pela *oposição* (*Modstand*) ao mundo. Esta oposição se deve precisamente ao fato de que o verdadeiro cristão não é igual a todos os outros nem oculta na sua interioridade a sua condição de imitador, de discípulo, mas antes se esforça para espelhar na sua própria existência o modelo ao qual segue. Assumindo-se que todos são cristãos na cristandade, ou melhor, que todos se dizem cristãos e dão garantias de sê-lo, já não existe nenhum *perigo real* relacionado à defesa e à vivência do cristianismo; os cristãos já não são mais perseguidos nem precisam sacrificar-se – pelo contrário, quanto mais falam de Cristo, mais estimados são. Nas palavras do próprio Kierkegaard, “[...] na cristandade estabelecida não se dá nenhum perigo real que possa revelar com justeza até que ponto cada um não é mais do que um admirador”.³¹

Sem aquele perigo real que a imitação de Cristo supõe e mesmo exige, não se pode mais diferenciar um autêntico imitador de um simples admirador. A cristandade é uma sociedade de admiradores e, como tal, é ela quem no final das contas representa o perigo real para o imitador, revelando a si mesma como o exame pelo qual ele terá de passar e o sistema contra o qual deverá se chocar. A cristandade substitui a imitação pela idolatria (*Afgudsdyrkelse*) do modelo, a ação pelo discurso, a seriedade e a responsabilidade pessoal pela segurança da adesão às instituições e à tradição, o sacrifício pessoal pelo acúmulo de bens e vantagens, o amor ao próximo pela indiferença e, finalmente, a gratidão (*Taknemlighed*) pelo descaso e pela inveja. A cristandade é um arremedo de cristianismo e a sua concepção da imitação (e, conseqüentemente, do amor e da gratidão que a acompanham) um arremedo da verdadeira imitação. A moralidade (a complacência com o *status quo*) e a autossatisfação (o egoísmo) tomaram o lugar daquilo que é próprio do cristianismo: a imitação e o sacrifício pelo próximo. A recusa sistemática da práxis cristã e, pior, a negação ou dissimulação de tal recusa fez com que o cristianismo fosse se enfraquecendo até o ponto de se degenerar em cristandade ou, o que dá no mesmo, até o ponto de não existir mais. Resumidamente e de acordo com Kierkegaard:

³¹ EC, p.243.

O perigo indissociável que ocorre quando se põe seriedade, segundo a exigência do cristianismo, em se negar a si mesmo e renunciar ao mundano, também se pretendeu ignorá-lo, tentando situar a vida cristã na interioridade oculta e guardá-la ali, sem que se note em absoluto na vida. Na oculta interioridade haveria de se estar disposto a se negar a si mesmo, a fazer todos os sacrifícios, a renunciar ao mundo e a tudo o que é do mundo, mas sem que ninguém – digamos: por Deus Altíssimo! – o denote no mais mínimo.³²

Agrupando-se na Igreja, os membros da cristandade ficam mais bem protegidos não só contra o perigo da imitação, mas também contra a consciência da sua ingratidão (isto é, a culpa) com relação a Deus e fortalecem, deste modo, a ilusão confortável de que está tudo bem e de que nada precisa ser mudado.³³ Por outro lado, a única coisa que Kierkegaard desejava é que a cristandade tivesse pelo menos a decência de confessar que não praticava a imitação e que, portanto, os seus membros não são verdadeiros cristãos. O problema maior não é que um indivíduo não seja cristão, mas pensar que é sem sê-lo, fingir que é, enganar-se a si mesmo e induzir os outros igualmente ao erro. Pior do que fazer uma mentira se parecer com uma verdade, é fazer com que uma verdade caia ao nível de uma mentira. “Pode-se ser enganado, afinal, de muitas maneiras; – diz Kierkegaard – pode-se ser enganado ao acreditar no que não é verdadeiro, contudo também se é enganado ao não crer naquilo que é verdadeiro [...]”.³⁴ A dissolução do engano e, conseqüentemente, o restabelecimento da verdade ocorrem por meio de uma dupla confissão: a de reconhecer que não se é cristão e, concomitantemente, a de se decidir efetivamente por seguir o Modelo, isto é, confessar a Cristo.³⁵ A respeito desta dupla confissão, Kierkegaard comenta:

O que eu digo nunca vai além do que pedir para uma pessoa que pelo menos confesse que ser dispensada da imitação real ou do discipulado é uma indulgência. Mais [do que isso] eu nunca exigi de ninguém; nem uma vez eu exigi isso, mas apenas, sem autoridade, chamei a atenção para o fato de que este é o jeito que deveria ser. / Portanto, se Deus não me constrange, eu mesmo tampouco vou mais longe.³⁶

³² EC, p.247.

³³ Cf. p.ex. Pap. X3 A 658 n.d., 1850: “O interesse humano é ter uma ordem estabelecida das coisas religiosas, quanto maior e mais complicada, melhor, uma vez que nela há ainda mais segurança e distância das decisões, algo que nós, humanos, apreciamos tanto”.

³⁴ OA, p.19.

³⁵ Cf. EC, p.219.

³⁶ Pap. X3 A 389 n.d., 1850.

Não obstante, a ênfase que Kierkegaard pôs sobre a imitação não tinha como objetivo fazer com que as pessoas se sentissem culpadas por não tê-la alcançado nem fazê-las adotar uma postura ascética como se o sofrimento fosse um fim em si mesmo, mas antes despertá-las para o que realmente significa, no seu sentido mais estrito, ser cristão.³⁷ Era necessário reforçar dialeticamente a imitação, uma vez que este elemento havia sido propositalmente esquecido em nome de um entendimento egoísta do conceito de cristianismo e da gratuidade do seu amor. Enfatizar a imitação funcionaria como uma espécie de corretivo para os desmandos e distorções da cristandade ou, ainda, de *purgativo* que eliminaria os vícios oriundos de concepções morais falsas e idólatras e, desse modo, prepararia o espírito humano para uma correta aproximação do Modelo.

Contrariamente a Kierkegaard, os pastores e professores de teologia faziam questão de difundir uma versão poética, idealizada, impraticável, do Modelo. Eles se apresentavam como uma espécie de porta-vozes oficiais do cristianismo, mas na verdade estavam a serviço da ordem estabelecida e, por isso, o seu único interesse era manter a ilusão na qual a cristandade se encontrava e com a qual se beneficiavam – em detrimento, portanto, da constituição de uma autêntica comunidade cristã. Os pastores e professores de teologia não representavam as aspirações do estádio religioso e nem mesmo conseguiam alcançar o estádio ético da existência. Mantinham-se confortavelmente no estádio estético e, em lugar de cultivarem a semelhança com o Modelo, dedicavam-se a exercitar o seu gênio poético. Kierkegaard dirá que os pastores da sua Dinamarca e os professores de teologia são os poetas do cristianismo – e isto estava longe, bem longe, de ser um elogio.³⁸

7.3. O gênio e a atividade poética

O próprio do estético é a admiração, a fantasia (idealidade), a falta de comprometimento. O próprio do ético é a decisão, a ação, a seriedade. O próprio do religioso é a imitação, o amor (abnegação) e a gratidão. Relacionar-se com o ético ou com o religioso por meio de categorias estéticas é falseá-los. Por outro lado, as categorias éticas não só preparam o caminho para o religioso como

³⁷ Cf. Pap. X4 A 349 n.d., 1851.

³⁸ Cf. Pap. X4 A 532 n.d., 1852.

ajudam a cumpri-lo, uma vez que disposições fundamentais deste último (como o amor e a gratidão) só se atualizam e atingem a sua completude na ação – e isto *independentemente do resultado* da ação. Podemos afirmar que o ético anda de mãos dadas com o religioso, embora seja necessário não reduzir este àquele, como o faz a cristandade; enquanto o estágio ético constitui a meta da ordem estabelecida (a qual acaba se identificando com tal estágio), o estágio religioso se apresenta como a sua superação, o que não significa, contudo, que o despreze.

As verdadeiras admiração e gratidão devem gerar no indivíduo uma postura ética, isto é, decisão e ação; devem reverberar existencialmente no indivíduo. Do contrário, a relação entre o indivíduo e o seu modelo será apenas de ordem estética, limitando-se a uma admiração superficial e inerte. Neste caso, o admirador não se compromete verdadeiramente com nada por medo das desvantagens que tal comprometimento pode lhe trazer; ele, o admirador, é cabalmente um sujeito egoísta e covarde, que nem ama nem é capaz de sentir uma verdadeira gratidão com relação a quem quer que seja. Admirar em vez de *imitar* um modelo que exige comprometimento significa não levá-lo a sério ou não se relacionar verdadeiramente com ele. O modelo é assim anulado, torna-se inválido à medida que se transforma ou que é transformado em um objeto estético – quando, na verdade, cumpre relacionar-se com ele enquanto objeto ético ou, no que toca especificamente ao cristianismo, ético-religioso.

Em relação ao cristianismo, é impossível separar o ético do religioso. A fé em Cristo e de que ele seja, portanto, a verdade, pressupõe um esforço pessoal de se assemelhar a ele, de responder ao seu chamado – o qual nos convida a ser como o Modelo –, e não que o seu admirador se torne um mero comentador ou estudioso da sua vida. Segundo Kierkegaard, “[...] uma pessoa não se prepara para se tornar consciente do cristianismo lendo livros ou mediante investigações histórico-universais, e sim submergindo na existência”.³⁹ Do ponto de vista ético-religioso, não é o que se sabe ou o que se fala que é o essencial, mas sim o que se faz, como se age, a vida que se leva.⁴⁰ O cristianismo não é uma comunicação objetiva, uma doutrina, mas imitação. A vida deve servir de comentário às palavras e é por meio dela que se deve entendê-las. Se a vida não for levada em consideração, então as palavras não poderão pretender assumir um significado

³⁹ PDC, pp.561-562.

⁴⁰ Cf. Pap. X3 A 122 n.d., 1850.

ético, mas quando muito poético. O poeta admira à distância, mas de tal maneira que ilude os demais e a si mesmo fazendo com que o objeto admirado pareça muito mais familiar e próximo. “O que o poeta faz?”, pergunta Kierkegaard. “Ele possui o tipo de visão em perspectiva que enxerga coisas muito distantes como [se estivessem] muito perto”.⁴¹

Num sentido lato, os pastores e professores de teologia são os poetas por excelência da cristandade; num sentido mais estrito, a figura do poeta se confunde facilmente com a do gênio artístico.⁴² Não obstante, os pastores e professores de teologia possuem, eles também, uma espécie de engenho artístico na medida em que empregam as suas habilidades para criar uma imagem poética do Modelo, o qual fatalmente vem a ser anulado pela “[...] indiferença artística, que certamente é como um endurecimento contra a expressão religiosa do religioso”.⁴³ Isto significa que o poeta/gênio é indiferente ao sofrimento de Cristo, tratando-o como um modelo estético em lugar de ético-religioso; a execução e o acabamento da sua obra de arte não coincidem com nenhuma transformação real do seu modo de ser. Imitações meramente artísticas do Modelo não correspondem de nenhum modo à imitação ético-religiosa (ou, se se quiser, existencial) – enquanto esta última traz como consequência o sofrimento, a autonegação, a colisão com o mundo, aquelas trazem honra, estima, dinheiro e poder. A imitação artística se mantém distante do ideal representado pelo Modelo e se limita a admirá-lo ao invés de segui-lo.⁴⁴ Na melhor das hipóteses, o artista ganhará novas encomendas, algum dinheiro e prestígio – à custa, note-se, de um sofrimento a que ele era indiferente.

É próprio da esfera estética e completamente contrário às esferas ética e religiosa esse fenômeno que faz com que um modelo se torne tão-somente um objeto de admiração, pois, de acordo com o próprio Kierkegaard, “[...] o páthos não é questão de cantar elogios ou de celebrações ou de compor livros de canto, mas de existir”.⁴⁵ O artista (o esteta) é aquele que, admirado com a impressão que

⁴¹ Pap. X4 A 532 n.d., 1852.

⁴² Na verdade, no seu sentido estritíssimo, o gênio é aquele que possui um caráter excepcional, mas um caráter estético. Em termos de excepcionalidade, os professores de teologia e os pastores são em geral gênios menores, pois não chegam a se destacar de maneira original; pelo contrário, a contribuição deles consiste em reforçar e levar ao extremo os elementos próprios da cristandade, e não em incorporar novos ou superá-los. Em contrapartida, a excepcionalidade do Modelo se concentra no plano ético-religioso e vai de encontro às concepções estéticas que vigoram na cristandade.

⁴³ EC, p.249.

⁴⁴ Cf. Pap. XI1 A 271 n.d., 1854.

⁴⁵ PDC, p.390.

o modelo lhe causa, se restringe a contemplá-lo, distanciando-se dele por crê-lo extraordinário, inapreensível, sublime. Não obstante, o artista compensa idealmente esta distância, vindo a se relacionar com o modelo exclusivamente por intermédio da imaginação. Então, em lugar de tentar se parecer, ele mesmo, com o modelo, o artista o transforma num objeto de adoração, de culto; metamorfoseia-o num objeto puramente estético, num mito, num ídolo – ou numa obra de arte.

A perspectiva do religioso ficou completamente deslocada; o espectador somente contemplava a imagem [de Cristo] na qualidade de entendido em arte: se o conjunto foi alcançado, se a obra era prima, se o jogo de cores atinado, e as sombras, se o sangue parecia realmente sangue, se a expressão sofrida era acertada – mas ele não acertou com a exigência da imitação.⁴⁶

Quando a vida de Cristo (o Modelo por excelência) se torna objeto de representações artísticas, de especulações abstratas e históricas, assim como de considerações que não testemunham a vida daquele que as tece, então tudo o que se consegue com tais representações é despertar o interesse do público, conquistar novos admiradores e manter os já conhecidos. Mas note-se: *admiradores*, não seguidores.⁴⁷ Afinal, tudo o que se pode fazer diante de uma obra-prima é admirá-la e, de quebra, admirar igualmente a genialidade do artista que a produziu. O gênio é aquele que possui um caráter extraordinário, mas não do mesmo tipo que o modelo (ético-religioso). Ele, o gênio, expressa uma diferença qualitativa radical com relação aos outros indivíduos. Tentar se assemelhar a um gênio, quando se está longe de ser um, é bancar o ridículo, uma vez que, como nota Kierkegaard, “[...] tudo o que é pretensioso, especialmente quando é incongruente consigo mesmo, resulta cômico”.⁴⁸ Portanto, se o Modelo exige imitação, ele não pode ser, apesar do seu caráter excepcional, um gênio, nem deve ter nenhuma relação especial, muito menos de sujeição artística, com o poeta.

⁴⁶ EC, p.250.

⁴⁷ Contudo, uma vez que a imitação começa pela admiração, é possível que reproduções artísticas da vida, paixão e ressurreição de Cristo, mesmo quando feitas sob encomenda (i.e., sem que o artista esteja pessoalmente inclinado a estes temas), possam preparar o caminho para a imitação, na medida em que conseguem despertar no espectador algum interesse pelo objeto que agora passa a ser admirado. Afinal, não é isso o que Kierkegaard tenta fazer por meio dos seus heterônimos? Ou, ainda, por meio dos seus discursos edificantes, que retratam com lirismo e plasticidade poética narrativas bíblicas, as quais costumam carecer de engenhosidade literária?

⁴⁸ PDC, p.568.

7.3.1. O Modelo não é um gênio

Na Grécia Antiga e, mais tarde, em Roma o termo gênio (e o seu equivalente grego *daimon*) não se aplicava a uma inteligência superior ou a algum talento extraordinário, e sim tão-somente a uma espécie de divindade que acompanhava e guiava os homens na sua vida cotidiana, dando-lhes conselhos e admoestando-os, mas também, por vezes, seduzindo-os ou tentando-os – o tipo de ação variava de acordo com o *daimon* ou gênio com o qual se estava em contato ou mesmo de acordo com o humor de tais espíritos. A identificação entre o termo gênio e o que hoje entendemos por genialidade acontece apenas a partir do final do século XVII. Dentro da tradição filosófica, talvez a concepção de gênio mais influente tenha sido a do gênio como *talento inato*. Normalmente se vincula a noção de gênio às produções artísticas, e por esta razão ela é tratada quase que exclusivamente no campo da estética. O gênio seria então um indivíduo excepcional que, por conta do seu talento inato ou engenho (*ingenium*), é capaz de criar uma obra de arte completamente única e original. Com efeito, Kant por exemplo desenvolverá justamente esta noção de gênio na sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). Vale a pena fazermos uma pequena digressão neste ponto.

Para Kant, o gênio é aquele que produz a arte bela.⁴⁹ A arte bela é arte do gênio porque as regras sobre as quais ela se baseia não derivam de conceitos, e sim de certo dom que a natureza confere ao artista – e é precisamente este dom natural que o eleva à categoria de gênio. No entanto é importante notar que tais regras são ignoradas pelo próprio gênio, pois, embora atuantes, permanecem ocultas no seu espírito; em outras palavras, carecem de formalização, uma vez que, segundo Kant, “a própria arte bela não pode ter ideia da regra segundo a qual

⁴⁹ De acordo com Kant, arte é “a produção mediante liberdade, isto é, mediante um arbítrio que põe a razão como fundamento de suas ações” (KANT, 2005, p.149). Deste modo, a arte se diferencia da natureza, uma vez que esta última se encontra no reino da necessidade, enquanto as obras de arte são o resultado de uma ação livre fundada na razão. Por outro lado, a arte também se distingue da ciência, pois enquanto a primeira se identifica com uma habilidade ou um poder, a última se relaciona a um saber. Kant ainda distingue a arte estética da arte mecânica. A arte estética encontra a sua finalidade no sentimento de prazer, agindo livremente. A arte mecânica é, por sua vez, apenas o conjunto de ações que visam executar alguma tarefa a partir de um conhecimento prévio, sem qualquer relação necessária com o sentimento de prazer. Por fim, a arte estética pode ser subdividida em dois gêneros: a arte agradável e a arte bela. Enquanto o prazer gerado pela arte agradável se relaciona exclusivamente às sensações, o prazer oriundo da arte bela está vinculado ao conhecimento e à reflexão. Diz-se deste tipo de arte que ela é bela porque, de acordo com Kant, “*bela é aquilo que apraz no simples ajuizamento* (não na sensação sensorial nem mediante um conceito)” (ibidem, p.152).

ela deva realizar o seu produto”.⁵⁰ Logo, poderíamos afirmar que a natureza se encontra no fundamento da arte – embora não seja ela mesma uma arte, como quando se diz, por exemplo, que uma bela paisagem é uma obra de arte, mas, longe disso, atua como uma propriedade que promove e potencializa o livre jogo das faculdades do entendimento e da imaginação, na medida em que fornece de maneira inata ao artista as regras segundo as quais a arte bela se baseia.

Ainda segundo Kant, existem algumas características a partir das quais podemos reconhecer um gênio, a saber: 1) a *originalidade*, pois as regras nas quais se baseia derivam de um dom natural e não de conceitos já determinados; 2) a capacidade de criar *exemplares*, uma vez que fornece por meio da sua obra um padrão a ser seguido pelos demais artistas; 3) a *impossibilidade* de se descrever cientificamente o seu processo de criação; 4) a sua atuação como uma espécie de *intermediário* da natureza: por meio do gênio a natureza prescreve regras à arte (mas não à ciência). O que merece ser destacado aqui é o fato de o gênio assumir a posição de um exemplar. “Favorito da natureza” – conforme a expressão kantiana –, ele é aquele ser raro que dá, por meio das suas obras, as regras da bela arte aos seus seguidores, àqueles que o tomarão como fonte de inspiração para as suas próprias produções artísticas. Em poucas palavras, o gênio recebe a regra da natureza e a recebe como um dom, um talento inato: não a extrai de fórmulas preexistentes nem cumpre a promessa dos seus precursores, mas origina algo absolutamente extraordinário com esta nova regra, a qual servirá de modelo estético às gerações futuras.

Kierkegaard não desenvolve um conceito próprio de gênio, mas o toma emprestado da tradição. A sua concepção em nada difere da kantiana ou, pelo menos, não no que diz respeito à sua característica principal: o gênio é definido como um indivíduo excepcional que possui um talento inato. “O gênio, como a palavra indica (*ingenium*, de nascimento, primitividade, originalidade, espontaneidade, etc.) é a imediatez, o dado natural, numa palavra, é *inato*”.⁵¹ Espírito criativo e engenhoso, o gênio pertence ao âmbito do estético, isto é, das criações artísticas, mas também da produção intelectual. Para Kierkegaard, o gênio pode se expressar tanto por meio de obras de arte quanto pela profundidade do seu pensamento ou o frescor da sua doutrina. Independentemente da forma

⁵⁰ KANT, 2005, p.153.

⁵¹ PV2, p.161.

como a originalidade do gênio se manifeste, ele possui algumas características que sempre o acompanham. De acordo com Kierkegaard, estas características são: 1) o gênio pode trazer algo de novo que, no entanto, desaparece na assimilação geral da espécie; 2) o gênio é o que é por si mesmo (não subordina a sua vontade nem deve a sua habilidade a outrem); 3) o gênio possui uma teleologia imanente.⁵²

O gênio é o responsável por trazer a novidade para dentro de uma cultura, reanimá-la, dar-lhe novos contornos e instaurar novas metas. A proposta inaudita do gênio causará, como é previsível, desconforto nos seus ouvintes, os quais adotarão uma atitude cautelosa, desconfiada e mesmo hostil com relação às suas inovações. Contudo, por mais que o gênio seja original nas suas realizações e que por conta mesmo desta originalidade acabe sendo incompreendido e rejeitado pelos seus contemporâneos, ainda assim o vigor da sua obra é tal que as gerações futuras reconhecerão e se renderão à sua genialidade. “Um gênio pode adiantar-se ao seu tempo um século e estar, por conseguinte, em paradoxo, – diz Kierkegaard – mas a espécie acaba por assimilar o que um dia foi paradoxal e deixa assim de o ser”.⁵³ A oposição entre o gênio e o mundo é, portanto, provisória: o gênio terá a sua remissão na espécie, porque é na espécie (e não no indivíduo) que a razão encontra o seu pleno desenvolvimento. Somente a espécie tem autoridade para redimir o gênio da incompreensão da qual foi vítima por ter se atrevido a anunciar o desconhecido; o paradoxo que o gênio representava para uma geração particular será finalmente anulado na idealidade da espécie. É desta maneira que a humanidade (a espécie humana) se apropria daquilo que antes se apresentava como paradoxal e ofensivo, cancelando o que há uma geração ou menos era considerado subversivo e que, em todo caso, era encarado como um acontecimento extraordinário.

Para Kierkegaard, as contribuições do gênio se inserem todas na ordem da imanência. O gênio não deve a sua originalidade ou o seu talento a um dom sobrenatural, mas antes à própria natureza. Tampouco o gênio aprende a ser gênio, em outras palavras, não está em débito nem subordinado a nenhum mestre, mas educa-se a si próprio. No entanto, ainda que a genialidade do gênio seja algo inato e imanente, o título e a autoridade de gênio são atributos exteriores, isto é, são concedidos por terceiros (o grupo, a cultura, a época, a espécie etc.) que

⁵² Cf. PV2, pp.160-161.

⁵³ PV2, p.161.

reconhecem – mesmo que tardiamente – o caráter excepcional da sua habilidade e a grandiosidade das suas obras. “Aprecia-se o gênio – comenta Kierkegaard – de um ponto de vista estritamente estético, de acordo com a natureza específica do seu contributo”.⁵⁴ Dito de outra maneira, avalia-se o gênio pelo produto da sua ação, mede-se a genialidade do gênio não pela vocação que ele anuncia ter ou por tentativas que nunca chegam a um termo, mas efetivamente pela obra que ele submete – ou que é submetida – ao julgamento alheio. Portanto, o *critério* da genialidade se encontraria não no artista, mas nas suas obras. Mas assim como a incompreensão que o gênio sofre é provisória, assim também o é a autoridade que o eleva por sobre os outros homens. A rigor, para Kierkegaard, nem sequer se poderia atribuir, no sentido estrito do termo, qualquer autoridade ao gênio, mas unicamente uma *diferença* – destinada, como já mencionado, a ser subsumida na espécie. O nosso filósofo se vale de uma analogia para explicar esta questão da autoridade:

Simplemente dentro da relatividade em que vivemos não há, embora ela se desvança na sua imanência, uma diferença entre uma ordem do rei e a mensagem de um poeta ou de um pensador? E qual, senão que a ordem real leva o selo da autoridade e proíbe, conseqüentemente, toda a impertinência estética e crítica sobre a forma e o fundo? Pelo contrário, o poeta e o pensador não têm nenhuma autoridade, nem sequer no seio desta relatividade; as suas afirmações são apreciadas de um ponto de vista estritamente estético ou filosófico pela crítica da forma e do fundo.⁵⁵

Já tratamos da questão da autoridade quando falamos sobre a questão da incognoscibilidade. Todavia voltaremos a abordá-la quando discutirmos sobre a figura do apóstolo, a qual guarda uma importante relação com a do Modelo. Por ora, é suficiente indicar que o conceito de autoridade é o critério que distingue radicalmente o gênio tanto do apóstolo quanto do Modelo. A autoridade, tal como Kierkegaard a compreende, é uma categoria própria da esfera religiosa, não da estética. O gênio não possui autoridade porque aquilo que, por assim dizer, o autoriza, o legitima como gênio, são as suas próprias obras, e isso não seria bem autoridade, porque o que se faz é submeter o valor e a credibilidade da mensagem à forma e ao conteúdo a partir dos quais ela é expressa. Porém, para Kierkegaard,

⁵⁴ PV2, p.162.

⁵⁵ PV2, p.163.

a autoridade independe da originalidade de uma obra de arte ou mesmo da consistência lógica de uma doutrina científica ou filosófica.

Além do mais, não é o gênio que possui autoridade, mas sim as suas obras que o autorizam como gênio: estas não são geniais porque ele as criou – como se bastasse o fato de terem sido criadas por ele para serem geniais –, mas a sua genialidade, aquele engenho ou talento inato com o qual foi agraciado, é o que é posto à prova – elogiado ou criticado, reconhecido ou desmentido – pelas suas obras. Entretanto não é só de autoridade que o gênio está desprovido, mas também de um *telos* ou de um fim exterior a si próprio. Kierkegaard critica o gênio porque toda a sua atividade visa tão-somente ao aperfeiçoamento de si (enquanto artista) e das suas obras. O gênio se debruça sobre as suas criações e se vê refletido nelas, mantendo uma espécie de relação narcísica com a sua produção:

[E]le [o gênio] tem apenas uma teleologia imanente; desenvolve-se a partir de si própria e, ao fazê-lo, a sua autoevolução projeta-se como atividade sua. Adquire então bastante, talvez, muita importância; mas não se coloca numa relação teleológica para com o mundo e os outros.⁵⁶

É bem verdade que a preocupação principal do gênio não é agradar ao público nem obter a sua aprovação, mas manter-se fiel aos seus sentimentos e intuições artísticos – embora o acolhimento das suas obras por parte da crítica ou do público não deixe de envaidecê-lo ou, pelo menos, mantê-lo numa situação confortável. Se o público desabona a sua criação, sente-se incompreendido e, não obstante, não se deixa abater, porque no seu íntimo se sabe superior ao resto dos homens e acredita que virá o tempo em que ele e as suas obras serão finalmente aclamados – e se não o forem não terá sido por uma insuficiência sua, mas por causa da estupidez do público. Contudo a sua produção continua e continuará se voltando exclusivamente sobre si mesma, de modo que se alguma outra pessoa vier a ser beneficiada por ela, isto deverá ser classificado como um simples acidente de percurso, um desvio contingente no *telos* do gênio. Nas palavras de Kierkegaard:

Um gênio vive em si mesmo; humorista, pode passar os seus dias num discreto contentamento sem por isso considerar vãos os seus dons, se apenas, pouco

⁵⁶ PV2, p.172.

preocupado por saber se os outros tiram ou não proveito, se desenvolve a si próprio ao dedicar-se seriamente a seguir o seu gênio.⁵⁷

Ao contrário do gênio, o Modelo não vive em si mesmo nem para si mesmo. Tudo o que o Modelo realiza, realiza-o pensando no próximo. Não na sua aprovação, bem entendido, porque a sua autoridade não depende da chancela de ninguém. O Modelo se volta amorosamente ao próximo com vistas a ajudar no pleno desenvolvimento da sua personalidade, ainda que este o rejeite por completo. Mas a rejeição que o Modelo sofre é muito mais devastadora que a que o gênio sofre, pois enquanto este ainda tem alguma esperança de ser celebrado pela posteridade, aquele se sabe incompreendido não só pelos seus contemporâneos, mas também pelas futuras gerações até o final dos tempos. Resumidamente, podemos dizer que o Modelo *não* é um gênio porque: 1) a autoridade do gênio é dada por outrem; a do Modelo, por si mesmo; 2) a teleologia do gênio é imanente; a do Modelo, transcendente; 3) o gênio pode se reconciliar ou ser assimilado pela espécie; o Modelo só pode ser apropriado pelo indivíduo singular; 4) o gênio se situa na esfera estética da existência; o Modelo, na ético-religiosa. Por essas e outras razões, o gênio jamais poderá pretender tomar o lugar do Modelo nem o Modelo poderá ser confundido com um gênio.

Fato curioso é que, apesar da sua crítica ao gênio, Kierkegaard também foi, ele próprio, um gênio literário. Ele fez questão de salientar que a sua atividade literária era também uma forma de autoedificação, “porque, como muitas vezes disse, toda a minha obra de escritor é, simultaneamente, o meu próprio desenvolvimento em que, cada vez mais profundamente, tomei consciência da minha ideia, da minha tarefa”.⁵⁸ Mas, ao contrário do típico gênio estético, a ideia que norteia a produção kierkegaardiana possui uma natureza ou caráter ético-religioso, embora boa parte dela esteja travestida numa abordagem e numa forma propriamente estéticas. Ora, enquanto o gênio estético é egocêntrico e se importa com os outros apenas na medida em que eles formam um público, o gênio ético-religioso⁵⁹ edifica-se a si mesmo para melhor poder servi-los. “Só um escritor

⁵⁷ PV2, p.172.

⁵⁸ PV2, p.115.

⁵⁹ Apesar de soar como uma contradição em termos, já que o próprio Kierkegaard alega que o gênio não subordina a sua vontade a outrem, ainda assim é possível que ele, o gênio, venha a devotar o seu talento ao cumprimento dos ideais éticos e religiosos, tal como aliás o nosso filósofo, ele mesmo, o fez. (Cf. WATKIN, 2001, verbete *Genius*.)

compreenderá verdadeiramente – diz Kierkegaard – que tarefa é a de fazer obra de autor, pelo espírito e pela pena, pondo-se, bem se pode dizer, ao serviço de cada um”.⁶⁰ Kierkegaard era uma espécie de poeta maldito do cristianismo – e a sua maldição derivava justamente do fato de, em nome do cristianismo, estar em franca rota de colisão com a ordem estabelecida, com a cristandade.

7.3.2. Kierkegaard, o poeta do cristianismo na cristandade

Kierkegaard entende a sua autoria *retrospectivamente* e faz um balanço de como ela o ajudou no seu desenvolvimento pessoal e de que maneira ela pode ser compreendida como expressão deste processo de formação e amadurecimento da sua própria personalidade, do seu caráter, da sua visão de vida, da sua subjetividade etc., e não somente, como poder-se-ia esperar de um pensador moderno, do seu desenvolvimento intelectual.⁶¹ Concomitantemente a esta sua preocupação pessoal, Kierkegaard afirma que, enquanto autor, empregou todos os meios possíveis para convencer as pessoas a se decidirem pelo ideal cristão e que a sua única preocupação ao longo da sua obra era elucidar o verdadeiro significado do cristianismo, quer dizer, o que o ideal cristão demanda de cada indivíduo, pois se o indivíduo, quem quer que ele seja, puder ao menos reconhecer honestamente o quão longe se encontra do ideal, tal reconhecimento já terá sido, por si só, um ganho e tanto para ele.⁶² À parte disso, enfatiza que, ao contrário das acusações que costumava sofrer, nunca pretendeu se colocar a si mesmo como um gênio, isto é, nem pretendia ser o arauto de uma nova doutrina nem muitíssimo menos encarnar um modelo ou ideal a ser seguido:

Na hora da minha morte repetirei incessantemente, se possível, aquilo que cada palavra nos meus escritos testifica: nunca, nunca, com uma única palavra sequer, dei ocasião para a noção equivocada de que eu, pessoalmente, tenha me confundido com o ideal – porém estou convencido de que meu esforço serviu para esclarecer o que o cristianismo é.⁶³

É no seu opúsculo intitulado *Sobre a minha obra como autor (Om min Forfatter-Virksomhed*, 1851) que Kierkegaard declara pela última vez e

⁶⁰ PV2, p.53.

⁶¹ Cf. PV, p.12.

⁶² Cf. PV, p.16.

⁶³ Pap. X1 A 646 n.d., 1849.

resumidamente que a sua produção literária, desde que considerada na sua totalidade, possui um caráter eminentemente religioso.⁶⁴ Desta forma, mesmo que obras particulares não estejam imediatamente e à primeira vista conectadas à temática religiosa (que é o que ocorre com as obras ditas estéticas), ainda assim elas só podem ser compreendidas adequadamente e na sua profundidade dentro deste contexto religioso mais amplo. Nestas obras mais reflexivas ou, se se quiser, estéticas, Kierkegaard explora ao máximo a sua habilidade dialética, aplica com perfeição a ironia socrática, recorre aos seus sólidos conhecimentos em filosofia e teologia e, não menos importante, manuseia com maestria a categoria do interessante (*det Interessante*).⁶⁵ Mas se começa entretendo e enredando os seus leitores por meio da reflexão e do interessante, não é por outro motivo senão o de atraí-los *pari passu* até a simplicidade da sua produção religiosa e, conseqüentemente, ao cristianismo e ao seu Modelo.⁶⁶

É mais ou menos de conhecimento geral (pelo menos por aqueles que já tiveram um pouco de contato com as obras do dinamarquês) que Kierkegaard se chama a si mesmo de poeta e, especificamente, de poeta do cristianismo.⁶⁷ “Não

⁶⁴ Cf. PV, p.6.

⁶⁵ A categoria do interessante se opõe à da seriedade (*Alvor*). O interessante é próprio do âmbito estético da existência e a sua única medida é o prazer (seja sensual ou intelectual) que ele é capaz de proporcionar; desse modo, quanto mais prazerosa for a interação com um objeto, mais interessante este mesmo objeto será aos olhos da pessoa que interage com ele. A fruição do interessante não supõe nem implica qualquer compromisso por parte do seu agente, o qual permanece emocionalmente distante do objeto com o qual se relaciona. Considerações morais e quaisquer juízos de valor estão simplesmente fora do domínio estético ou, no máximo, ficam subordinados à categoria do interessante. Em outras palavras, o esteta avalia o mundo em termos do interesse que determinado objeto pode gerar, do prazer que ele tem a oferecer, e não da sua correção, caráter ou justiça. Algo completamente distinto ocorre com a categoria da seriedade. Em primeiro lugar, a seriedade pertence aos âmbitos ético e religioso da existência. A consequência disso é que, diferentemente do esteta, o ético se compromete com o objeto que desperta o seu interesse e a sua admiração, não o abandonando ou o trocando por outro simplesmente porque este se apresenta como uma novidade ou porque o anterior já não parece ser tão interessante quanto antes, isto é, quanto naqueles momentos iniciais em que a admiração é mais fresca e, por isso mesmo, mais recendente e arrebatadora. Por conseguinte, o ético não assume como critério da sua existência o prazer ou o desprazer, o interessante ou o desinteressante, mas sim o *dever* de se comportar segundo aquilo que é social e moralmente considerado como bom, justo e aceitável. Contudo a seriedade mais elevada está situada não no ético (que está, como nos indica Johannes de Silentio, sujeito a ser teleologicamente suspenso em situações excepcionais), mas no religioso. O sujeito mais sério de todos é aquele que volta a sua atenção e dedica a sua vida não aos assuntos temporais (que, como tais, são apenas transitórios e, portanto, não possuem um valor absoluto), mas a Deus e à eternidade. Entretanto a seriedade do religioso não descuida nem negligencia os assuntos terrenos; ao invés, sujeita-os às categorias religiosas. (Cf. WATKIN, 2001, verbete *Seriousness/Interest*.)

⁶⁶ Cf. PV, p.7.

⁶⁷ Uma expressão equivalente à “poeta do cristianismo” seria “auditor de conceitos” (*Bregebernes Revisor*) ou, mais precisamente, *christelige Revisor*, isto é, auditor cristão (cf. Pap. X2 A 36 n.d., 1854).

deve ser esquecido – admoesta Kierkegaard – que ‘eu não tenho autoridade, sou apenas um poeta’, sim, ‘apenas um poeta que deseja, se possível, influenciar por meio dos ideais’”.⁶⁸ Enquanto poeta, é dotado de gênio, de inventividade, de originalidade, mas não de *autoridade*. Ao menos não de uma autoridade divinamente constituída. Um apóstolo, sim, está sob o comando direto de Deus e mantém com Ele uma relação unívoca, de modo que todas as suas ações e todas as suas palavras estão imbuídas da autoridade divina e não fazem outra coisa senão proclamar a verdade. Além disso, um apóstolo é marcado pela sua simplicidade: a sua mensagem não possui um estilo rebuscado nem intrincadas relações conceituais. Trata-se de uma mensagem simples, igualmente acessível a todos e que não exige do seu ouvinte uma inteligência ou cultura superiores, mas tão-somente duas coisas: fé e atitude.

Kierkegaard está longe de se considerar um apóstolo e se situa a si mesmo numa posição intermediária entre o verdadeiro cristianismo e a cristandade.⁶⁹ Em primeiro lugar, a sua relação com Deus não era unívoca, mas sim equívoca, na medida em que “[é] diferente conosco, homens comuns, que não temos uma relação imediata ou direta com Deus, e que devemos tentar descobrir por nós mesmos o que, *in concreto*, temos de fazer”.⁷⁰ Em segundo lugar, não estava em seu poder proclamar a verdade, mas apenas denunciar as imposturas e os desvios próprios da cristandade a fim de reconduzi-la à mensagem original do

⁶⁸ Pap. XI3 B 57 n.d., 1854.

⁶⁹ Se pudéssemos imaginar a estrutura do cristianismo como uma pirâmide, Deus naturalmente estaria no seu vértice. Logo abaixo de Deus estariam os apóstolos, isto é, aqueles que mantiveram uma relação direta com a divindade e que foram encarregados de transmitir a sua mensagem. Abaixo dos apóstolos, os mártires, que não foram contemporâneos de Cristo (o Deus-homem), mas que sacrificaram as próprias vidas em nome da sua fé. Abaixo dos mártires, as testemunhas da verdade; estes vivem conforme a verdade anunciada pelo cristianismo, mas não chegam ao extremo de morrer por ela. Na base desta pirâmide se encontrariam os pastores e os professores de teologia, os quais não formam propriamente o cristianismo, mas sim a cristandade (que nada mais é do que o cristianismo destituído daquilo que lhe é essencial: a imitação). Kierkegaard estaria acima dos pastores e professores de teologia, mas abaixo das testemunhas da verdade. Acima daqueles porque ao menos reconhece que não é um verdadeiro cristão no sentido estrito e abaixo destes porque, afinal de contas, não conseguiu conformar a sua vida à do Modelo (cf. Pap. X4 A 521 n.d., 1852). Por isso mesmo o nosso filósofo pode se defender da acusação de ser demasiadamente severo e, por outro lado, se orgulhar de nunca ter atacado ninguém em particular nem muito menos de ter tachado alguém de não ser cristão – pois, ao contrário, ele mesmo se reconhecia aquém da idealidade do cristianismo (cf. PV, p.15). Porém essa atitude mais, digamos, complacente vigorou até o ano de 1854. Em 1854-1855, com a morte do Bispo Mynster e o virulento ataque à cristandade, a coisa muda radicalmente de figura.

⁷⁰ Pap. X5 A 96. Isso significa que somente os contemporâneos de Cristo puderam ter uma relação direta ou imediata com Deus ou, ainda, talvez também pudéssemos contar aqueles que tiveram uma revelação sua (como os profetas do Antigo Testamento e os santos das mais diversas épocas). Todos os demais terão de descobrir por sua própria conta qual é a tarefa que lhes cabe com relação à divindade e responsabilizar-se pessoal e individualmente pela sua execução.

cristianismo. Em último lugar, não era simples como um apóstolo, mas antes apelava a um elaborado jogo dialético-reflexivo de inspiração socrática. Fundamentalmente, Kierkegaard é um poeta porque considerava que a sua vida estava longe do ideal cristão, de modo que a sua obra não testemunhava a sua própria existência tal como ela era de fato, mas o que ele *gostaria* que ela fosse.⁷¹

O poeta Kierkegaard se expressava sobretudo por meio de heterônimos, os quais compunham e assinavam as suas obras estéticas – o que era uma forma também de distingui-las da sua produção assumidamente religiosa, cuja autoria ele reconhecia publicamente e que entregava na forma de discursos e, mais precisamente, de discursos edificantes (os quais, bem entendido, não se confundiam com sermões, visto que ele não possuía autoridade para escrevê-los ou proferi-los). Enquanto tais discursos eram destinados e dedicados ao “indivíduo singular”, ou melhor, a “esse indivíduo singular” (*hiin Enkelte*), possuindo portanto um caráter íntimo e direto, as obras estéticas eram dirigidas ao público como um todo, sem distinções, mas com vistas a resgatar de dentro dele, como que por uma operação maiêutica, justamente esses indivíduos singulares que o formavam e que nele se perdiam.⁷² A esse respeito escreve Kierkegaard:

Aqui de novo o movimento é: *chegar ao* simples; o movimento é: *do público ao* “indivíduo singular”. Em outras palavras, não há num *sentido religioso* nenhum público, apenas indivíduos, porque o religioso é seriedade, e seriedade é: o indivíduo singular; embora todo ser humano, incondicionalmente todo ser humano, que a gente de fato é, possa ser, sim, deva ser – o indivíduo singular.⁷³

Esta divisão entre produção religiosa e produção estética implica maneiras de se comunicar específicas e que, portanto, diferem uma da outra. Os discursos edificantes são o produto de uma comunicação direta e simples, ao passo que as obras estéticas são o resultado de uma comunicação indireta e reflexiva. “‘Comunicação direta’ é: comunicar a verdade diretamente; ‘comunicação na reflexão’ é: *enganar para dentro da verdade*”.⁷⁴ Ao adotar a comunicação indireta, Kierkegaard pretendia ter o acesso aos seus contemporâneos, à cristandade, facilitado. Sentia que se tivesse falado sem rodeios e como quem tem alguma autoridade, teria sido tachado de presunçoso e rechaçado imediatamente

⁷¹ Cf. PV, p.6 (em nota de rodapé).

⁷² Cf. PV, p.9.

⁷³ PV, p.10.

⁷⁴ PV, p.7.

pelo público⁷⁵ – o que, diga-se de passagem, acabou se revelando verdadeiro nos seus anos finais quando decidiu investir contra a Igreja dinamarquesa e a ordem estabelecida. Por isso era tão importante “enganar” o público, isto é, desviar a sua atenção da matéria principal para, sub-repticiamente, ir introduzindo a questão que realmente importava por um lado e, por outro, *atrair* os indivíduos do público a ponto de gerar neles um interesse ou uma admiração pelo Modelo. Esta forma de proceder equívoca, ambígua, irônica mesmo, fazia com que o conteúdo expresso nas obras estéticas pudesse ser interpretado de diversas maneiras e até de modo contrário àquilo que elas aparentemente significavam.⁷⁶

Em outras palavras, se o público se identificava com a obra por questões estéticas e se relacionava com ela por meio de categorias igualmente estéticas, isso não anulava absolutamente o potencial ou o caráter religioso que o autor quis imprimir – e de fato imprimiu – nela.⁷⁷ Este caráter religioso se escondia precisamente por trás das máscaras estéticas e esperava a hora certa para se revelar – e este momento ocorria quando o leitor, após realizar um exame de consciência ao ver a sua vida refletida naquelas narrativas poéticas, iniciava um processo de amadurecimento espiritual (metanoia) a partir do qual as verdades do cristianismo já não ofendiam mais nem eram tratadas com leviandade. Tudo consistia, portanto, de uma estratégia pedagógica: começava-se por aquilo que à primeira vista era mais fácil; ocultava-se primeiramente o mais difícil para revelá-lo apenas no momento apropriado, isto é, quando o indivíduo já estivesse preparado para assimilar as partes mais duras da mensagem. Ensina Kierkegaard:

Um homem tem que ser tratado com suavidade, e somente pouco a pouco vai entrando na sua tarefa, pouco a pouco vai atarraxando-se mais e mais firme nos cada vez mais duros esforços da prova e do exame. Assim, pouco a pouco o indivíduo vai se dando conta da seriedade que encerra o fato de a vida ser um exame, e que o máximo exame da vida seja: se se quer verdadeiramente ser cristão ou não.⁷⁸

⁷⁵ Cf. PV, p.18.

⁷⁶ Cf. PV, p.18 (em nota de rodapé).

⁷⁷ A ideia era fazer com que a pessoa a ser ajudada se identificasse de alguma maneira com aquele que oferecia ajuda, pois do contrário o contraste entre os dois tornaria tudo mais difícil, afastando-os, gerando desconfiança, desconforto, falta de empatia etc. “Mas uma tal comunicação [indireta] – explica Kierkegaard – tem que assegurar alguma coisa com a qual atraia a atenção, com a qual sugira e convide a considerar a comunicação” (EC, p.137).

⁷⁸ EC, p.189.

Nesta seção nos ocupamos em analisar a forma como Kierkegaard, enquanto poeta do cristianismo, se comunicava. Agora trataremos da questão de como o Modelo, ele mesmo, se comunica. O problema envolvendo a comunicação do ideal cristão dentro da cristandade é de suma importância. Afinal, a corrupção do cristianismo em cristandade começa justamente com a comunicação poética/idólatra dos pastores e professores de teologia. O antídoto que Kierkegaard emprega contra tal corrupção é, por seu turno, a própria comunicação poética (comunicação indireta), mas, note-se, subordinada ao ideal cristão e em conjunto com a produção de cunho abertamente religioso (comunicação direta). Somente o Modelo e, na ausência deste, o seu apóstolo têm a autoridade necessária para prescindir de qualquer expediente poético na apresentação do ideal: pois a sua vida já é a atualização deste mesmo ideal.

7.3.3. O problema da comunicação

As obras de Kierkegaard, apesar de conceitualmente aguçadas, não possuem a mesma acuidade terminológica. Podemos constatar isso na maneira como ele se refere, por exemplo, às comunicações direta e indireta. Se antes a comunicação indireta parecia se restringir a uma ilusão poética, própria dos gênios, dos professores de teologia, dos pastores e de todos os demais fazedores de imagens e iconófilos, agora veremos que não é bem assim. De igual modo, se antes a comunicação direta aparentava estar circunscrita à simplicidade da mensagem religiosa, de agora em diante ela também assumirá novos contornos.

Já vimos que a reduplicação consiste no fato de que aquilo que alguém fala é a expressão essencial da sua própria existência, de tal modo que é impossível separar uma coisa da outra, isto é, o seu discurso da sua vida. É importante nos lembrarmos disso porque todas as vezes que um discurso estiver assim ancorado na existência do próprio indivíduo, tratar-se-á – conforme esta nova acepção – de uma *comunicação indireta*.⁷⁹ A *comunicação direta* será, ao contrário, uma transmissão de conteúdos, doutrinas ou conceitos que são indiferentes àqueles que os proferem, quer dizer, a sua verdade independe da vida daqueles que os ensinam

⁷⁹ Comunicação indireta ou comunicação de capacidade, pois é necessário um testemunho existencial para que aquilo que é comunicado faça sentido ou seja válido. “Toda comunicação de conhecimento é comunicação direta. Toda comunicação de capacidade é comunicação indireta”, resume Kierkegaard (Pap. VIII2 B 83).

– de modo que, segundo esta acepção alternativa, jamais poderá se tratar da transmissão de uma verdade religiosa, a qual requer reduplicação e, portanto, testemunho.⁸⁰

Sempre que se dê o caso de que o mestre está essencialmente incluído naquilo que ensina, há reduplicação, a reduplicação que consiste cabalmente nessa inclusão do mestre; mas sempre que se dê a reduplicação não pode ser tampouco a comunicação uma comunicação imediata de parágrafos e professor; no mestre está reduplicado na medida em que existe no que ensina [...].⁸¹

Outra diferença crucial é que enquanto a comunicação direta expressa imediatamente aquilo que algo essencialmente é, a comunicação indireta mantém o essencial incógnito. De acordo com Kierkegaard, a incognoscibilidade absoluta, a mais elevada, passa a existir quando Deus, por amor, escolhe tomar a forma humana, mesmo havendo uma diferença qualitativa infinita e absoluta entre Deus e homem.⁸² Era desejo de Cristo, o Deus-homem, permanecer incógnito – ou que a sua divindade permanecesse, apesar dos milagres, incógnita. Somente dessa maneira se preservaria a responsabilidade de cada um decidir por si mesmo se deveria segui-lo ou desprezá-lo, crer nele ou se escandalizar. Por isso Kierkegaard pode afirmar que “[...] o crístico é: signo de contradição, que faz patentes os pensamentos dos corações”.⁸³ “Coração”, neste contexto, pode muito bem ser compreendido como o núcleo volitivo e passional do homem, mas também como

⁸⁰ Para que possa haver uma comunicação direta – entendida aqui não como a simplicidade que envolve a mensagem religiosa, mas, ao invés, como a objetividade que reveste a análise científica – é necessário, então, que: 1) algo seja comunicado concreta e imediatamente; 2) aquele que comunica esteja diretamente determinado na sua essência, em outras palavras, não pode estar incógnito – embora, por outro lado, a sua presença seja irrelevante para a compreensão do conteúdo da mensagem e não influa de maneira decisiva para a sua apreciação.

⁸¹ EC, p.135.

⁸² Cf. EC, p.139. Temos aí um paradoxo. Aliás, um duplo paradoxo: o fato de o Eterno ter assumido uma natureza temporal e o fato de se apresentar como amor e, ao mesmo tempo, como o incognoscível. Enquanto a incognoscibilidade é definida pelo nosso filósofo como a diferença entre aquilo que se é essencialmente e aquilo que se dá a conhecer, o amor se conhece justamente pelos seus frutos. O amor não pode ser incógnito, pois há inteira coincidência entre aquilo que ele é e aquela forma por meio da qual ele se manifesta. “Mas – explica Kierkegaard – quando se diz que o amor é conhecido pelos seus frutos, diz-se ao mesmo tempo que o próprio amor, num certo sentido, mora no oculto, e justamente por isso só se dá a conhecer nos frutos que o revelam” (OA, p.22). Na comunicação indireta é indispensável saber quem e em quais condições um discurso foi realizado, pois a sua validade será extraída não daquilo que foi dito, mas se apoiará naquele que o disse e como e em quais condições o disse. O amor se comunica em primeiríssima pessoa e por meio do seu próprio testemunho. O amor não é uma doutrina, um discurso impessoal; pelo contrário, manifesta-se na realidade concreta da existência. De acordo com Kierkegaard, nisto consiste a comunicação indireta: “Para entender um discurso, especialmente um discurso em primeira pessoa, no qual por conseguinte se nomeia um eu, certamente não é suficiente que se entenda o que se diz, devemos também procurar atender a *quem* é aquele que fala” (EC, p.169).

⁸³ EC, p.138.

sinônimo da sua consciência. Então, dizer que o coração do ouvinte é que deve escolher se se escandaliza ou não com o signo de contradição é o mesmo que afirmar que a sua *consciência* é que deve se responsabilizar pelo significado que ele dará ao signo. O signo de contradição é como um espelho que reflete e dá a conhecer ao ouvinte o que se passa no seu próprio interior: escândalo ou fé. Somente a comunicação indireta tem meios para preservar este signo de contradição e a incognoscibilidade que ele supõe. Escreve Kierkegaard:

Relativamente à incognoscibilidade, ou ao que está na incognoscibilidade, é uma impossibilidade a comunicação direta; já que esta expressa imediatamente o que se é essencialmente – mas a incognoscibilidade consiste em não representar o que se é essencialmente [...].⁸⁴

Na comunicação indireta é oferecido ao ouvinte um signo de contradição cujo significado terá de ser decifrado por ele próprio. Nisto consiste a mais alta seriedade (responsabilidade) com respeito à comunicação. Cristo, o Modelo, é um signo de contradição porque a maneira como ele se apresenta é qualitativamente contraditória com aquilo que o signo significa.⁸⁵ A contradição com respeito a Cristo reside no fato de ele ser Deus e, ao mesmo tempo, um homem individual, historicamente determinado. De acordo com o nosso filósofo, um signo é a negação da imediatez ou, em todo caso, algo distinto daquilo que ele é imediatamente.⁸⁶ Um signo só faz sentido para aqueles que sabem que ele é um signo e que entendem o que ele quer expressar, pois do contrário o signo seria tomado simplesmente por aquilo que ele é imediatamente, mas o que ele é imediatamente não é o que ele significa. Nas palavras do próprio Kierkegaard: “Ser um signo é ser, além do que se é imediatamente, outra coisa; ser um signo de contradição é ser outra coisa que está em contradição com aquilo que se é imediatamente. Isto acontece com o Deus-homem”.⁸⁷

⁸⁴ EC, p.143.

⁸⁵ Cristo não é, para usar uma imagem kierkegaardiana (cf. EC, p.201), como aquele príncipe que se disfarça para viver entre os plebeus e que, quando finalmente decide revelar a sua verdadeira identidade, é reconhecido por todo o seu povo. Não, ele é mais parecido com aquele príncipe que tendo sido enviado em missão secreta para outro reino se disfarça tão bem que, quando o momento de revelar a sua verdadeira identidade é chegado, ninguém é capaz de reconhecê-lo nem de acreditar na sua história – pois é óbvio que o príncipe jamais se prestaria a tal tipo de coisa.

⁸⁶ Cf. EC, p.136.

⁸⁷ EC, p.137.

Ao escolher ser incógnito, isto é, ao assumir uma forma humana, Deus também assume para si todas as mazelas da nossa condição finita e experimenta, como nós e conosco, o sentimento de impotência frente ao sofrimento. O incógnito é, conseqüentemente, sinônimo não só de sofrimento, como também de abnegação, uma vez que o amor-próprio e a busca por vantagens são sacrificados no momento em que se aceita, livremente, parecer ser menos do que aquilo que se é verdadeiramente. Permanecer incógnito demanda, portanto, um grande esforço sem que haja em contrapartida, humanamente falando, uma recompensa.⁸⁸

Além do esforço, a comunicação indireta também demanda seriedade tanto daquele que a emite quanto daquele que a ouve. Ambos devem assumir a responsabilidade de ter que, por si mesmos, dotar de significado a mensagem com a qual se relacionam, isto é, apropriar-se dela, crer nela, validá-la em seu coração. O Modelo, enquanto emissor da mensagem, deve ser o primeiro a se fazer presente na comunicação, pois a sua própria existência será tomada como a garantia daquilo que ele comunica e como objeto de imitação por parte do ouvinte.⁸⁹ Do contrário, se não houver tal reduplicação, não passará de um ídolo, e isto porque o ídolo não é um signo de contradição; pelo contrário, representa o esvaziamento do signo de contradição, o devassamento da sua incognoscibilidade, e, portanto, não exige decisão pessoal nem apropriação, mas se contenta com a

⁸⁸ *Mutatis mutandis*, pois Kierkegaard não é nenhum modelo nem muito menos o Modelo, o nosso filósofo sacrificou, ele mesmo, os seus interesses pessoais ao se dedicar à sua produção literária e ao fazer de tudo para manter em sigilo a sua preocupação fundamental, cuja divulgação, se tivesse sido realizada prematuramente, poderia pôr tudo a perder, arruinando completamente o seu projeto.* Além disso, ao lançar mão do engano como um meio de se tornar incognoscível, o nosso filósofo se expunha, de qualquer forma, à possibilidade de ser incompreendido pelos seus contemporâneos da cristandade, o que, de novo, colocava em risco a integridade da sua mensagem, qual seja, o que significa tornar-se um cristão. “Pois o que o poeta deve cantar – comenta Kierkegaard – tem de possuir a melancolia que é o enigma da sua própria vida: deve florescer, ai, e deve perecer. Mas o amor cristão permanece, e justamente por isso ele é; porque o que perece floresce, e o que floresce perece, mas aquilo que é não pode ser cantado, deve ser crido e ser vivido” (OA, p.22). Que o amor deva ser crido e vivido significa que, com relação ao amor cristão, não se admite uma postura meramente contemplativa, admirativa, em uma palavra, estética; que o amor deva ser crido e vivido significa: que ele necessita ser posto efetivamente em prática, de modo que o suposto amante não deve “[...] dedicar-se à observação ou à introspecção descobridora, o que apenas ‘entristece o espírito’ e atrasa o crescimento” (OA, p.22).

* Como sabemos, Kierkegaard manteve ao longo de três prolíficos anos o mistério em torno da sua produção estética e, por conseguinte, do fato de ser o autor por trás dos heterônimos. O seu segredo autoral durou de 1843 – ano da publicação de *Ou-Ou (Enten-eller)*, sua primeira obra estética a ser lançada – até 1846 – quando dá oficialmente aquilo que ele próprio chamou de *primeira e última explicação* acerca do seu recurso à heteronomia, explicação esta registrada nas páginas finais do seu *Pós-escrito*.

⁸⁹ Cf. EC, p.143.

admiração e com o culto da ordem estabelecida, a qual carece de qualquer traço de interioridade.

Mas o nosso tempo não conhece propriamente outra forma de comunicação do que essa forma preguiçosa do doutrinação. Esqueceu-se totalmente o que significa existir. Toda comunicação referente à existência exige um comunicante; aquele que comunica é concretamente a reduplicação da comunicação; existir no que se compreende, isso é reduplicar.⁹⁰

Porém, mesmo quando Cristo (o Modelo) fala diretamente que é Deus, ainda assim não se trata, a rigor, de uma comunicação direta, pois o fato mesmo de ele ser Deus permanece incógnito na sua essencialidade; ao invés, o fato de alegar que é Deus e de operar milagres só faz com que a tensão dialética da sua incognoscibilidade seja elevada ao extremo. Concluindo, a cristandade elimina Cristo enquanto signo de contradição ao tomá-lo como um ídolo, ao considerá-lo apenas especulativamente e, finalmente, ao fugir da situação de contemporaneidade com ele. Os admiradores da cristandade, incluindo aí os pastores e professores de teologia, idolatravam e institucionalizavam a doutrina do Modelo, mas ironicamente – ou, melhor, cinicamente – se esqueciam do próprio Modelo e de como ele encarnava os seus próprios ensinamentos.

E agora quando o Mestre, que é inseparável da doutrina e mais essencial do que ela, é um paradoxo, temos que é impossível a comunicação direta. Mas no nosso tempo torna-se tudo abstrato e anula-se tudo o que é pessoal: toma-se a doutrina de Cristo – e se anula a Cristo.⁹¹

Podemos afirmar que nas relações ordinárias e horizontais, isto é, entre os membros do grupo, entre um homem e outro, deve prevalecer a comunicação direta, evitando-se dessa maneira que uma pessoa venha a transformar-se numa espécie de ídolo no qual a outra deposita a sua fé. “Na relação inter-humana – diz Kierkegaard – um homem tem e deve dar-se por contente com as garantias que o outro lhe dá para crer nele; a nenhum homem está permitido converter-se em objeto de fé para outro”.⁹² Por outro lado, a comunicação indireta é própria das relações extraordinárias e verticais, nomeadamente entre o Modelo e os seus possíveis imitadores. Todavia o seu uso também é justificável quando a intenção

⁹⁰ EC, p.144.

⁹¹ EC, p.135.

⁹² EC, p.152.

for, precisamente, ajudar a outra pessoa no caminho da introspecção, fazendo com que ela possa vir a se decidir por si mesma acerca do tipo de existência que ela quer e planeja levar: se de um simples admirador-macaqueador ou se, ao contrário, de um imitador.

Portanto o objetivo da comunicação indireta não é determinar algo por meio de uma imposição exterior nem de seduzir o seu ouvinte a fim de que ele se torne um joguete nas mãos do Modelo, e sim deixar a pessoa na indeterminação para que ela própria se determine e determine também o significado que o Modelo tem para ela. A indeterminação, por sua vez, supõe introversão e seriedade, já que ao lidar com um objeto assim indeterminado a pessoa se vê atraída a achar em si mesma (no seu coração, kierkegaardianamente falando) a resposta da questão que a inquieta e que, em última instância, pode conduzi-la ou afunda-la no desespero.

7.3.4. O Modelo atrai; o ídolo seduz

O cristianismo oferece ao desesperado uma mensagem de conforto e esperança. Mas para que seja efetiva e edificante, a comunicação cristã deve ser, ao mesmo tempo, a expressão da vida daquele que fala (da sua seriedade, do seu esforço pessoal), enquanto tenta, por outro lado, despertar essa mesma seriedade e esse mesmo esforço naquele que ouve a mensagem. Ambos, falante e ouvinte, devem apropriar-se da mensagem, não fazendo dela simplesmente ou tão-somente um objeto de consideração, reflexão, contemplação etc. Contudo apropriar-se da mensagem tampouco significa tomá-la de qualquer modo nem muito menos adulterá-la ao bel-prazer daquele que a ouve, como ocorre na cristandade. O Modelo expressa o incondicionado, a exigência suprema, de modo que é o indivíduo que deve se conformar ao Modelo e não o Modelo a ele, “[...] e isso é cabalmente o que acontece com a verdade cristã, que é ela quem olha, para ver se estou fazendo o que ela diz que tenho de fazer”.⁹³ O verdadeiro cristão, o autêntico imitador e, mais do que todos, o Modelo é aquele que, ao falar da verdade, não fala de outra coisa a não ser de si mesmo, da sua própria vida. Porém, de acordo com a análise do nosso filósofo, não é isso o que acontece na cristandade estabelecida, uma vez que

⁹³ EC, p.231.

[...] a prédica anulou o que cristãmente é o decisivo na prédica, o pessoal, este “tu e eu”, aquele que fala e aquele para quem se fala, isso de que quem fala está também em movimento, é um esforçado, e a mesma coisa com relação àquele para quem se fala, o qual o primeiro para isso exorta, estimula, adverte, mas tudo confluindo no sentido de um esforço, de uma vida; isso de que quem fala se empenhe constantemente em não se distanciar de si mesmo, mas em retornar a si mesmo e ajudar o ouvinte a não se distanciar de si mesmo, mas a retornar a si mesmo.⁹⁴

De acordo com Kierkegaard “ser si mesmo” equivale a ser verdadeiro ou, em outras palavras, a conformar a própria vida ao discurso e a esforçar-se para fazer com que atualidade (a existência) e idealidade (o incondicionado) coincidam; mas também equivale, especialmente na cristandade, a reconhecer que os seus membros ainda se encontram longe do Modelo.⁹⁵ O predicador que trata a verdade cristã de maneira objetiva (isto é, sem vivê-la nem interiorizá-la) se distancia tanto de si mesmo quanto do seu ouvinte: de si mesmo porque a sua vida acaba não coincidindo com o seu próprio discurso; do seu ouvinte porque não estabelece com ele uma relação moral e existencialmente válida. O predicador cria um ídolo para si e para os seus ouvintes e, contando com a convivência desses, os engana. Ambos, predicador e ouvinte, permanecem assim impassíveis com relação ao verdadeiro Modelo – o qual desconhecem ou deliberadamente ignoram –, uma vez que se limitam a admirá-lo, jamais alcançando a paixão da fé. Segundo Kierkegaard, no cristianismo primitivo o Modelo era o objeto da paixão e o discurso correspondia à vida daquele que discursava; na cristandade, o ídolo é um objeto de adorno, admirativo, e o discurso em torno dele se caracteriza pela sua impessoalidade – e, como sabemos, sem apropriação nem interiorização não há cristianismo.

Esta transmutação fundamental da predicação, com a qual o cristianismo foi eliminado, expressa também entre outras coisas a fundamental transmutação que aconteceu com a Igreja triunfante e a cristandade estabelecida: que Cristo no máximo tivesse admiradores, mas não imitadores.⁹⁶

⁹⁴ EC, p.231.

⁹⁵ Cf. EC, pp.231-232. Poderíamos aqui nos valer de uma analogia. Diferentemente do ator que, no palco, não é si mesmo, dando vida a uma personagem qualquer, o predicador, no púlpito, deve expressar a sua própria vida – do contrário estaria, como o ator, iludindo a sua audiência. O predicador e, de maneira geral, o cristão tem a obrigação de ser verdadeiro, o que significa, como acabamos de ver, ser aquilo que ele fala, tomá-lo pessoalmente para si, esforçando-se o máximo possível para diminuir a distância entre a sua prática e o seu discurso – mas, para tanto, precisa primeiramente admitir para si mesmo que está longe de ser aquilo que diz ou gostaria de ser (cf. EC, p.232).

⁹⁶ EC, p.233.

O cinismo do cristão ou, melhor dizendo, do admirador que vive na cristandade é tamanho que ele alega manter escondido na sua interioridade o suposto fato de ser cristão; a razão disso é que ele não quereria correr o risco de obter qualquer notoriedade direta⁹⁷ e, a reboque, honra e estima, pois isso seria vaidade e o verdadeiro cristão deve permanecer humilde. Tudo mentira. Tal desculpa não passa de um modo de racionalizar a sua falta de compromisso e a sua ausência de esforço no que compete à realização de um autêntico modo de ser cristão, o qual, por sua vez, só poderá ser realizado na medida em que o indivíduo responder positivamente à atração do Modelo e repudiar a sedução do ídolo.

Ocorre que na cristandade as pessoas não são *atraídas* pelo Modelo, mas *seduzidas* em direção a um ídolo mediante os discursos envolventes e vazios dos seus predadores. Na sedução, o seduzido é movido pelas promessas de vantagem; é-lhe dito o que ele gostaria de ouvir, o que lhe agrada. O seduzido é enganado pelo sedutor. Ora, o autêntico Modelo do cristianismo não é nem pode ser tratado como um sedutor porque, certamente, a expectativa de vir a ser perseguido e humilhado por sua causa não é nada tentadora.⁹⁸ Cristo não apela para a sedução, mas atrai em virtude do seu exemplo. Além disso, o sedutor é egoísta e só pensa em si. O Modelo, por sua vez, se preocupa mais com o seguidor do que consigo mesmo. Kierkegaard comenta que

[...] quando o que há de ser atraído é em si mesmo um eu, atraí-lo verdadeiramente significa de início ajudá-lo a que verdadeiramente seja si mesmo, para assim atraí-lo para si, ou significa que em e com a atração em direção a si se lhe ajuda a ser si mesmo. — Portanto, atrair verdadeiramente tem aqui um significado duplo: primeiro, fazer com que o eu que há de ser atraído seja si mesmo, e isso suposto atraí-lo para si.⁹⁹

O nosso filósofo distingue da seguinte maneira atração e sedução. A atração parte do mais elevado em direção ao mais baixo, a fim de reerguê-lo; já a sedução parte do mais baixo em direção ao mais alto e, enganando-o, o derruba. A atração

⁹⁷ Para Kierkegaard, a notoriedade direta (*den ligefremme Kjendelighed*) consistia em se ser reconhecido de acordo com os valores do mundo ou da ordem estabelecida: sucesso, prestígio etc. Trata-se, portanto, de um reconhecimento positivo; diferentemente do que ocorre, por exemplo, com o Modelo da comunidade, em que o reconhecimento só é possível de modo indireto e negativo, isto é, pelo sofrimento.

⁹⁸ Cf. EC, p.161.

⁹⁹ EC, p.167.

é descrita como algo que possui em si mesmo a sua validade, algo elevado, nobre e imutável, que levanta quem está embaixo e ajuda o perdido a se encontrar, a ser si mesmo. A sedução é, ao contrário, retratada como algo sem valor moral ou religioso, que não é nada em si mesmo, a não ser enganador e baixo, e que como tal só se presta a rebaixar e a nivelar.¹⁰⁰ Isto ocorre porque o sedutor é, ele mesmo, alguém sem caráter, cujas palavras não se apoiam em convicções pessoais e que não buscam comprometimento com nada; alguém que, rigorosamente falando, ainda não possui uma identidade, alguém que não se constituiu como espírito, que não é si mesmo, que não é um eu e, exatamente por isso, não é propriamente ninguém – e somente um eu pode, de acordo com o nosso filósofo, atrair outro eu.¹⁰¹ Comenta Kierkegaard:

Para que possamos falar de um atrair verdadeiro em direção a si é necessário, sobretudo, que haja algo em si, que seja algo em si mesmo. Porque o que não é em si mesmo não pode atrair de nenhuma maneira em direção a si. Este último é o caso do sensível, do mundano, do momentâneo, do diverso, que não é nada em si mesmo, está vazio. Por isso, definitivamente, não pode atrair em direção a si, somente pode enganar. Isso é o último, que engana; mas esse último é o que há de se dizer de início e sem perda de tempo: que engana.¹⁰²

Mas deixemos por um momento o Modelo de lado e voltemos a nossa atenção a Kierkegaard. Este poeta e, mais precisamente, este poeta do cristianismo na cristandade, não disse com todas as letras que o objetivo da sua produção estética era *enganar* o público?¹⁰³ Não seria ele, portanto, um sedutor disposto a lançar mão de qualquer expediente para envolver e cativar os seus possíveis leitores? Não seria ele, ao fim e ao cabo, um idólatra ao invés de um iconoclasta? A saída para este impasse se encontra na sua comunicação duplamente refletida (*dobbelt reflecteret Meddelelse*) ou, simplesmente, dupla reflexão (*Fordoblelse*).

Os heterônimos kierkegaardianos realizavam, de fato, uma espécie de sedução do público, mas somente porque esta era a única forma que o nosso autor tinha de atingi-lo e ser ouvido por ele. O público é, enquanto tal, a supressão da consciência individual. Não há, a rigor, indivíduos no público, visto que nenhuma das pessoas que o compõem responde por si mesma – elas abriram mão da sua

¹⁰⁰ Cf. EC, p.167.

¹⁰¹ Cf. EC, p.168.

¹⁰² EC, p.166.

¹⁰³ Cf. PV, p.7. Já adiantando a resposta: sim, o objetivo era enganar, mas enganar *para dentro da verdade*.

autonomia psíquica e espiritual para poderem se integrar à coletividade. Ora, se, como vimos, a atração só é possível entre dois indivíduos, então naturalmente a abordagem ao público teria de ser realizada por outros meios, isto, é claro, se pretendesse ser bem-sucedida. Para quebrar o fascínio que o público (o grupo, a cristandade, a ordem estabelecida) exerce sobre o indivíduo, nada mais conveniente do que lançar um segundo encanto – e é desse modo que os heterônimos seduzem e enganam, não com o fim de manterem o indivíduo alienado de si mesmo, na mentira, mas para ganhar aos poucos a sua confiança e, assim, colocá-lo no caminho da verdade.

Podemos, conseqüentemente, entender os heterônimos como sedutores a serviço da atração ou, o que dá no mesmo, a serviço do Modelo, embora o Modelo, ele mesmo, não seduza ninguém, apenas atraia. Eis o que é, afinal, a comunicação duplamente refletida: a sedução como um momento provisório e subordinado à atração. Somente alguém dotado de autoridade – o que Kierkegaard não era, como ele próprio fazia questão de deixar claro – poderia se dar ao luxo de prescindir de toda essa complexa trama dialética e apresentar a verdade da maneira mais direta possível. Esta pessoa é naturalmente o Modelo e, na sua ausência, qualquer um a quem ele tenha confiado diretamente a sua mensagem. Estamos falando do apóstolo.¹⁰⁴

7.4. O apóstolo e o conceito de autoridade

Segundo Kierkegaard, quando o ideal é apresentado como uma exigência ético-religiosa (como o cristianismo faz), ele é imediatamente rechaçado pelo ser humano.¹⁰⁵ De acordo com o nosso filósofo, o homem tende naturalmente a objetivos finitos e à satisfação que eles são capazes de proporcionar, os quais, por sua vez, não coincidem com a idealidade da exigência ético-religiosa. Contudo, se estes mesmos ideais forem apresentados poeticamente à imaginação (isto é, sem qualquer exigência de contrapartida existencial), então as pessoas os acolherão com maior boa vontade. Pois bem. Era justamente esse tipo de apresentação que Kierkegaard realizava por meio dos seus heterônimos. Aqueles que apresentam o

¹⁰⁴ Kierkegaard salienta que, apesar de todos os seus sofrimentos, ainda assim isso não faz dele um “companheiro” dos apóstolos e mártires e que em comparação com estes ele é e continua sendo apenas um poeta que canta a beleza e a dificuldade do ideal cristão (cf. Pap. XII A 476 n.d., 1854).

¹⁰⁵ Cf. Pap. XII A 271 n.d., 1855.

ideal como uma exigência são necessariamente odiados e perseguidos; do contrário, não passam de poetas que entretêm a imaginação do público.

Kierkegaard era um poeta, mas não um que distorcia o ideal, como os pastores e teólogos da cristandade; ao invés, a sua condição de poeta estava atrelada justamente ao fato de que ele reconhecia estar aquém do ideal. Enquanto os professores de teologia e os pastores apontavam para um ídolo, o verdadeiro poeta do cristianismo é aquele que aponta para o ideal, para o Modelo, mas que se confessa distante deste último – e que, não obstante, se esforça para conformar a sua vida à dele. Eis o caso de Kierkegaard quando se refere a si mesmo como um poeta, o qual fazia questão de permanecer resignadamente nos bastidores – e que, mesmo quando era obrigado a se expor, desviava o foco de si para o Modelo – a fim de que o ideal fosse devidamente apresentado.¹⁰⁶ Escreve Kierkegaard:

Parece ser o meu destino discursar sobre a verdade, na medida em que a descubro, de tal modo que toda a autoridade possível é simultaneamente demolida. Visto que sou incompetente e extremamente não confiável aos olhos dos homens, eu falo a verdade e, desse modo, os ponho na contradição da qual eles só podem ser soltos apropriando-se, eles mesmos, da verdade. A personalidade de um homem só pode ser amadurecida quando ele se apropria da verdade, seja ela dita pelo burro de Balaão ou por um gaiato ou por um apóstolo ou por um anjo.¹⁰⁷

O nosso filósofo chama a atenção para o fato de que o poeta – o qual já sabemos se tratar de uma espécie de gênio – não deve reivindicar qualquer autoridade para si caso as verdades sobre as quais ele discursa pertençam ao âmbito religioso. O gênio que se decidir pelo cristianismo poderá valer-se dos seus dons para mostrar a existência dos ideais, mas não tem competência para, ele mesmo, instaurá-los. Na hipótese de ousar fazê-lo, geraria apenas confusão e, ao querer demonstrar fidelidade aos ideais, acabaria por traí-los. O ideal é matéria de consciência e de vontade; deve ser atualizado livre e individualmente na vida daqueles que assim se empenharem, e não forçado à existência mediante um poder

¹⁰⁶ Cf. Pap. X4 A 282 n.d., 1851. Numa entrada dos seus diários (cf. Pap. XI2 A 294 n.d., 1853-54) Kierkegaard lista duas características daquele que, com o auxílio do ideal, se rebela contra a mediocridade e o nivelamento: a tristeza e a sátira. Este sujeito é triste porque enxerga não só a discrepância que existe entre os homens e o ideal, como também o descaso daqueles com este. Além disso, a sua tristeza deriva igualmente do fato de ser incompreendido, ignorado, rechaçado. Porém transubstancia essa tristeza em sátira e, através desta, põe em evidência a incongruência da sua época e a relativização a que os seus contemporâneos submetem o ideal.

¹⁰⁷ Pap. IV A 87 n.d., 1843. “Burro de Balaão” se refere à história narrada na Bíblia (Números, 22) em que um anjo do Senhor admoesta o adivinho Balaão, primeiramente por meio do próprio burro (na verdade uma jumenta) no qual este estava montado, fazendo-o falar, para em seguida se revelar na sua própria forma angelical.

heterônomo. Nem mesmo um apóstolo pode forçar alguém a ter fé no ideal ou a seguir o Modelo. Neste aspecto, o gênio ético-religioso e o apóstolo compartilham a mesma limitação: não agem por suas próprias forças, mas antes se submetem ao incondicionado, do qual eles são apenas um instrumento. Há, entretanto, muito mais dissimilaridades do que semelhanças entre o gênio e o apóstolo, tanto mais se levarmos em consideração que nem todo gênio está a serviço de ideais ético-religiosos, enquanto o apóstolo, naturalmente, devota a sua vida única e exclusivamente a estas ideias.

No seu pequeno tratado intitulado *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo* (*Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*, 1847), Kierkegaard faz questão de enfatizar a todo instante que um apóstolo *não* é um gênio, pois o que separa um do outro é um *fator qualitativo decisivo*, a saber, a autoridade. A autoridade é uma categoria que pertence tão-só e unicamente ao apóstolo, jamais ao gênio. Neste texto, Kierkegaard acusa a especulação filosófica (mas também a teológica) de ter extraviado a doutrina cristã e se pergunta como isso foi acontecer. A especulação está contida no âmbito do estético e do imanente, ao passo que a autoridade não do paradoxo religioso. “Uma vez abolida a esfera do paradoxo religioso ou reduzida ao estético, um apóstolo não passa, nem mais nem menos, de um gênio”,¹⁰⁸ diz Kierkegaard. E assim toda a doutrina cristã fica seriamente comprometida, se não inutilizável.

A única maneira de a cristandade desfazer esta confusão na qual se encontra é tendo claro para si que um apóstolo não é um gênio nem pretende sê-lo. Enquanto a esfera do paradoxo for salvaguardada das ingerências da especulação, o apóstolo permanecerá decisiva e qualitativamente afastado do gênio. Existe uma diferença qualitativa absoluta entre ambos; porém, a partir do momento em que esta diferença não for mais observada, o apóstolo deixará de ser um apóstolo, perderá a sua característica essencial e, quando muito, poderá ser confundido com um gênio de segunda categoria:

Como gênio, [o apóstolo] Paulo não pode equiparar-se nem a Platão, nem a Shakespeare; como autor de belas comparações, ocupa uma posição muito pouco elevada; como estilista, o seu nome é perfeitamente desconhecido – e como fabricante de tapetes, confesso desconhecer o grau da sua arte. O melhor é transformar sempre em gracejo uma seriedade feita de tolice para fazer aparecer a

¹⁰⁸ PV2, p.159.

verdadeira seriedade, a saber, que Paulo é apóstolo; e como apóstolo, não tem nenhuma semelhança com Platão, Shakespeare, os estilistas e os fabricantes de tapetes, que todos (Platão, Shakespeare e o tapeceiro Hansen) não podem de modo algum comparar-se com ele.¹⁰⁹

A comparação entre o apóstolo e o gênio falha porque eles pertencem a esferas qualitativas diferentes: o primeiro à da transcendência; o segundo à da imanência. Dessa distinção principal Kierkegaard extrai três características que ajudam a identificar um apóstolo: 1) ele difere essencialmente dos outros homens em virtude de um paradoxo e, além disso, “traz à maneira do paradoxo algo de novo, cuja novidade, por essência paradoxal e não simples antecipação sobre a evolução da espécie, permanece constante”; 2) deve a sua identidade à autoridade divina (e não a si próprio); 3) possui uma teleologia paradoxal e absoluta.¹¹⁰

Ainda segundo Kierkegaard, o apóstolo é um indivíduo que recebe o chamado de Deus. Este chamado só poderá ser respondido em virtude de um paradoxo, daquilo que é absolutamente heterogêneo à imanência, uma vez que a disposição para o apostolado independe de qualquer talento prévio ou qualquer dom natural. “Não se nasce apóstolo – explica Kierkegaard –; o apóstolo é um homem chamado por Deus e que dele recebe uma missão a cumprir”.¹¹¹ Qualquer pessoa poderia, portanto, tornar-se um apóstolo, desde que estivesse disposta a atender ao chamado de Deus ou, se quisermos, do Modelo. O nosso filósofo quer mostrar que a disposição para atender ao chamado não se deve a uma natureza especial daquele a quem o chamado se dirige, como se ele fosse mais apto ou mais digno ou tivesse mais méritos e melhores qualidades do que todo mundo; pelo contrário, é a disposição mesma (e não o talento) que faz dele um ser essencialmente diferente de todos os demais – porém não à maneira de um gênio:

E esta vocação não faz dele um cérebro de elite, ele não contém um grau superior de imaginação, de perspicácia, etc.; de modo nenhum; permanece o que é; mas, pelo fato-paradoxo, é enviado por Deus para uma missão determinada. Este fato-paradoxo torna para sempre o apóstolo, por isso mesmo, diferente de todos os outros homens. A novidade que ele pode ter de anunciar é essencialmente da ordem

¹⁰⁹ PV2, p.160. Conforme nota explicativa, o sobrenome Hansen é tão comum na Dinamarca que não denota ninguém em especial. Equivaleria a um Silva, por exemplo.

¹¹⁰ Cf. PV2, pp.160-161. Estas três características contrastam direta e respectivamente àquelas apontadas mais acima em relação ao gênio, a saber: 1) o gênio pode trazer algo de novo que, no entanto, desaparece na assimilação geral da espécie; 2) o gênio é o que é por si mesmo (não subordina a sua vontade nem deve a sua habilidade a outrem); 3) o gênio possui uma teleologia imanente.

¹¹¹ PV2, p.161.

do paradoxo. Por isso, enquanto se proclamar no mundo esta novidade, ele conserva essencialmente o mesmo caráter de novidade e de paradoxo, e nenhuma imanência o pode assimilar.¹¹²

O apóstolo parte do paradoxo e somente à sua luz as suas ações podem ser validadas, pois “[...] desde uma perspectiva religiosa não há outra eminência senão a autoridade paradoxal-dialética do apóstolo [...]”.¹¹³ Kierkegaard define o paradoxo como aquilo que é qualitativamente heterogêneo à imanência e à razão. Como a autoridade do apóstolo advém deste paradoxo, nenhum critério de ordem estética (imane) tem competência para cancelá-la. Mesmo quando se esquece – ou quer-se esquecer – esta diferença qualitativa decisiva e, com isto, se julga poder compreender o apóstolo a partir de uma avaliação puramente estética, não se faz outra coisa senão cair num mal-entendido, porque nem o apóstolo se presta a tal avaliação nem a sua autoridade, assim entendida, possui qualquer validade. “E ainda que a razão acreditasse poder assimilar a doutrina, – explica Kierkegaard – a maneira como esta entrou no mundo escapa-lhe; porque, na sua essência, o paradoxo é precisamente o protesto levantado contra a imanência”.¹¹⁴

A doutrina ou a nova mensagem que o apóstolo traz preserva para sempre a sua força e a sua originalidade, porque não pode, devido à sua natureza absolutamente heterogênea, ser apropriada pela razão. A mensagem apostólica não se torna menos ofensiva – racionalmente ofensiva – com o passar das gerações nem com o processo de aculturação à qual a cristandade tenta submetê-la. E, no entanto, tratar o apóstolo como um mero gênio – como se isto fosse possível ou legítimo – produz a falsa impressão de que a sua doutrina é perfeitamente compreensível e mesmo familiar. Por isso Kierkegaard diz que a doutrina do apóstolo deve ser resguardada da impertinência tanto da filosofia quanto da teologia, atribuindo a esta intromissão estética a responsabilidade pelo desvio da cristandade.¹¹⁵ O nosso filósofo não perde a chance de ironizar:

A dúvida aproveitou a ocasião para pôr Deus ao mesmo nível de todos os seres privados de autoridade, gênios, poetas e pensadores, cujas afirmações só são

¹¹² PV2, p.162.

¹¹³ PCD, p.391.

¹¹⁴ PV2, p.162.

¹¹⁵ Impertinência, inconveniência, intromissão etc. são termos que Kierkegaard usará com frequência para classificar a relação que o pensamento estabelece com o paradoxo ou, se se quiser, a relação que a imanência (identificada desta vez com a filosofia e com os ajuizamentos estéticos em geral) estabelece com a transcendência.

ponderadas em juízos de ordem puramente estética ou filosófica; se a doutrina está bem formulada, é-se um gênio; e se está extraordinária e particularmente bem torneada, vem então da boca de Deus!¹¹⁶

É a autoridade divina, a autoridade do Modelo, que confere valor à mensagem do apóstolo, e não – como pretendem as considerações estéticas – a forma e o conteúdo da mensagem que a legitimam e a elevam à categoria de revelação divina. Se a beleza ou a profundidade da doutrina fossem o critério para se determinar a sua autoridade, então ou o gênio poderia facilmente ser tomado como um enviado de Deus, ocupando o seu lugar entre os santos – e o seu apostolado seria sem dúvida intelectualmente magnífico –, ou o apóstolo seria rebaixado à condição de um simples agitador; ou ainda, na melhor das hipóteses, poderia ser tomado como um espírito interessante e criativo, mas cujo estilo necessitaria ser depurado e que, em todo caso, ainda tem muito a aprender com os verdadeiros gênios. É esta a ideia por trás deste trecho particularmente mordaz:

A autoridade divina do chamado deveria justamente ser o firme baluarte que protege a doutrina e a mantém na sua divina majestade à distância das impertinências; mas é necessário que a forma e o fundo se submetam à crítica e às reprimendas – para chegar, por este caminho, a saber se há revelação ou não.¹¹⁷

A autoridade do apóstolo não é objeto de análise nem de crítica, mas a rigor de crença. Submeter a sua doutrina a um exame minucioso ou a umajuizamento estético para somente então, de acordo com os resultados de tal avaliação, optar por lhe dar crédito e, eventualmente, obedecê-la é uma má compreensão do que vem a ser o conceito de autoridade. Uma vez que tanto a autoridade quanto a fé que se relaciona com ela se inserem na esfera do paradoxo religioso e que este, por seu turno, se identifica com aquilo que não só supera a imanência, mas que lhe é fundamentalmente heterogêneo, o apóstolo não pode oferecer – nem deve cair na tentação de querê-lo – quaisquer provas ou credenciais daquilo que diz ser: “*Na esfera da imanência, – explica Kierkegaard – a autoridade não se presta de nenhuma maneira ao jogo do pensamento, ou só se presta a título transitório*”.¹¹⁸ A autoridade que se sujeita, ainda que transitoriamente, ao jogo do pensamento não é, certamente, a autoridade apostólica, mas sim aquela outra classe de

¹¹⁶ PV2, p.163.

¹¹⁷ PV2, p.164.

¹¹⁸ PV2, p.165.

autoridade relativa e imanente que, como tal, ao contrário da autoridade do apóstolo, está destinada a ser mais cedo ou mais tarde superada ou assimilada: uma autoridade temporal e politicamente constituída – como o é a ordem estabelecida – deverá permanecer em vigor somente enquanto dure a conjunção favorável que a elevou e a mantém no poder.

Por conseguinte, na medida em que se invoca a autoridade em matéria política, cívica, social, doméstica e penal, ou na medida em que é exercida, ela não passa de um momento transitório destinado a desaparecer, seja ao longo do tempo, seja com a temporalidade e vida terrestre constituindo elas próprias um momento transitório que se desvanece com todas as diferenças que encerra.¹¹⁹

Se a autoridade do apóstolo fosse passível de ser anulada, assimilada ou superada, então a sua doutrina – como argumenta Kierkegaard – poderia ser apreendida intelectualmente por aqueles que a ouvem, de tal modo que se um dos ouvintes se aplicasse no seu estudo, tornando-se o melhor discípulo do apóstolo e o seu favorito, dominando com grande destreza todos os fundamentos e todas as sutilezas da nova doutrina, chegaria o momento em que tanto os ensinamentos quanto a supervisão do apóstolo se tornariam dispensáveis e não haveria mais uma diferença qualitativa entre o discípulo e o mestre: “se, com efeito, – explica Kierkegaard – um discípulo compreende perfeitamente a doutrina e a assimila, nada mais o distingue do mestre. Mas a autoridade é uma coisa imutável; não pode adquirir-se pela compreensão mais completa da doutrina”.¹²⁰

Propriamente falando, o apóstolo não possui seguidores nem muito menos arrebanha discípulos para si. A doutrina que ele divulga não é invenção dele mesmo e por isto não tem o direito de se beneficiar dela como se fosse o seu proprietário. A autoridade com a qual transmite a nova doutrina não emana da sua personalidade marcante ou do poder que retém em suas mãos nem tampouco da sua eloquência, do seu carisma ou da profundidade do seu discurso, mas a toma – como que por empréstimo – do Modelo para poder cumprir a sua missão. Os que o ouvem não devem segui-*lo*; devem seguir, isto sim, a *mensagem* que ele traz consigo e que certamente os remete não ao mensageiro, mas antes àquele que o envia. Na verdade, quanto menos alarde o apóstolo gerar em torno da sua própria figura, tanto mais a mensagem a qual ele foi incumbido de compartilhar se

¹¹⁹ PV2, p.165.

¹²⁰ PV2, p.164.

sobressairá. Sem poder contar com o apoio e a admiração de discípulos, rejeitando as agremiações que se reúnem em seu nome, portando uma doutrina que provavelmente o tornará objeto de incompreensão, desprezo e perseguição, o apóstolo se vê – humanamente falando – irremediavelmente sozinho.¹²¹

A solidão do apóstolo marca a sua diferença, destaca-o da ordem estabelecida, afasta-o da companhia dos pastores e professores de teologia. O apóstolo é qualitativamente diferente de todos os outros homens porque está investido da autoridade divina. Em outras palavras, a sua diferença e singularidade consistem no paradoxo a partir do qual ele age no mundo e comunica a mensagem que lhe foi confiada, a qual nenhuma imanência nem é capaz de assimilar nem de anular. No entanto, considerado unicamente sob o ponto de vista da imanência, o apóstolo é uma pessoa igual a qualquer outra – não necessariamente genial nem promissora nem interessante – e, como outra qualquer, os seus atributos ou qualidades particulares estão fadados a desaparecer seja na impessoalidade do numérico seja na absoluta igualdade diante da eternidade. Porém enquanto o numérico nivela e torna as pessoas irresponsáveis, a eternidade edifica porque, se dirigindo ao indivíduo particular, como que lhe diz: “Quem quer você seja e quaisquer que sejam as suas capacidades, você também é infinitamente responsável e deverá, como todos os outros, responder diante de mim”. Pelo menos era nisso que Kierkegaard acreditava:

Todas as diferenças dos homens entre si enquanto homens se desvanecem para o pensamento como outros tantos momentos na totalidade e na qualidade da identidade. Vivendo no momento, devo ter a cortesia de respeitar a diferença e obedecer-lhe; mas é-me permitido encontrar a minha edificação religiosa na certeza de que na eternidade se apagarão as diferenças, tanto a que me eleva como a que me inferioriza.¹²²

Contudo, se é possível esperar que entre homem e homem todas as diferenças sejam definitivamente abolidas na eternidade, o mesmo não se pode dizer da relação entre os homens e Deus. Segundo Kierkegaard, entre estes dois a diferença permanece, tanto aqui quanto na própria eternidade, infinita e absoluta.

¹²¹ Em *Temor e Tremor* (1843) Kierkegaard desenvolve de modo brilhante tanto as nuances psicológicas como as implicações filosóficas relacionadas à solidão e ao (consequente) silêncio de Abraão face ao sacrifício que Deus lhe exige: matar o próprio filho. Abraão, o pai da fé, é uma das representações máximas daquele indivíduo que, tal como o apóstolo, se move em virtude do absurdo (ou do paradoxo).

¹²² PV2, pp.165-166.

Afirmar o contrário disso é incorrer em uma dessas duas formas de escândalo: ou que um homem diga que é Deus ou que Deus se tenha feito homem. A fé cristã está fundamentalmente atrelada à segunda forma, isto é, a de que Deus se tenha feito esse homem particular, Cristo. Já na primeira forma de escândalo, o que propriamente escandaliza é que um homem tenha a audácia ou a insensatez de dizer-se Deus; mas se em vez de se escandalizar o sujeito crer que o que ele diz é a verdade, então forçosamente terá de enfrentar a possibilidade daquele outro escândalo, do qual verdadeiramente surge a fé: que Deus se tenha feito homem, humilde e humilhado, para a salvação de todos. Comenta Kierkegaard:

*Mas, entre Deus e o homem, há uma diferença qualitativa essencial e eterna que ninguém pode tentar anular sem temeridade de pensamento nem blasfêmia, dizendo que Deus e o homem são certamente distintos no momento transitório do finito, de maneira que convém aqui na terra, ao homem, obedecer a Deus e adorá-lo; mas que, por outro lado, esta diferença está destinada a ser anulada na essencial igualdade da eternidade, de maneira que Deus e o homem se tornariam aí iguais à maneira do rei e do seu criado de quarto.*¹²³

O apóstolo é infinitamente diferente do gênio, mas também e por outros motivos infinitamente diferente de Deus. Isso significa que o apóstolo *não* é o Modelo, mas tão-somente um imitador (como os mártires e as testemunhas da verdade) e, não obstante, é o imitador mais elevado, porque de todos o mais próximo do Modelo. No máximo, o apóstolo pode ser considerado como uma espécie de submodelo, um tipo de modelo derivado. Porém, apesar dessa sua proximidade com o Modelo, Deus continua sendo infinita e qualitativamente distinto de tudo o que pertence à esfera da imanência. Por isso os juízos racionais dos professores de teologia falham quando tentam apreendê-lo, produzindo apenas um falso deus, um ídolo. Por isso, também, somente a fé é capaz de aproximar o homem de Deus sem, todavia, eliminar a diferença que subsiste entre um e outro. Nesta diferença decisiva e radical estão protegidas a autoridade do apóstolo e a sua doutrina – ou, mais precisamente, a doutrina da qual foi encarregado. É esta diferença que constitui o paradoxo da fé – categoria que faz com que o mais genial dos homens não possa superar a simplicidade do apóstolo e que, em caso de a mensagem do gênio ou do homem comum ser tão simples quanto a do próprio

¹²³ PV2, p.166.

apóstolo, faz com que ainda assim persista entre ambos uma diferença qualitativa e absoluta:

Quando Cristo proclama: “Há uma vida eterna”, e que o candidato em teologia Petersen declara: “Há uma vida eterna”, ambos dizem a mesma coisa; a primeira afirmação não contém mais dedução, desenvolvimento, profundidade, riqueza de pensamento que a segunda; os dois dizeres têm o mesmo peso na balança do estético. E, no entanto, há entre eles uma diferença qualitativa eterna!¹²⁴

Segundo Kierkegaard, a dúvida e a especulação em torno de Deus puseram em xeque a sua autoridade e, com esta, a fé e a obediência que lhe estão correlacionadas. Da mesma maneira, exigem-se provas e insígnias da autoridade apostólica, busca-se algum critério racional que justifique o teor das suas asserções, solicita-se a apresentação de alguma espécie de promissória intelectual ou de estilo que dê garantias da fidedignidade do apóstolo quando, na verdade, a autoridade divina da qual ele é o porta-voz se fundamenta a si própria e não sobre qualquer fator externo ou imanente. A autoridade divina é autofundamentada, justifica-se a si própria; autoridade esta que, por sua vez, é investida à maneira de dádiva ao apóstolo, o qual não tem, ele mesmo, qualquer autoridade autoconstituída. E uma vez que a autoridade do apóstolo não é temporal, e sim transcendente, por isso mesmo ele pode ser considerado como um irreconhecível, já que o critério de cognoscibilidade é dado justamente pelo poder temporal.

Como pode agora o apóstolo provar que tem autoridade? Se o pudesse fazer de uma maneira *sensível*, não seria apóstolo. Não tem outra prova senão a sua afirmação. E é preciso que assim seja; de outro modo, o crente estaria com ele em relações diretas, e não na relação do paradoxo. [...] Um apóstolo não pode justificar-se de outra maneira a não ser pela sua própria afirmação, e, quando muito, pela vontade de tudo sofrer alegremente por esta afirmação.¹²⁵

Não é necessário ter profundidade de espírito nem um senso crítico apurado para deixar-se atrair pela mensagem do apóstolo – como é necessário em relação à mensagem do gênio –, mas tão-somente fé. Todas as vezes que um indivíduo se mostra favorável a dar ouvidos e a confiar na palavra do outro, tomando-a para si e se dispondo a segui-la – não porque demonstre grande ilustração ou

¹²⁴ PV2, p.167. O tradutor esclarece que nomes como Petersen ou Hansen são muito comuns na Dinamarca e que, portanto, não se referem a ninguém em particular, mas à qualidade daquilo que é geral e inexpressivo.

¹²⁵ PV2, p.170.

sensibilidade, mas unicamente porque *decide* dar-lhe crédito –, diz-se dele que tem fé, que é um sujeito de fé, e é justamente essa atitude que o torna apto a acolher a mensagem do apóstolo por mais que ela soe (e seja) paradoxal. A autoridade do apóstolo se baseia na proclamação da mensagem que lhe foi confiada, no seu próprio testemunho, e não na tradição que fez dela um credo impessoal ou na análise técnica dos professores de teologia, pois tal mensagem é e continuará sendo para sempre um paradoxo. De acordo com Kierkegaard,

[...] um apóstolo só é o que é pela heterogeneidade que lhe advém do paradoxo, pela autoridade divina de que está investido e que pode conservar absolutamente imutável, mesmo se, segundo Paulo, não se faz mais caso dele do que do lixo que se calca aos pés.¹²⁶

A autoridade do apóstolo não é nem pode ser secular, mas antes absoluta e essencialmente heterogênea em relação à ordem estabelecida. Por isso mesmo a autoridade apostólica não se presta a legitimar qualquer tipo de configuração sócio-política nem deve invocar a sua superioridade a fim de obrigar quem quer que seja a seguir o Modelo. Em outras palavras, a autoridade apostólica não se outorga o direito de forçar ninguém à imitação. E, ainda assim, é a maior das autoridades, mas a sua grandeza reside justamente no seu caráter dialético. O apóstolo exerce a sua autoridade ao se pôr a serviço dos outros. A autoridade do apóstolo não o eleva acima dos outros homens – e embora o torne qualitativamente diferente do resto da humanidade, não o faz no sentido de uma altivez que despreza aquilo que está abaixo dela –, mas ao contrário o rebaixa a fim de que, assim posto tão baixo, no nível de todos os outros e mais abaixo ainda, porque servindo a todos, tenha condições de resgatá-los e encaminhá-los, agora sim, a um estágio superior da existência. Ou, dito de outra maneira, a autoridade do apóstolo só o eleva porque primeiramente o rebaixa, e é neste rebaixamento que ele encontra, dialeticamente, a sua própria elevação.

[O] papel do apóstolo é primeira e unicamente ser fiel no seu serviço, no cumprimento da sua missão. Mesmo se nunca é perseguido, a sua vida de sacrifício consiste essencialmente em, “na sua pobreza, não ter outra preocupação senão enriquecer os outros”, em nunca desfrutar do tempo, prazo ou repouso capazes de o enriquecer no *otium* de dias felizes com os bens que prodigaliza aos outros. [...] E

¹²⁶ PV2, p.171.

se o princípio pôde esperar uma longa vida, ela decorrerá, até o fim, na mesma atividade, porque haverá sempre novas pessoas a quem anunciar a mensagem.¹²⁷

O apóstolo se volta aos outros porque o seu chamado é para que vá ao encontro do próximo. É enviado pelo Modelo para divulgar uma mensagem à multidão ou, mais corretamente, aos *indivíduos* que compõem a multidão, e a forma mais contundente de comunicá-la é testemunhá-la com a sua própria vida. O testemunho que apresenta ao público está endereçado às existências individuais, isto é, àqueles que de fato poderão se apropriar da mensagem e assumi-la com responsabilidade, uma vez que somente o indivíduo é capaz de se relacionar de maneira qualitativa com ela. Além disso, já sabemos que o apóstolo goza, no que concerne ao cumprimento da sua missão, de completa autonomia em relação à ordem estabelecida. Isto quer dizer que o seu poder não é instituído pela multidão e, por isso, não tem que lhe prestar contas nem pedir o seu aval para anunciar a exigência do Modelo. Comenta Kierkegaard:

Pois é bem verdade que o apóstolo é absolutamente para os outros e a eles enviado; mas não é a multidão, nem os homens, nem o respeitável público, nem sequer tão respeitável como culto, em quem ele vê o seu senhor ou seus mestres; vê o seu mestre em Deus; e o apóstolo é o que tem *a autoridade divina para imperar* à multidão e ao público.¹²⁸

O apóstolo impera, comanda ou prevalece sobre a multidão no sentido de que a sua autoridade procede de uma instância heterogeneamente superior. Por outro lado, a autoridade que os pastores e professores de teologia desfrutam na cristandade está respaldada pela própria ordem estabelecida e, assim, eles podem se dirigir diretamente à multidão e contar com o seu apoio. Ao compactuarem com a multidão, os pastores e professores de teologia substituem a relação pessoal e qualitativa que se deve ter com o Modelo por uma impessoal e quantitativa, pois a multidão enquanto tal não é mais do que um número: não é ninguém em particular e por isso não pode se apropriar de maneira séria e responsável do Modelo, porque, de acordo com Kierkegaard, só existe seriedade no indivíduo. Sob a influência do grupo, o indivíduo se torna irresponsável porque passa a mediar (e, por assim dizer, terceirizar) a sua relação com o Modelo, enquanto a multidão se apresenta a si mesma como o fim absoluto do indivíduo, aquilo a que

¹²⁷ PV2, p.171.

¹²⁸ PV2, p.172.

ele deve aspirar acima de tudo, e não mais como algo meramente relativo e transitório. O indivíduo, assim incorporado à ordem estabelecida, acaba tendo a sua individualidade subsumida no numérico e, conseqüentemente, anulada.

A ordem estabelecida é, desde um ponto de vista ético-religioso, a mentira e a irresponsabilidade. Mas o apóstolo, como enviado de Deus, se encarrega de denunciar este estado de coisas e de atrair os indivíduos em direção a uma mudança radical. O apóstolo traz do seu único Modelo uma mensagem de salvação – uma mensagem que só pode ser recebida pelo indivíduo singular e de cuja resposta dependerá a sua paralisia ou o seu avanço rumo à afirmação de um significado para a sua própria existência e à construção de uma nova identidade. Porém Kierkegaard já não vivia no tempo dos apóstolos, e sim dos pastores, dos professores de teologia, dos poetas e, em uma palavra, dos gênios. A cristandade substituiu o apóstolo pelo gênio e, dessa forma, o Modelo por um ídolo – pois se o primeiro é responsável por anunciar o Modelo, o segundo se incumbe de criar ídolos. Desta forma o Modelo foi sendo gradativamente abolido na cristandade e, entre as principais razões que influenciaram para que isto acontecesse, o nosso filósofo também menciona: a) o uso inadequado (abuso) do conceito de graça; b) a ênfase na morte redentora de Cristo (e não na imitação); c) a sua representação como um ideal inalcançável (esteticamente extraordinário).¹²⁹

Kierkegaard é tão crítico que não se restringe a responsabilizar somente os pastores e professores de teologia pela eliminação da ênfase na imitação do Modelo. Ele chega a acusar até mesmo o apóstolo Paulo de ter insistido na morte redentora de Cristo em detrimento da imitação. Paulo pregava que o sacrifício de Cristo fora o definitivo (porque perfeito) e que, portanto, nenhum outro sacrifício seria, daquele momento em diante, exigido. Todavia o nosso filósofo aponta para o fato de que Paulo, ele próprio, se sacrificou voluntariamente a fim de difundir aquela boa-nova – e assim como ele, todos os apóstolos e seguidores de Cristo também estavam dispostos a se sacrificarem pelo amor de Deus, já que “[...] é a vida, ao fim e ao cabo, que prega”.¹³⁰ Em outras palavras, Paulo anunciava a morte redentora de Cristo justamente à custa do seu próprio sacrifício, isto é, ele testemunhava a imitação com a sua própria vida – o que decisivamente mostra que ele não a descartou. E se não foi suficientemente enfático em relação à exigência

¹²⁹ Cf. Pap. X4 A 340 n.d., 1851.

¹³⁰ Pap. XI3 B 57.

da imitação, isso se deve, segundo Kierkegaard, ao fato de ele não querer despertar a tentação de que o homem viesse a pensar que pode se salvar exclusivamente por seus próprios esforços. Era necessário destacar que a salvação vinha por meio de Cristo, do seu amor, da sua graça e do seu sacrifício e que, portanto, é a ele – e a mais ninguém – que pertence a máxima autoridade. “Deve haver imitação, – diz Kierkegaard – mas não de tal maneira que alguém se torne cheio de si por isso ou procure, desse modo, merecer a salvação. Não, a graça é o fator decisivo”.¹³¹

A graça não elimina a exigência da imitação, mas é, ao contrário, a condição indispensável para o seu cumprimento. Tanto a graça quanto a imitação são elementos negligenciados pela cristandade, e isto se deve pelo simples motivo de que ambos se relacionam intimamente com o Modelo, o qual, como sabemos, foi substituído por um ídolo. O ídolo se contenta com a admiração e nada tem a dizer sobre a imitação, a não ser expressá-la de uma forma poética. E assim, poetizada, a imitação se descola do conceito da graça. A graça é o auxílio que o Modelo oferece ao indivíduo para que este possa suportar todas as dificuldades que a imitação implica. Mas, se não há imitação, se não há empenho por parte do indivíduo, se tudo se passa no *medium* da imaginação e não na existência concreta, então tampouco há a necessidade da graça. Porém, em lugar de descartá-la de vez, a cristandade prefere se precaver e, num notório ato de má-fé para com o Modelo e de má vontade com qualquer resquício de seriedade envolvendo o conceito de imitação, enfatiza poética e exageradamente o conceito da graça, esquecendo-se com isso que a sua contrapartida é justamente a imitação. Ausentes na cristandade, o Modelo, a imitação e graça desempenharão um papel determinante na comunidade. É o que veremos adiante.

7.5. Considerações finais sobre o conceito de cristandade

A cristandade era, teoricamente, para ser a comunidade dos cristãos. Nunca chegou nem perto disso. Muito pelo contrário, ela está muito mais próxima da multidão do que da comunidade. Na verdade o conceito de multidão engloba o conceito de cristandade, de tal modo que poderíamos dizer que toda cristandade é uma multidão, embora nem toda multidão seja uma cristandade. A multidão é um

¹³¹ Pap. X3 A 409.

grupo de pessoas que orbitam ao redor de qualquer ideia, desde que esta última esteja respaldada pelo numérico; a cristandade, um grupo de pessoas que, seduzidas pelo numérico, giram especificamente em torno da ideia de Deus, mas uma ideia falsa, como Kierkegaard faz questão de enfatizar. Se quisermos compreender as estruturas mais básicas e gerais da cristandade, basta olharmos para a multidão. Não obstante, apesar de extremamente crítico com relação ao fenômeno das multidões, o nosso filósofo não concentra a sua energia no ataque às massas revolucionárias e aos grupos transitórios em geral, mas nesta multidão institucionalizada que se chama cristandade.

Enquanto a multidão, em sentido amplo, se caracteriza pelo macaquear e possui como modelo uma abstração numérica qualquer, a cristandade é imediatamente reconhecida pela *admiração* que dispensa ao seu modelo e, embora este último seja teoricamente Cristo, ele não passa de um *ídolo* (*Afgud*). A transformação ou substituição do Modelo por um ídolo se deve ao fato de os membros da cristandade não se interessarem em assumi-lo existencialmente, mas em retratá-lo como um ideal tão etéreo ou fantasmagórico que só se presta a ser admirado de longe.¹³² Ora, se a relação da cristandade com o Modelo é marcada precisamente pela admiração, e se esta última se beneficia da distância para se tornar ainda mais intensa,¹³³ então é perfeitamente justificável que os membros da cristandade se recusem a todo custo a atualizar o ideal e a se transformar nos contemporâneos do Modelo, isto é, nos seus imitadores. Afinal, na proximidade com o seu objeto a imaginação tende a se aquietar e, desse modo, a admiração ou cessa de existir ou, eticamente falando, dá lugar à imitação.

Aliás, o tipo de afeto que predomina na relação entre os membros do grupo e o seu modelo é justamente uma das características que nos ajudam a identificar a cristandade. Se por trás do macaquear da multidão encontramos a inveja, na cristandade se sobressai a admiração.¹³⁴ Como esta admiração se volta a um falso modelo, isto é, a um ídolo, então ela assume a forma da idolatria. Mas eu arriscaria dizer que, no fundo mesmo dessa admiração idólatra, subjaz a inveja. Os contemporâneos do Modelo deviam se ressentir com o caráter superior deste

¹³² Cf. Pap. X1 A 646 n.d., 1849.

¹³³ A faculdade da imaginação se caracteriza justamente pelo distanciamento da atualidade do objeto admirado. Cf. p.ex. Pap. X5 A 104 March 25, 1853.

¹³⁴ Não nos esqueçamos de que tanto a inveja quanto a admiração foram definidas, nos capítulos precedentes, como afetos, sentimentos, emoções e, numa palavra, como páthos.

último e, por essa razão, quiseram tomar tudo dele, inclusive a sua própria vida. Kierkegaard explica que a maioria dos homens se relaciona com o bem apenas por meio da imaginação (pois assim não necessitam encarar o perigo da realidade) e que, além disso, no caso de este bem estar encarnado num indivíduo singular, então este mesmo indivíduo se ajustará melhor às arbitrariedades da imaginação estando morto ao invés de vivo.¹³⁵ Naturalmente, um morto já não pode mais se defender, de modo que aquilo que ele fez em vida fica mais facilmente à mercê de distorções e apropriações mal intencionadas. Porém, uma vez que conseguiram eliminar o bem que não possuíam, mas que invejavam, os algozes resolveram se fazer de pessoas boas e humildes e se dispuseram a reconhecer o caráter excepcional do Modelo, porque, afinal, no fundo de toda inveja está o reconhecimento, ainda que negativo, da superioridade alheia. E assim surgiram os pastores e professores de teologia.

Kierkegaard acusava os pastores de serem movidos por uma má-consciência, pois ousavam comparar os seus sofrimentos ordinários com os dos apóstolos que sofreram e se sacrificaram pelo ideal que o Modelo encarnava, e desse modo acabavam reivindicando para si uma familiaridade inexistente com a vida e a importância que tais homens tiveram a serviço do ideal. A desonestidade com relação ao ideal consiste basicamente em reconhecer, quase cinicamente, que não se é tão elevado quanto aqueles que se esforçam para representá-lo, mas que não obstante “também” se é uma pessoa honrada, de bem, etc. etc. – e, com isso, o indivíduo se coloca numa zona de conforto em lugar de admitir as suas falhas e se empenhar cada vez mais para realizar o ideal ou, o que dá no mesmo, seguir o Modelo.¹³⁶ Em última instância, a desonestidade com relação ao ideal é o que está por trás de a cristandade ter relativizado e praticamente abolido o cristianismo.

Kierkegaard ressalta, então, a urgência de se apresentar corretamente o ideal e, por conseguinte, de se resgatar a correta relação com ele. Explica ainda que os ideais são raramente apresentados de forma adequada porque exigiriam daquele que os apresenta que fosse coerente e vivesse de acordo com eles, o que obviamente implicaria uma grande pressão sobre tal pessoa; qualquer falha seria prontamente criticada por aqueles que se espelham nele – ou que simplesmente aguardam ansiosamente por um tropeço seu. Quando um indivíduo se dispõe a

¹³⁵ Cf. Pap. X5 A 104 March 25, 1853.

¹³⁶ Cf. Pap. XI1 A 476 n.d., 1854.

apresentar o ideal para os demais, ele se vê, no sigilo da sua consciência, obrigado a se sacrificar, a sacrificar todas as vantagens que poderia obter caso não tivesse de viver sob um ideal tão elevado. Como a responsabilidade é enorme, a maioria dos homens prefere, então, ocultar que conhece o ideal e silenciar a voz da sua própria consciência. Tal é o caso dos membros da cristandade: porque amam a si mesmos mais do que o ideal, porque são egoístas e dissimulados, preferem agir de má-fé, enganando a si mesmos e aos outros.¹³⁷

Na cristandade o indivíduo não luta em prol do ideal ou com vistas a se assemelhar ao Modelo; ao contrário, ele busca refúgio no numérico, na associação, no grupo, na Igreja – entendida não como uma determinação qualitativa (exclusivamente espiritual e direcionada ao incondicionado), mas sim quantitativa: a partir da sua história, da sua tradição, do seu poder enquanto instituição etc. As determinações quantitativas não se baseiam, como se pode notar, unicamente no numérico, mas abrange tudo aquilo que é relativo e que é condicionado por objetivos finitos ou temporais. O indivíduo que se refugia na Igreja em lugar de, exaurido pela imitação, buscar amparo na graça, torna-se cúmplice de um complô contra o cristianismo, falsificando este último em nome do amor de si e da própria conveniência – sem precisar, contudo, rebelar-se abertamente contra o cristianismo, o qual, apesar de tudo, ele finge (e por vezes acredita mesmo) praticar.¹³⁸ Essa Igreja triunfante, temporalmente triunfante, essa cristandade estabelecida organizada em torno de um ídolo e fechada em si mesma, não representa de nenhum modo o ideal de comunidade que Kierkegaard tinha em mente e que, para o nosso filósofo, se confunde com o próprio ideal cristão.

¹³⁷ Cf. Pap. X4 A 344 n.d., 1851.

¹³⁸ Cf. Pap. XI3 B 199.

8. A comunidade

Kierkegaard falou muito pouco acerca do conceito de comunidade (*Menighed*) na sua obra. Talvez isso se deva ao fato de que ele tenha preferido empregar as suas forças atacando as instituições, o pensamento e o estilo de vida em voga na sua época e, em particular, na Dinamarca. Toda a polêmica de Kierkegaard contra a cristandade (*Christenhed*) pode ser resumida na seguinte denúncia: ao contrário do que a maioria dos dinamarqueses pensava e do que as esferas políticas sustentavam oficialmente, aquela sociedade não era uma autêntica comunidade cristã. Era necessário primeiramente desfazer a ilusão com a qual todos compactuavam para em seguida, de acordo com o nosso filósofo, reintroduzir o cristianismo na cristandade.¹ E é justamente a partir de tal esforço que podemos entender, por um lado, a riqueza da sua produção estética e a intensidade dos ataques panfletários contra a própria Igreja e contra os líderes religiosos e intelectuais de Copenhague e, por outro, a escassez de referências sobre a questão específica da comunidade – inclusive nos seus diários e nos seus discursos assumidamente cristãos.

Para reintroduzir o cristianismo na cristandade, Kierkegaard se inspirou em Sócrates e utilizou o método maiêutico, fazendo-se passar por um não cristão a fim de não despertar suspeitas e rejeição. Pois se afirmasse com todas as letras que era um defensor do cristianismo e se revelasse que a sua tarefa era explicitar o que significa verdadeiramente ser um cristão, não seria ouvido por aqueles que criam já serem autênticos cristãos. Era preciso não despertar a animosidade alheia. Mas o nosso filósofo não leva essa tática até o final. A sua compreensão de que o cristão é aquele que sofre e que colide com o mundo em nome da verdade o forçou a voltar atrás e assumir publicamente que ele sabia, sim, o que é o cristianismo – e que este último não se assemelhava em nada com o que era

¹ Cf. p.ex. Pap. XI1 A 476 n.d., 1854: “Com a ajuda da desonestidade barata da mediocridade, a cristandade conseguiu perder os protótipos completamente. Nós precisamos reintroduzir os protótipos, fazê-los reconhecíveis, algo que só pode ser feito por um: ou-ou. Ou você tem uma qualidade em comum ou você está em outro nível qualitativo – e não esse ‘também – bem, não tanto, mas não obstante – também’”.

praticado na cristandade. Todavia Kierkegaard, ele mesmo, não era capaz de dizer-se cristão, mas sim que se esforçava para ser um, pois a exigência do cristianismo é muitíssimo elevada e, não obstante, ele acreditava que isso não deveria servir de desculpa para que não se tente cumpri-la.²

O método maiêutico de Kierkegaard consistia basicamente em ele se apresentar como a antítese do seu interlocutor. Assim, quando todos se diziam cristãos, ele se apresentava como um não cristão através dos seus heterônimos. Porém, mais tarde, quando ele se dá conta de que a questão não era que as pessoas se considerassem equivocadamente como cristãs, mas que o próprio cristianismo já não existia mais, então ele se declara como alguém que se esforçava para cumprir o ideal cristão – ou, ao menos, como alguém que não ignorava nem o que cristianismo é de fato nem a hipocrisia vigente na cristandade. Além disso, Kierkegaard queria se tornar um cristão no sentido estrito do termo, e para isso é necessário imitação, entrar em colisão com o mundo, sofrer. E qual maneira mais eficiente de se conseguir isso senão voltar-se contra o sistema, contra toda a cristandade – em nome de Deus. Dizer que se é um cristão sem ainda sê-lo, mas esforçando-se verdadeiramente no intuito de ser um, é melhor do que omiti-lo, do que dizer que não se é cristão e, com isso, evitar o sofrimento que provém da imitação e, conseqüentemente, do declarar-se cristão.

Kierkegaard nos informa que só tardiamente (a partir da década de 1850 e, possivelmente, um pouco antes, entre 1848-1849) entendeu que a cristandade ignorava a parte essencial do cristianismo, a saber, a imitação.³ Parece-me crível, portanto, que para ele a cristandade ainda guardava alguma verossimilhança com o cristianismo, e tudo o que ele queria com as obras estéticas era que aqueles que se diziam cristãos se aprofundassem ainda mais no cristianismo e na sua própria interioridade. Em outras palavras, na primeira fase da sua autoria, o cristianismo “ainda existia” e todo o esforço era para que as pessoas pudessem se voltar genuinamente a ele. Na segunda fase, Kierkegaard se dá conta de que, na verdade, o cristianismo já não existia mais, que a cristandade sempre tinha sido uma fraude.

² Cf. Pap. X4 A 558.

³ Cf. Pap. X4 A 558 n.d., 1852: “Mas suponha agora (algo de que eu não estava ciente no início) que a pregação prevalecente na cristandade deixa de lado algo essencial para a proclamação do cristianismo – ‘imitação, morrer para o mundo, nascer de novo, etc.’ – então nós na cristandade não somos cristãos, e aqui a ênfase deve estar no reconhecimento. Como indicado, meu lugar é no nível mais baixo do reconhecimento direto – nomeadamente, que toda a [minha] autoria é [para] minha própria educação”. Ver também Pap. X4 A 553 n.d., 1852.

Enquanto na primeira situação o nosso autor achou necessário adotar o anonimato a fim de, indiretamente, auxiliar os seus contemporâneos, na segunda situação se convenceu de que era preciso comunicar franca e abertamente a ilusão da qual todos sofriam – testemunhando, com isso e com a própria vida, o que era de fato seguir a Cristo e colidir com o mundo.⁴

Talvez Kierkegaard não tenha se preocupado tanto em explicitar o que é ou como deveria ser uma autêntica comunidade porque, de uma forma ou de outra, todos teriam esse conhecimento e saberiam, no fundo, reconhecê-la. Mais do que isso, sabiam exatamente o que deveria ser feito a fim de tornar essa comunidade real. Tratava-se não de uma questão teórica, mas propriamente de uma questão ética, relativa a um modo de ser, a uma prática. E quando se trata do ético, assim como quando se trata da comunidade, as considerações mais profundas e sofisticadas são, ao mesmo tempo, as mais superficiais e desnecessárias. Afinal, de um ponto de vista ético, agir é sempre e infinitamente mais urgente do que teorizar acerca de um conceito. E, não obstante, vale a pena acompanhar essa longa explanação – a qual, aliás, é muito mais uma admoestação – que o nosso filósofo realiza acerca da natureza do ético:

O que, especificamente, é o ético? – Bem, se coloco a questão dessa forma, estou perguntando não eticamente acerca do ético, estou colocando a questão da mesma maneira que a era moderna, com toda a sua confusão, a coloca, e então não posso pôr um fim nisso. O ético pressupõe que cada pessoa saiba o que é o ético, e por quê? Porque o ético exige que cada pessoa deva realizá-lo a cada momento, mas então ela certamente tem de conhecê-lo. O ético não começa com a ignorância que deve ser trocada pelo conhecimento, mas começa com um conhecimento e exige uma realização. Trata-se, aqui, de se ser incondicionalmente consistente. A menor incerteza na atitude – e então a confusão moderna se apoderou de nós. Se alguém dissesse: primeiro tenho que saber o que o ético é – quão plausível –, especialmente porque desde crianças estamos acostumados a indagar. Mas o ético responde de modo totalmente consistente: patife, você quer dar desculpas e procura por pretextos. Se alguém dissesse: há conceitos bastante diferentes acerca do ético em diferentes países e em diferentes épocas. Como se põe um fim a essa dúvida? Ela pode resultar em artigos acadêmicos e ainda assim não encontrar um termo, mas o ético agarra o indagador com consistência ética e lhe diz: que preocupação é essa a sua? Você deve realizar o ético a cada momento e você é eticamente responsável por cada momento que você desperdiça.⁵

É na comunidade que os padrões éticos mais elevados são postos em prática. Porém, a despeito do protesto do nosso filósofo, caberia ainda a pergunta: quais

⁴ Cf. Pap. X4 A 553.

⁵ Pap. VIII 2 B 81.

padrões éticos são esses? Certamente Kierkegaard não se referia ou não tinha em mente os valores burgueses da sua época. Ainda que possuíssem de fato a sua validade, tais valores jamais poderiam constituir ou expressar o verdadeiramente ético, o ético na sua forma mais elevada. A razão disso é que a ética assim entendida estaria subordinada aos interesses da própria coletividade e, portanto, a fins temporais e relativos. A ética na sua forma mais elevada deve subordinar-se diretamente ao absoluto – e este absoluto para Kierkegaard é Deus. A cristandade peca na medida em que confunde os valores cristãos e a sua exigência absoluta com os valores burgueses e os seus fins relativos. Já podemos deduzir então que Deus exerce um papel fundamental naquilo que o nosso filósofo chama de comunidade – ou verdadeira comunidade, em contraposição àquela forma ilusória de comunidade que é a cristandade. A comunidade, diferentemente da cristandade, encarna o ideal cristão e se identifica, assim, com o próprio cristianismo.

8.1. O conceito de comunidade e a sua relação com o cristianismo

Tudo o que o nosso filósofo já disse acerca do conceito de comunidade se baseia em algumas passagens esparsas e, fundamentalmente, em duas que a meu ver são cruciais. Ambas as passagens se encontram nos seus diários. A primeira data de 1846:

A dialética da comunidade ou sociedade é a seguinte:

- 1) os indivíduos que, na relação, se relacionam um com o outro são individualmente inferiores à relação. Do mesmo modo que cada membro do corpo é individualmente inferior ao corpo inteiro e que um corpo celeste sozinho é inferior ao sistema solar.
- 2) os indivíduos que, na relação, se relacionam um com o outro são individualmente iguais à relação. Do mesmo modo que no amor terreno cada um individualmente é algo por si só, conquanto a necessidade da relação seja a mesma para ambos.
- 3) os indivíduos que, na relação, se relacionam um com o outro são individualmente superiores à relação. Do mesmo modo que na forma religiosa mais elevada. O indivíduo se relaciona primeiramente com Deus e então com a comunidade; mas essa primeira relação é a mais elevada, embora ele não descuide da segunda.⁶

Vemos que Kierkegaard concebe três tipos de relação entre os indivíduos e o grupo: 1) a parte (o indivíduo) é inferior ao todo (o grupo); 2) a parte é igual ou

⁶ Pap. VIII A 20.

tão importante quanto o todo; 3) a parte é superior ao todo. No primeiro caso o grupo não é apenas quantitativamente superior ao indivíduo, mas também se julga qualitativamente superior, uma vez que essa superioridade numérica acaba sendo confundida com uma superioridade qualitativa. Neste tipo de relação o indivíduo só tem valor na medida em que se encontra respaldado e integrado num determinado grupo; fora dele, ele não é nada. No segundo caso há uma relação de equidade ou de equilíbrio entre o indivíduo e a sociedade, de tal forma que a sua mútua cooperação faz com que, qualitativamente falando, ambos se completem.

No último caso e, para nós, o mais importante, o indivíduo é qualitativamente superior ao grupo. A sua superioridade qualitativa significa tão-somente que o seu valor não depende, em última instância, do fato de ele estar incluído ou ser respaldado por qualquer grupo; o que, por sua vez, significa que o numérico (a soma total dos indivíduos) não é a determinação essencial nem para o indivíduo nem para a verdadeira comunidade. Não é por acaso que Kierkegaard traça um paralelo entre esse tipo de associação e a forma religiosa mais elevada. Para o nosso autor, a determinação essencial do indivíduo e que o eleva acima do numérico é Deus. No entanto – Kierkegaard faz questão de deixar isso claro – tal superioridade não implica um descuido ou menosprezo com relação ao grupo do qual o indivíduo faz parte. Pelo contrário, o grupo é fortalecido quando o indivíduo, relacionando-se primeiramente com Deus, passa então a se relacionar com os outros. Esta é a própria ideia de comunidade.

A outra passagem de grande importância na qual o nosso filósofo desenvolve um pouco mais a sua concepção acerca do tema da comunidade aparece quatro anos após aquela primeira, em 1850:

A diferença entre “multidão”, “público” – e “comunidade”

No “público” e afins o indivíduo não é nada, não há nenhum indivíduo, o numérico é o constituinte e a lei da gênese de uma *generatio aequivoca* [geração espontânea]; à parte do “público” o indivíduo não é nada e no público ele é, bem entendido, menos do que nada.

Na comunidade o indivíduo *é*; o indivíduo é dialeticamente decisivo como elemento primordial para formar a comunidade, e na comunidade o indivíduo é qualitativamente essencial, podendo também a cada momento se tornar maior que a “comunidade”, isto é, tão logo “os outros” declinem da ideia. A coesão da comunidade se baseia no fato de que cada pessoa é um indivíduo, e então na ideia; a junção do público ou a sua frouxidão se baseia no fato de que o numérico é tudo. Cada indivíduo garante a comunidade; o público é uma quimera. O indivíduo é, na comunidade, o microcosmo que qualitativamente reflete o macrocosmo; aqui é

válido, no bom sentido, *unum noris omnes* [quem conhece um, conhece todos]. No público não há nenhum indivíduo, o todo não é nada; aqui é impossível dizer *unum noris, omnes*, pois aqui não há nenhuma pessoa. A “comunidade” é bem mais que uma soma; na verdade, é todavia uma soma de indivíduos. O público é um disparate: uma soma de indivíduos negativos, de indivíduos que não são indivíduos, que se tornam indivíduos por causa da soma, em vez de a soma vir a se tornar soma por causa dos indivíduos.⁷

Nesta passagem Kierkegaard retoma a ideia de que nem todo tipo de associação é uma comunidade. Vai, contudo, mais além ao identificar e nomear aquela forma específica de associação que representa não só o exato oposto da comunidade, mas também a maior ameaça à sua existência. Encontramos, assim, uma distinção essencial entre comunidade (*Menighed*) e multidão (*Mængde*). A multidão é uma entidade numérica: as pessoas que a compõem não são importantes em si mesmas, mas apenas na medida em que formam um conjunto, o qual é considerado, em todos os aspectos e a cada momento, superior aos indivíduos. Na multidão a única coisa que se espera dos indivíduos é que abram mão da sua individualidade e autonomia e as transfiram para o grupo. É por isso que Kierkegaard chega ao extremo de afirmar que, a rigor, não existem pessoas na multidão e que a multidão é, ela mesma e na sua totalidade, menos do que nada. Em seguida, vemos que na multidão a validade de uma proposição ou de uma ideia não se baseia naquilo que é dito, e sim se maioria o diz, se a maioria o sustenta. Na comunidade, ao contrário, o indivíduo é a instância superior, de tal modo que a validade dos valores e crenças que a compõem não é autoevidente nem compulsória, mas devem passar antes pelo crivo da consciência de cada um.

Os dois excertos acima sintetizam o que de mais importante, claro e direto Kierkegaard escreveu sobre a comunidade. No entanto podemos encontrar outras passagens que reforçam o que já foi dito naquelas duas. Entre 1849 e 1850, por exemplo, Kierkegaard anota no seu diário uma ideia especialmente concebida para uma das seções que viriam a compor o seu livro intitulado *Sobre a minha obra como autor*, publicado em 1851:

... E na medida em que há, de um ponto de vista religioso, a “comunidade”, então esse é um conceito que se encontra no outro lado do “indivíduo”; “o indivíduo” deve intervir com determinação ética como o termo médio a fim de assegurar que a “comunidade” não seja tomada em vão como sinônimo de público, multidão, etc.; e ainda se deve ter em mente o fato familiar que não é a relação do indivíduo com a

⁷ Pap. X2 A 390.

comunidade que determina a relação dele com Deus, mas a relação dele com Deus é que determina a sua relação com a comunidade. Então, também, há – isso deve ser incluído – a relação mais elevada de todas, na qual “o indivíduo” é absolutamente maior do que a “comunidade”, o indivíduo κατ' ἐξοχήν [por excelência], o Deus-homem, o juiz no Velho Testamento, o apóstolo no Novo, embora estes confessem com reverência que têm autoridade divina a fim de servir à comunidade. – Consequentemente, de um ponto de vista religioso, há apenas o indivíduo (em contraste com o “público”, “multidão”, etc., os quais podem ter validade política) [...]”.⁸

Para Kierkegaard, a comunidade é um conceito religioso e deve, portanto, ser tratada como tal. Querer avaliá-la a partir de critérios estritamente sócio-políticos seria incorrer numa incompreensão. Deus ou, mais especificamente, o Deus-homem do qual Kierkegaard nos fala é o Modelo em torno do qual a comunidade se organiza e, acima de tudo, o objeto da fé cristã. Então, para falarmos sobre a comunidade, temos necessariamente de falar sobre o próprio cristianismo e de algumas noções-chave suas, como por exemplo o modo como ele se relaciona com a temporalidade e como esta relação, desde um ponto de vista cristão, deve ser marcada pelo sofrimento – o que desde logo distingue a comunidade daquela cristandade temporalmente triunfante que vimos no capítulo anterior. Além disso, será imprescindível falarmos sobre o próprio Modelo, Cristo, assim como sobre aquele elemento que faz com que um indivíduo se disponha a segui-lo mesmo com toda a expectativa de vir a sofrer por isso: estamos falando da gratidão, a qual está intimamente ligada ao conceito de graça.

Mas antes de falarmos sobre aquilo que é próprio do cristianismo, convém reforçarmos aquilo que o cristianismo não é, pois apesar da sua proximidade com o ético (tal como apontada mais acima), ainda assim trata-se de um conceito eminentemente religioso, de modo que não devemos cair na tentação de subordiná-lo às questões concernentes à moralidade social – erro este, aliás, que a cristandade cometeu e que culminou no seu distanciamento do ideal cristão. Por outro lado, a aproximação do religioso com o ético (o qual, é importante frisá-lo, não deve ser confundido sem mais com a moralidade social) é o que ajuda a preservar o cristianismo das investidas das considerações puramente estéticas.

⁸ Pap. X5 B 245.

8.1.1. A questão da moralidade

Antes de entrarmos na questão da moralidade propriamente dita, a primeira coisa a ser lembrada é que o cristianismo não é uma doutrina abstrata nem um conjunto de proposições científicas. A partir do momento em que ele se torna num objeto intelectual, assistimos à sua degradação e ao surgimento da cristandade. “Quando o cristianismo se transformou em nada além de doutrina, – comenta Kierkegaard – o teste para se tornar um professor [de teologia] passou a ser um exame acadêmico – absolutamente nada se perguntou a respeito da existência [que o candidato leva]”.⁹ Este comentário é importante porque nos ajuda a enxergar como a cristandade transpunha ilegitimamente a esfera ético-religiosa para a esfera estética, a fim precisamente de evitar a dificuldade daquilo que é o essencial do cristianismo: a imitação do Modelo. Como a imitação supõe a ação e como, para Kierkegaard, a ação é o núcleo do ético, temos aí o ponto de convergência que nos permite falar de uma esfera ético-religiosa.

Mas a cristandade se defende a todo custo da imitação e se refugia, assim, na doutrina formulada pelos pastores e professores de teologia, alegando hipocritamente que esta última está a serviço de Deus e que a sua finalidade é fazer com que as pessoas o conheçam melhor. Então começam as dúvidas, as elucubrações, as divagações e, enfim, tudo aquilo que paralisa a ação e que é, portanto, inimigo declarado da imitação. O cristianismo requer fé e ação, e não exegeses acadêmicas. “O problema – avalia Kierkegaard – é que somos tão inclinados a mostrar que estamos certos e a apresentar razões e, desse modo, abandonamos a posição essencialmente cristã”.¹⁰ Em suma, na cristandade a imitação é substituída por uma doutrina idólatra, por uma admiração inerte e por discursos eloquentes que só fazem seduzir e enganar.

O cristianismo não é uma doutrina objetiva da qual primeiramente se exigem justificativas, como se só então, de posse de todas as explicações, o indivíduo estivesse apto a se relacionar com ela.¹¹ De acordo com Kierkegaard, a dúvida só gera mais dúvidas, e o que o cristianismo exige é decisão. No que concerne ao absurdo pregado pelo cristianismo (que o Modelo seja, ao mesmo tempo, este homem singular e Deus), somente a imitação pode pôr um fim aos

⁹ Pap. X3 A 496.

¹⁰ Pap. X4 A 94.

¹¹ Cf. Pap. X4 A 349.

arrazoamentos em torno dele. A objetividade é o terreno das provas, das dúvidas, das razões, da busca por garantias; a subjetividade, da paixão, da apropriação, da decisão, da fé. É por meio do exercício e aprofundamento desta subjetividade que o cristianismo deve se fazer presente na existência do indivíduo. A questão existencial é o que distingue o cristianismo da ciência, mas também da poesia e da mitologia; do contrário, se a relação entre o indivíduo e Cristo não for mediada e concretizada na própria existência, mas sim estabelecida na esfera da imaginação ou mesmo do intelecto (em todo caso por meio de alguma abstração), então o cristianismo perde a sua essência e se transforma numa narrativa poética ou mitológica: não existe mais contemporaneidade com Cristo por meio da imitação, mas apenas uma admiração distante por uma história longínqua.

Quanto à questão específica da moralidade, o cristianismo tem como objetivo não apenas a salvação do homem, mas também contribui para o seu desenvolvimento moral.¹² Isso não significa, contudo, que o inverso seja igualmente válido: que a moralidade contribua para o desenvolvimento do cristianismo. Pelo contrário. De acordo com Kierkegaard, um dos aspectos negativos da cristandade foi justamente ter diminuído a exigência do cristianismo e nivelá-lo à simples moralidade. Na cristandade, o ideal cristão foi reduzido à moralidade social, a qual o homem pode muito bem cumprir por seus próprios esforços, o que o torna insensível quanto à importância e necessidade da graça – que só é devidamente vivida e compreendida por aquele que imita, que segue o Modelo. Segundo Kierkegaard, esta redução ou substituição do ideal cristão pela moralidade social fez com que qualquer um que vivesse sob tal moralidade ganhasse automaticamente o estatuto de cristão. Porém o ideal cristão é infinitamente mais elevado e difícil do que a moralidade burguesa da sociedade dinamarquesa do século XIX, de modo que somente a astúcia humana para querer fazer com que ambos se equivalessem e, assim, se esquivar do ideal.

O cristianismo inspira à moralidade, é verdade, mas não se identifica completamente com ela nem é a ela limitado. O cristianismo pode suspender a moralidade a qualquer momento, haja vista que a relação do indivíduo com Deus é anterior a quaisquer prescrições morais. Além disso, outra diferença gritante é que a moralidade garante estima, sossego, segurança; o cristianismo, não.

¹² Cf. Pap. XI3 B 57.

Temporalmente falando, este último só prevê sofrimento e sacrifício, e isto porque, de acordo com o nosso filósofo, “[...] o cristianismo compreende que para tornar os homens eternamente felizes, tem de torná-los temporalmente infelizes (e precisamente aqui está a possibilidade da ofensa) [...]”.¹³ Kierkegaard estava longe de ser um moralista no sentido corrente do termo, isto é, estava longe de pensar que o bem (pelo menos o bem no seu sentido mais elevado) era a adequação do comportamento individual a um conjunto de valores estabelecidos socialmente.¹⁴ Para ele, empenhar-se pelo bem era o mesmo que arriscar tudo, sacrificar todos os fins relativos e objetivos temporais – e isto inclui até mesmo a possibilidade de chocar-se contra os valores socialmente aceitos – em nome de um ideal.¹⁵

De acordo com o nosso filósofo, não é o cumprimento das exigências da moralidade social que salva o indivíduo (nem de um ponto de vista existencial nem de um ponto de vista estritamente religioso), mas sim a sua apropriação do ideal cristão, o qual encerra em si o modelo daquilo que todo homem deveria se tornar. Isto significa, entre outras coisas, que se adequar às conveniências sociais, à moralidade, não só não basta para se ser um cristão como tampouco é, em última instância, necessário. A moralidade (a decência, a respeitabilidade, a estima social, os bons costumes) não é o *telos* do cristianismo e só de modo relativo e secundário se liga à salvação ou, se quisermos, ao pleno desenvolvimento espiritual do indivíduo – o qual, não o esqueçamos, é caracterizado por Kierkegaard justamente por ser, antes de tudo, um espírito, uma consciência que

¹³ Pap. XI3 B 57.

¹⁴ Naturalmente não me refiro aqui ao sentido filosófico do termo moralista, tal como p.ex. Gabriel Rossatti o trabalha no seu artigo *Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the "Hollow Men"*. Neste artigo, Kierkegaard é inserido dentro de uma tradição moralista que vai de Sócrates aos pensadores franceses antimodernos (isto é, aqueles pensadores que mantiveram uma postura cheia de reservas e suspeições diante do fenômeno da modernidade). Tal tradição é caracterizada justamente por uma ruptura com o *espírito dos tempos* e pelo desejo de manter ou retornar a algo mais originário e fundamental. Em Sócrates, p.ex., esta natureza moralista pode ser reconhecida no fato de ele romper com a imediatez irrefletida do mundo circundante e voltar-se a si mesmo reflexivamente, colocando a si próprio como um ser moral – já que, neste caso, a imoralidade era precisamente a imediatez e a falta de reflexão sobre o certo e o errado que tanto caracterizava os seus contemporâneos (cf. ROSSATTI, 2014b, pp.27-28). De acordo com esta acepção de moralidade, a fonte do agir moral se encontra na consciência individual, e não no público, no grupo ou em quaisquer instâncias coletivas. Kierkegaard seria herdeiro tanto dessa consciência socrática quanto da noção cristã de igualdade, cuja combinação resultaria numa espécie de pensar essencial a partir do qual o indivíduo seria capaz de se constituir moralmente – o que implicaria, por sua vez, o cultivo de um senso de justiça com relação às suas próprias atitudes e com relação ao bem-estar do seu próximo (cf. ROSSATTI, 2014b, pp.33-34).

¹⁵ Cf. FLORIN, 2002, pp.180-181.

se relaciona consigo mesma e com o poder que a instituiu. O cristianismo exige não a moralidade em primeiro lugar, e sim a imitação. Adotar a moralidade como critério para a existência cristã é um meio de se esquivar da imitação e, portanto, uma forma ardisosa de se relacionar com o Modelo.¹⁶

Kierkegaard atribui à doutrina protestante a introdução do conceito de moralidade no cristianismo e a subsequente confusão em torno do que é próprio da esfera da moralidade e o que é próprio da esfera religiosa.¹⁷ Como a salvação não está atrelada à moralidade (a relação com Deus deve ser imediata), Kierkegaard aventa duas possibilidades: ou a graça, conceito cristão por excelência, é estendida invariavelmente para todos e, nesse caso, não existe uma exigência a ser cumprida para se alcançar a salvação ou essa exigência é a imitação – que não está subordinada à moralidade, mas tão-somente a Deus. Para o nosso filósofo, a primeira possibilidade peca por abusar do conceito de graça e abolir o essencial do cristianismo: a imitação. Penso, no entanto, que essa sua restrição se deva ao fato de ele ter desejado reintroduzir a imitação na cristandade e restaurar, assim, a seriedade do cristianismo. Se acaso ele enfatizasse – como de fato o fez em uma passagem dos seus diários¹⁸ – que, apesar de todos os esforços, o que conta mesmo para a salvação de um indivíduo é a graça, a imitação seria talvez descartada para sempre e a seriedade completamente perdida.

¹⁶ Pode ser que alguns se achem tentados a, neste ponto, aproximar Kierkegaard dos místicos, na medida em que estes últimos costumam considerar que a espiritualidade está além da moralidade (ou, o que dá igual, que esta está subordinada àquela), embora também admitam que a moralidade desempenha um estágio importante para se chegar à espiritualidade. Com efeito, aqueles que afirmam entrar num estado de comunhão com o divino só se submetem à moralidade de maneira relativa. De acordo com Frits Florin (FLORIN, 2002, passim), podemos discernir dois temas centrais no misticismo: a descrição do caminho que leva à união com Deus e a eleição da caridade como meio privilegiado de acesso ao próximo. Além disso, outros temas comuns ao misticismo e que costumam caracterizar a própria via mística são a prece silenciosa, a beatitude da contemplação e a suposta presença de Deus em nós – em detrimento, portanto, da Palavra e dos sacramentos. Ainda segundo o autor, tanto Kierkegaard quanto a tradição mística enfatizam o desejo da união com Deus, o que implica o sofrimento de confrontar os fins relativos e de se desfazer deles. Florin aponta que o ascetismo e a abnegação estão igualmente presentes na doutrina mística e em Kierkegaard – o qual, aliás, as prioriza com relação à especulação. Outro ponto de convergência é a questão da abertura (ou vocação) do homem ao eterno. O místico é aquele que, por amar a Deus, quer abrir mão das suas próprias características e se tornar parecido com ele, tornar-se um com a divindade. Essa unidade com o divino é, na tradição mística, mais bem representada pela experiência extática. Todavia o êxtase, apesar de ser um fenômeno marcante dentro do misticismo, não seria – segundo o autor – a finalidade da experiência mística. O ponto central do misticismo não é a contemplação extática, mas a transformação da vida. Contudo, para além dessas semelhanças entre Kierkegaard e a tradição mística, parece existir uma diferença fundamental: enquanto para os místicos a *imitatio Christi* equivaleria a uma união com a natureza divina, para Kierkegaard permanece uma diferença qualitativa, essencial e absoluta entre Deus e os homens.

¹⁷ Cf. Pap. X4 A 500.

¹⁸ Cf. Pap. XI3 B 57.

A seriedade propriamente cristã implica que o indivíduo se submeta não à aprovação ou reprovação da moralidade social nem, por conseguinte, à aprovação ou reprovação do grupo no qual ele está inserido, mas sim a um exame muito mais rigoroso na medida em que tal indivíduo deverá se reportar a um ideal cuja exigência é absoluta. Para Kierkegaard, o ideal cristão se apresenta como eternamente válido, o que significa que ele se põe acima de tudo aquilo que é relativo, transitório ou temporal – e a moralidade é entendida como algo relativo precisamente porque não cumpre, por si só, o fim último do homem, a saber, a consciência do seu eu eterno mediante a sua relação com Deus. É justamente essa relação com Deus (ou, se quisermos, com o Modelo) que constitui, para o indivíduo, o mais rigoroso dos exames e que, temporalmente falando, lhe trará os mais duros sofrimentos.

8.1.2. O exame rigoroso: temporalidade e sofrimento

Kierkegaard é contra a ideia hegeliana de que a temporalidade possa, a partir das determinações históricas que o Espírito Absoluto assume, conduzir o indivíduo ao seu pleno desenvolvimento moral e espiritual.¹⁹ Para o nosso filósofo, o despertar da consciência individual só ocorre em face da eternidade – que é e continuará sendo irreduzível à temporalidade. O cristianismo representa a eternidade e, por isso mesmo, colide com o mundo, dado o caráter temporal deste último. Além disso, enquanto o mundo só é capaz de oferecer aos homens bens relativos e recompensas temporais, a eternidade oferece nada menos do que a si própria como recompensa pela sua fidelidade – e ser fiel à eternidade significa justamente o sacrifício da temporalidade. O cristianismo é, humanamente falando, o pior inimigo do homem, pois não lhe dá qualquer perspectiva de felicidade terrena, nenhuma segurança objetiva de uma felicidade futura e ainda lhe promete perseguições e aviltamentos ao longo da vida. A temporalidade passa a ser, então, encarada como sinônimo de sofrimento, humilhação, provação: uma espécie de exame cuja superação qualifica à eternidade, a qual, por sua vez, se apresenta como a possibilidade de esperança e de vitória para o cristão. Segundo Kierkegaard, a cristandade, que vive na e para a temporalidade,

¹⁹ Cf. EC, p.223.

[e]squeceu-se completamente a essencial incomensurabilidade do Deus-homem com qualquer outro homem ou com a raça inteira. Esqueceu-se completamente que o cristianismo se relaciona essencialmente com a eternidade, que a vida aqui sobre a terra é – recordando o que se explicou anteriormente – para cada um em especial desses inumeráveis milhões, que viveram e viverão, tempo de prova.²⁰

A temporalidade é marcada pelo sofrimento – e o é sobretudo para o cristão – porque, amando a vaidade, o egoísmo, a mentira e o nivelamento, é inimiga declarada – se bem que por vezes astuta e dissimulada – da verdade e de todos aqueles que tentam se assemelhar ao Modelo, os quais serão justamente os sofrendores e perseguidos. Mas como o Modelo é amoroso, ele oculta, de início, toda a verdade ao imitador, poupando-o de uma angústia antecipada, enquanto, por outro lado, o conduz pouco a pouco e na medida das suas próprias forças à realidade do sofrimento que lhe aguarda.²¹ Se a temporalidade implica esforço e sofrimento para o ser humano, isso se deve ao fato de que este último não é só um ser marcado pela temporalidade, mas também e essencialmente por uma abertura à eternidade, à transcendência. Atualizar a idealidade da eternidade na existência propriamente dita, tentar conciliar a perfeição com a imperfeição, é precisamente o que demanda o maior dos esforços e resulta nos maiores sofrimentos. Porém se o indivíduo se furtar a esta tarefa de atualização e conciliação – seja ignorando a idealidade e atendo-se totalmente à imediatez, seja, ao contrário, desprezando a imediatez e concentrando-se unicamente na abstração da idealidade –, ele jamais chegará a determinar positivamente a sua própria existência e, conseqüentemente, jamais reunirá as forças necessárias para vencer o mundo.²²

Para o cristão, vencer no mundo não significa obter honras e prestígio nem nada que se correlacione à imediatez, mas sim e dialeticamente sofrer. A partir do momento em que não sofrer mais oposição do mundo e julgar ter triunfado sobre este último, então não se tratará mais, a rigor, de um seguidor do ideal cristão – o qual permanece, desde a eternidade, incomensurável com o mundo e com a

²⁰ EC, p.220.

²¹ Cf. EC, p.196.

²² Cf. FLORIN, 2002, p.185. A determinação positiva da existência passa necessariamente pela subjetividade ou, se quisermos, pela apropriação subjetiva do ideal/Modelo. De modo geral, podemos dizer que o eu que se relaciona pessoalmente e, portanto, subjetivamente com algum objeto estabelece com ele uma relação ética. Se não há subjetividade, não pode haver um eu; se não há um eu, não pode haver uma relação ética. Estabelecer uma relação ética com o ideal/Modelo não significa abraçar incondicionalmente a moralidade, mas antes decidir-se por ele, responsabilizar-se por essa relação, agir, imitá-lo, engajar-se na imitação. Kierkegaard se queixava de que vivia numa época sem subjetividade, apática, passiva; uma época sem homens de verdade, em que ninguém estava disposto a sofrer, a entregar a sua vida por um ideal.

imediatez. “Cristo nunca quis triunfar neste mundo; Ele veio ao mundo para padecer, a isto é o que chamava vencer”,²³ comenta Kierkegaard. O cristianismo é oposto à imediatez, ao puramente espontâneo e sensual – ao ego, portanto. A imediatez busca os seus próprios interesses e é irrefletida; o cristianismo, por sua vez, é dialético. Deus é espírito e, portanto, a relação com Ele não pode ser baseada na imediatez da natureza humana, mas numa segunda imediatez em razão da qual aquela primeira imediatez deverá ser posta à prova.

Mas essa nossa existência temporal é cabalmente uma prova, é o tempo da prova; este é o ensinamento do cristianismo, o que sempre, por conseguinte, tem sido considerado pela ortodoxia cristã como o seu ponto de vista típico. Ser homem, viver nesse mundo, é ser provado; a vida é – para empregar uma palavra estrangeira, em parte porque a sua força é exatíssima e em parte porque faz recordar a cada um de uma maneira rápida e determinada o que há de se recordar – *um examen*. E o máximo exame a que um homem tem de se submeter, em direção ao qual toda a sua vida vai dar, é o de fazer-se cristão e sê-lo.²⁴

A cristandade, ao invés de se insurgir contra a mundanidade, promove-a. A mundanidade, por sua vez, se vincula não somente ao fenômeno da temporalidade, mas também ao do numérico. O avanço da cristandade e, com ela, do numérico corresponde a uma diminuição e mesmo a uma anulação da exigência cristã, o que implica uma perda de interioridade, de subjetividade, de paixão e de responsabilidade por parte do indivíduo. Em outras palavras, a ênfase da cristandade no numérico favorece e estimula o processo de nivelamento. O nivelamento atuaria, por sua vez, como uma espécie de exame rigoroso, testando os indivíduos e avaliando o seu grau de resistência ao aliciamento mundano do numérico. Quanto mais duro o exame, maior a recompensa. Os que passarem por esta prova obterão como prêmio a sua própria singularidade, o seu próprio eu – isto é, a sua própria salvação. Segundo Kierkegaard, somente o estágio religioso, ao promover uma relação de infinita responsabilidade do homem solitário com o Modelo, dá as condições para que o indivíduo passe pela prova mais difícil e mais ardilosa: a prova do nivelamento. “Ele [o nivelamento] pode ser detido apenas se o indivíduo, numa segregação individual, ganhar a intrepidez do religioso”.²⁵

²³ EC, p.222.

²⁴ EC, pp.186-187.

²⁵ TA, p.86.

O nivelamento é sem dúvida a forma de vida mais baixa a que um indivíduo pode se submeter. Tão baixa, tão espúria, que não resta alternativa ao indivíduo senão tentar efetuar esta secreção na qual o que se secreta, o que se põe à parte e o que se separa da mundanidade e do numérico, é a sua própria subjetividade. Se conseguir realizar esta operação, se conseguir superar esse exame que o nivelamento impõe indiscriminadamente a todos os indivíduos, então passará de um extremo a outro e conquistará finalmente a forma de vida mais elevada de todas: a religiosa, em que a sua subjetividade estará resguardada das abstrações numéricas e, portanto, apta para se apropriar responsavelmente do Modelo.

A abstração do nivelamento, essa combustão espontânea da raça humana, produzida pela fricção que ocorre quando a separação da interioridade do indivíduo na vida religiosa é omitida, continuará conosco – como se diz de um vento alísio que consome tudo. No entanto, dessa maneira, cada indivíduo, separadamente, pode em troca ser religiosamente educado, pode, no sentido mais elevado, ser ajudado a adquirir a essencialidade do religioso por meio do *examen rigorosum* do nivelamento.²⁶

O próprio do cristão é a prova e prova significa: negação de si mesmo, abnegação. Portanto afirmar que a temporalidade é tempo de prova, de provação, é o mesmo que afirmar que ela é a ocasião para que o indivíduo se negue a si mesmo nas suas determinações temporais e contingentes e se volte, assim, para a eternidade – ou, em outras palavras, que subordine tais determinações à eternidade, ao ideal cristão. O índice decisivo da prova é o sofrimento provocado pela renúncia de si. “Essa é a prova: fazer-se e manter-se sendo cristão, um sofrimento com o qual não pode se comparar em dor e tormento nenhum outro sofrimento humano”.²⁷ Note-se, todavia, que tal abnegação não se identifica necessariamente com um completo esquecimento de si, mas mais precisamente com o não relacionar-se de maneira absoluta com os fins relativos (temporais, finitos, mundanos). A abnegação é levada a cabo quando o indivíduo se relaciona absolutamente com o Modelo, isto é, quando atualiza na sua existência a idealidade do seu Modelo. Anti-Climacus, o heterônimo autor de *Prática no cristianismo*, ao tratar da questão da prova e da abnegação, remete o leitor ao próprio Kierkegaard, efetuando dessa maneira um interessante jogo de espelhos:

²⁶ TA, p.87.

²⁷ EC, p.198.

A prova é concretamente a negação de si mesmo, o negar-se a si mesmo; ser cristão é a prova e ser cristão é negar-se a si mesmo. [...] O *Magister* Kierkegaard mostrou (na conclusão da primeira parte de *As obras do amor*) o que há de se entender por negação cristã de si mesmo, que esta somente se dá quando se corre um duplo perigo, sendo o segundo – que se sofra porque se nega a si mesmo – a determinação decisiva.²⁸

Na cristandade a existência da prova é ocultada, o que acaba dificultando, se não impossibilitando, o próprio devir cristão, uma vez que o autêntico cristianismo é marcado justamente pela sua assimetria e oposição ao mundo. Para os homens e mulheres que vivem na cristandade a temporalidade não é encarada como uma prova, mas, ao contrário, como o *medium* no qual e graças ao qual o cristianismo surge, se desenvolve e, por fim, alcança o êxito prometido e esperado. Mas Kierkegaard adverte que Cristo, o Modelo, atrai desde as alturas aqueles que vivem no mundo – e o mundo, a temporalidade, é por definição (pelo menos de um ponto de vista cristão) lugar de provação, de sofrimento, humilhação e perseguição. De modo que atrair desde e para as alturas não significa arrancar o indivíduo do mundo, mas, ao invés, recompensá-lo por ter sido aprovado neste exame rigoroso que é a temporalidade. O exame, então, avalia ou põe à prova uma única coisa: se o indivíduo está verdadeiramente disposto a se tornar um contemporâneo e seguidor do seu Modelo, se realmente deseja levar a vida com seriedade. “A seriedade da vida consiste – diz Kierkegaard – em querer ser e expressar a perfeição (a idealidade) na cotidianidade da realidade”.²⁹

A seriedade se mostra na situação de contemporaneidade e, portanto, na possibilidade do escândalo – isto é, crer ou não que aquele Modelo à sua frente é, em sua humilhação, quem ele diz ser. Estar em situação de contemporaneidade significa padecer, por uma livre escolha, a mesma paixão do Modelo, em lugar de pôr-se de lado como um mero espectador que se limita a observar os fatos e a tecer considerações. Enquanto na cristandade a seriedade é considerada do ponto de vista do cálculo, das vantagens temporais, e nunca do desenvolvimento da subjetividade – o homem sério é aquele que sabe calcular as suas ações com vistas a diminuir os riscos –, no cristianismo ela expressa aquela ação que arrisca tudo a fim de se assemelhar ao Modelo, e somente neste último sentido se pode falar de seriedade *sensu eminentiori*. O indivíduo sério é aquele que escolhe encarar a vida

²⁸ EC, p.221.

²⁹ EC, p.193.

como um exame por meio do qual se verifica se ele está próximo do Modelo, do ideal, ou se, pelo contrário, se deixa nivelar pelo mundo.

Kierkegaard enfatiza a importância da decisão individual no que concerne ao tornar-se cristão. Independentemente do que todos os outros façam, escolham ou opinem, estejam todos a favor ou mesmo contra, nada disso deve ser determinante para a eleição do cristianismo como um modo de vida. A decisão do indivíduo deve ser o resultado de uma profunda reflexão interior em que ele se encontra a sós consigo mesmo e com Deus. A multidão, o numérico, a opinião pública devem permanecer fora deste processo, sob o risco de invalidar a decisão. A seriedade com que um indivíduo se põe à tarefa de se tornar cristão corresponde ao grau da sua interioridade – e o cristianismo exige nada mais nada menos do que uma seriedade absoluta, uma interioridade infinita. Interiorizar o cristianismo, apropriar-se dele, significa se relacionar de tal forma com o ideal cristão que este se torne responsável por uma transformação existencial no indivíduo, que se torne efetivamente uma práxis e objeto de uma paixão – da *sua* paixão.

A primeira condição para se tornar cristão é a de se tornar absolutamente interiorizado. Infinitamente interiorizado, desta maneira aquele que se interioriza não tem absolutamente nada a ver com outro homem – esta é a seriedade. [...] Interiorizado deste modo, aquele que aprende compreende, ou aprende a compreender, em quê consiste esta tarefa: a de se tornar cristão e sê-lo.³⁰

Assim como os indivíduos podem sucumbir em massa ao nivelamento, assim também o nivelamento pode concorrer dialeticamente para que os indivíduos, cada qual por si só, se voltem novamente à sua interioridade e ao religioso – e, assim, se salvem da sua decadência moral e ontológica. Kierkegaard acreditava que não havia salvação fora do rigor.³¹ Especificamente em *Uma resenha literária*,³² mas também em *Prática no cristianismo*,³³ ele dedicou algumas linhas para considerar a natureza deste exame rigoroso ao qual o indivíduo deve se submeter a fim de se tornar cristão. Como vimos, este exame rigoroso é aplicado, por assim dizer, pelo mundo mediante a sua oposição ao cristianismo, a sua incomensurabilidade com relação ao eterno, o seu projeto de nivelamento, o seu excesso de reflexão, o seu desejo de superação da fé, a sua

³⁰ EC, p.223.

³¹ Cf. EC, p.226.

³² Cf. TA, p.86 et seq.

³³ Cf. EC, p.226 et seq.

apatia moral. O mundo trabalha incansavelmente, dia e noite, no seu projeto de nivelamento e quem se recusa a se enquadrar nele é menosprezado e perseguido por este mesmo mundo. Por outro lado, não sucumbir diante do nivelamento, ter superado esse exame rigoroso, é justamente a vitória do indivíduo, a sua recompensa divina. O rigor do cristianismo convida, impele e encoraja o indivíduo ao martírio, a negar-se a si mesmo a fim de servir única e exclusivamente à verdade. Escreve Kierkegaard: “Mas da mesma forma que para nós não há mais do que uma salvação: o cristianismo, para o cristianismo somente é possível uma salvação: o rigor”.³⁴

8.2. Cristo, o Modelo

A vida de Cristo é a verdade e, portanto, *o modelo* a ser seguido.³⁵ Dito de outra maneira, só há um modelo plenamente verdadeiro no cristianismo: Cristo. “Tão logo haja um protótipo, – diz Kierkegaard – há a obrigação da imitação. O que significa imitação? Significa esforçar-se para conformar a minha vida ao protótipo”.³⁶ O ideal cristão reflete a própria vida do Modelo, e não um conjunto de preceitos teóricos, de tal modo que separar artificialmente o ideal da prática é anular o próprio cristianismo enquanto tal. A vida do Modelo testemunha a verdade: e o que foi a sua vida? Sofrimento, humilhação, perseguição, traição, abandono, sacrifício. Eis o escândalo³⁷ e o paradoxo inaudito: que Deus tenha se tornado este pobre infeliz preso a um madeiro ou que este pobre infeliz seja Deus.³⁸

³⁴ EC, p.226.

³⁵ Kierkegaard diz expressamente que “[...] o ser da verdade é a duplicação em ti, em mim, nele, de maneira que a tua vida, a minha e a dele, no esforço de aproximarmo-nos a ela, expresse a verdade; que a tua vida, a minha e a dele, no esforço de aproximarmo-nos a ela, seja o ser da verdade, como a verdade era em Cristo: uma *vida*, pois Ele era a verdade” (EC, p.206).

³⁶ Pap. X3 A 276.

³⁷ Só quando não se leva em conta ou suficientemente a sério a possibilidade do escândalo, em outras palavras, só quando se esquece da situação de contemporaneidade e se transforma Cristo numa mera doutrina é que se torna possível pensar em comunicar diretamente (objetivamente) o cristianismo. Mas sem a possibilidade do escândalo, sem a incognoscibilidade que o signo de contradição supõe, Cristo se torna um ídolo, algo que pode ser conhecido diretamente. Portanto o que se encontra como modelo da cristandade não é Cristo, mas um ídolo, de tal modo que o cristianismo já não existe mais ou, o que dá no mesmo, o cristianismo é na verdade um paganismo (cf. EC, p.153).

³⁸ Contra as objeções céticas em relação àquele evento que é loucura para os gregos e escândalo para os judeus, Cristo não teria muito mais a *dizer* do que isso: “se alguém que está junto a mim e fala comigo não está certo de que eu existo, que eu lhe assegure isso não lhe servirá de nada, pois essa garantia será algo infinitamente inferior à minha própria existência” (EC, p.205). À parte disso, e permito-me aqui uma pequena digressão, diferentemente do Motor Imóvel

A encarnação de Deus ressalta, paradoxalmente, a diferença absoluta entre Deus e os homens. Contudo, por meio da relação com o Modelo, o homem fica mais perto de se realizar enquanto espírito, superando a imediatez da existência. Essa emancipação do indivíduo no que toca aos objetivos temporais e relativos suscita uma segunda imediatez em que o eu é aniquilado, isto é, não mais se identifica particularmente com nenhum fim mundano, mas se volta à eternidade e se relaciona com o mundo a partir dela.³⁹ No entanto o amor-próprio desmedido – o qual podemos chamar de orgulho e que, em última instância, é a fonte de todo pecado – faz com que o homem se recuse a se esvaziar de si mesmo e a se subordinar ao Modelo. O orgulhoso recusa a ajuda e o bem que não podem vir dele mesmo, mas que só o outro pode lhe oferecer.⁴⁰

Deus é o modelo absoluto. Os homens querem, todavia, adaptá-lo conforme os seus próprios interesses, fazendo com que o cristianismo se torne mero paganismo. Relacionar-se com o Modelo como se ele fosse nada além do que um redentor misericordioso que nada espera ou exige em troca é esquivar-se da responsabilidade de ter de imitá-lo. Porém o Modelo busca imitadores, quer atrair seguidores – e não admiradores – para si; em uma palavra, deseja que a alegria da redenção seja convertida em imitação. Aliás, mais do que simplesmente convocar imitadores e exigir de maneira autoritária que o sigam, o Modelo primeiramente ajuda o indivíduo a se encontrar a si mesmo – e só então ele poderá livre e responsavelmente escolher se este modelo merece ou não ser seguido ou se ele está ou não disposto a segui-lo. “Mas um eu é uma duplicidade, é liberdade; por isso nesse sentido atrair para si significa enfrentar uma escolha”,⁴¹ esclarece Kierkegaard. Essa é sem dúvida uma escolha dolorosa. Mas o sofrimento propriamente cristão é aquele que se relaciona com o cumprimento da verdade, da justiça e sobretudo do amor. É o sofrimento que deriva da decisão pessoal de agir conforme o Modelo, Cristo.

aristotélico que, sendo a perfeição e o sumo bem, torna-se o objeto amado e atrai na sua direção o menos perfeito, sem que, no entanto, ele mesmo se mova, no cristianismo, ao contrário, Deus – justamente por ser a perfeição e o sumo bem – que é atraído em direção ao amado, ao menos perfeito, a fim de elevá-lo até si. Enquanto o deus aristotélico é ensimesmado e só pensa a si mesmo, porque não é capaz de pensar nada que não seja perfeito, o deus cristão ocupa os seus pensamentos com a imperfeição, na medida em que, sendo ele perfeito, não suporta conceber que haja seres privados daquilo que nele é superabundante.

³⁹ Cf. FLORIN, 2002, p.186.

⁴⁰ Cf. FLORIN, 2002, pp.182-183.

⁴¹ EC, p.167.

Portanto, Cristo é a verdade no sentido de que a única explicação verdadeira sobre o que a verdade seja, consiste em ser a verdade. [...] Isto significa que a verdade no sentido de que Cristo é a verdade, não consiste numa soma de proposições, nem numa determinação conceitual e coisas similares, mas numa vida.⁴²

Cristo expressava a verdade com a sua própria vida e, ao fazê-lo, se aproximava de toda espécie de necessitados. Só aqueles que não têm mais nada a perder, aqueles que se encontram numa situação-limite, têm a coragem de buscar consolo naquele que é igualmente desprezado. Procurar a ajuda de Cristo implicava andar e ser visto junto a um blasfemador, um louco, um pobre coitado, um endemoninhado que se dizia Deus; era, portanto, o mesmo que ser duplamente desprezado. Então, para se recorrer a semelhante pessoa, era realmente necessário sentir que ninguém mais poderia ajudá-lo, sentir-se completamente aviltado e ignorado por todos os outros homens. O Modelo é, ao mesmo tempo, o modelo da humilhação e da majestade. Sendo o modelo da humilhação, está infinitamente perto dos homens, auxiliando-os pelo seu exemplo a seguir adiante. Sendo o modelo da majestade, está em certo sentido infinitamente longe dos homens, distância esta que entretanto não o faz virar as costas nem o torna inacessível, mas a partir da qual ele acena a todos para o cumprimento das suas promessas e para uma existência mais elevada. Escreve Kierkegaard:

Porque Aquele que verdadeiramente há de ser “o modelo” e busca somente imitadores, tem que estar em certo sentido *detrás* dos homens, empurrando-os para frente, enquanto em outro sentido está *à frente* fazendo-lhes gestos. Esta é a relação da majestade e da pequenez no “modelo”.⁴³

A relação com o Modelo é estabelecida tanto por meio da humanidade de Cristo (que supõe o esvaziamento da sua divindade, a sua dejeção ontológica) quanto por meio da sua natureza excepcional (o fato de que a sua majestade consiste na perfeita coincidência entre o seu ser e a sua essência).⁴⁴ Se Deus não

⁴² EC, p.205.

⁴³ EC, p.234. *Kénosis* (o esvaziamento de Deus e, conseqüentemente, dos seus atributos divinos para assumir a forma humana) e *parousia* (a segunda vinda, desta vez gloriosa, de Cristo) se completam. O cristão deve amar a Cristo tanto na glória quanto na sua humilhação, não devendo portanto privilegiar um em detrimento do outro: “A escolha não é: ou a pequenez ou a majestade, não, a escolha é Cristo” (EC, pp.167-168).

⁴⁴ Cf. EC, p.233. Como Gabriel Ferreira aponta (cf. FERREIRA, 2011, p.97), o ser humano é, para Kierkegaard, um ente intermediário entre o pensamento e o ser, e por isso as suas características principais são a incompletude e a própria intermediaridade. Só em Cristo há a união

tivesse se humilhado, isto é, se não tivesse se tornado homem, então caberia com respeito a ele, sem problema nenhum, uma relação exclusivamente de adoração – pois, afinal, ninguém seria digno ou teria condições de se assemelhar a Deus. Contudo, a partir do momento em que ele se faz como um de nós, colocando-se voluntariamente na mesma condição que a nossa, então a admiração deve dar lugar à imitação – e imitar um deus humilhado é justamente imitá-lo na sua humilhação. Porém, como a própria estrutura do cristianismo se assenta sobre uma tensão dialética (a tensão do Deus-homem, do eu que é espírito e sensível, da verdade que colide com mundo etc.⁴⁵), a imitação estaria presente de qualquer forma, quer olhássemos na direção da humilhação quer na direção da majestade.

A dialética do cristianismo é tal que a glória da eternidade se manifesta no tempo como humilhação e desprezo. Desde um ponto de vista cristão, vencer o mundo não pode ser entendido de outra maneira a não ser o de livremente se submeter à sua oposição e aviltamento. “A exaltação, pois, cristãmente entendida é neste mundo a humilhação”,⁴⁶ explica Kierkegaard. Ora, se a vida do cristão é o reflexo do seu Modelo, então deve também ser o reflexo da sua exaltação, isto é, daquilo que ele tem de elevado. O problema é que essa elevação é refletida num mundo mesquinho que não é capaz de comportar nem de suportar este reflexo, o que faz com que este mesmo mundo tente invejosamente distorcê-lo de todas as formas possíveis, falseá-lo e, se possível, eliminá-lo. A elevação, no mundo, se reflete como humilhação – de tal modo que ser humilhado em nome do ideal cristão é já participar da elevação, ser elevado. Eis a dialética cristã.

Mas o modelo, Aquele que estava eternamente seguro por si mesmo de que era amor, a quem nenhum mundo, nem tampouco todo o mundo poderia privar dessa

perfeita entre ser e pensamento; só Cristo pode, portanto, testemunhar cabalmente a verdade com a própria vida, ninguém mais. Disto podemos depreender algumas consequências. Consequência epistemológica: a apreensão da verdade é sempre limitada e, portanto, incompleta. Consequências religiosas: descoberta a) do pecado (saber-se afastado da idealidade e, por isso mesmo, incompleto), b) da fé como única via de acesso ao Ser – devido à consequência epistemológica –, e c) da graça como único meio capaz de nos redimir, isto é, reconciliar o que somos com a exigência da idealidade ou, em todo caso, fazer dessa separação algo suportável. Consequência ética: só Cristo tem o direito de morrer pela verdade (conforme o heterônimo H.H. conclui no seu ensaio *Um homem tem o direito de se deixar condenar à morte pela verdade?*), já que só nele a verdade se exprime integralmente na existência particular, embora tenhamos todos de nos esforçar para chegar o mais próximo possível, humanamente possível, daquela unidade ideal. Consequência ético-religiosa: só Cristo pode ser o modelo da comunidade.

⁴⁵ Cf. EC, p.168.

⁴⁶ EC, p.252.

segurança, Aquele expressou com toda precisão que o amor será odiado e a verdade perseguida.⁴⁷

Ao não possuir nenhuma vantagem temporal que o destacasse e o fizesse admirado, Cristo se tornou o modelo perfeito, porque igualmente acessível a todos: ninguém poderia queixar-se e usar como pretexto para não segui-lo a desculpa de ele pertencer a uma classe social nobre ou de ser um gênio a quem só se compreende depois de anos de árduos estudos, pois evidentemente não era este o caso. Pelo contrário, Kierkegaard comenta que “[...] a vida de Cristo na terra é o paradigma; em comparação com ela tenho eu, e todo cristão, que me esforçar para conformar a minha vida [...]”.⁴⁸ Um modelo imperfeito é, ao invés, aquele que não é totalmente paradigmático, isto é, que não serve para todos, mas somente para um número limitado de pessoas. Cristo é o modelo perfeito pois, na sua humilhação, cobriu todo o gênero humano.⁴⁹ Mas tal modelo é capaz de redimir o indivíduo unicamente pelo seu exemplo. Cristo não é um tipo de curandeiro cujo propósito é realizar intercessões mágicas, mas acima de tudo um mestre – que dá a verdade e que avalia se aquele que a recebeu está de acordo com ela. A vida de Cristo é, desse modo, o modelo a partir do qual o cristão será julgado.⁵⁰ É necessário, portanto, que as pessoas não fiquem esperando por qualquer remissão sobrenatural ou epifânica, mas que elas mesmas se decidam a imitar o Modelo.

Se, por um lado, a perfeição do Modelo supõe o esvaziamento da sua divindade e, conseqüentemente, a sua humilhação, por outro lado implica a consideração desta mesma divindade, uma vez que o humilhado continua sendo, paradoxalmente, Deus – e só em face da sua divindade podemos entender e ter a dimensão exata da sua humilhação. Assim, desde a perspectiva da eternidade, é possível dizer que subsiste uma diferença qualitativa radical entre o Modelo e o resto da humanidade, o que, não obstante, não anula a exigência da imitação. A rigor, só os apóstolos, mártires e testemunhas da verdade podem ser chamados de imitadores no seu sentido mais forte; aqueles que não conseguem praticar a imitação e que admitem estar ainda muito longe do Modelo são meras

⁴⁷ EC, p.200.

⁴⁸ EC, p.122.

⁴⁹ Em *O amor cobre uma multidão de pecados*, que é um dos *Dois discursos para a comunhão às sextas-feiras* (1851), Kierkegaard diz que “... ele [Deus] foi o único que em amor cobriu uma multidão de pecados, não apenas os de uns poucos indivíduos, mas os do mundo inteiro” (DCS, p.232).

⁵⁰ Cf. EC, p.185.

“aproximações de cristãos” – mas reconhecê-lo já é grande coisa e muito melhor do que a hipocrisia de se dizer cristão sem, de fato, sê-lo.

O imitador se torna um indivíduo extraordinário em virtude da sua relação imediata com Deus – da qual se segue, devido à imitação, o sofrimento e as privações que ele enfrenta no mundo.⁵¹ No sentido ético-religioso, o extraordinário (*det Overordentlige*) não é aquilo que, desde uma perspectiva estética, é original, único e, portanto, impossível de ser copiado – ou cujas cópias carecem de valor e são descartáveis. Pelo contrário, no sentido ético-religioso o extraordinário é a norma que todos devem seguir e o paradigma com o qual todos devem se alinhar. Para Kierkegaard, todo indivíduo, sem exceção, deveria se esforçar para se tornar um imitador. “Mas ele [Cristo] é – diz Kierkegaard – também o protótipo dirigido ao universalmente humano, do qual todo mundo é capaz”.⁵² Apóstolos, mártires e testemunhas da verdade são espécies de modelos derivados ou de segunda mão precisamente em razão da sua semelhança com o Modelo e, portanto, do seu caráter extraordinário.⁵³

Mas da mesma forma que existe uma diferença qualitativa infinita entre o Modelo e o resto da humanidade, também existe uma diferença qualitativa entre o resto da humanidade e os apóstolos – diferença esta que, porém, não é infinita em seu grau, visto que “[n]enhum homem, fora de Cristo, é a verdade; no caso de outro homem qualquer – lembra-nos Kierkegaard – a verdade é algo infinitamente mais alto do que o seu ser [...]”.⁵⁴ Contudo essa diferença qualitativa que afasta os homens comuns do Modelo e que faz com que até mesmo o apóstolo mais próximo ainda esteja, em certo sentido (no sentido da idealidade), infinitamente distante da perfeição do Modelo, pode e deve ser mitigada pela graça. Se, para o nosso filósofo, a graça é justamente aquilo que ajuda o homem a suportar tamanha diferença sem que venha a se desanimar com a tarefa da imitação, para a

⁵¹ Contudo nem toda privação se relaciona diretamente com a imitação. Tal é o caso do asceta profissional da Idade Média. Para Kierkegaard, o asceta era exaltado por sua condição e chegava mesmo a julgar possuir algum mérito, afastando-se dessa forma de qualquer verossimilhança com a imitação e do desprezo secular que ela acarreta. Os ascetas fizeram do sofrimento um fim em si mesmo, e não a expressão da imitação de Cristo. O seu sofrimento não testemunhava qualquer verdade, mas antes a secularização de uma exigência espiritual. Por conseguinte, o sofrimento e as privações do asceta profissional são espiritualmente inócuos, uma vez que não se originam da imitação nem, portanto, de uma relação direta com Deus.

⁵² Pap. XI2 A 358.

⁵³ Não obstante, Kierkegaard adverte que torná-los intercessores entre Deus e os homens é já uma forma de escapar da demanda da imitação e sinal mesmo do declínio da cristandade (cf. Pap. X3 A 750 n.d., 1851).

⁵⁴ EC, p.204.

cristandade ela é aquilo que indulgentemente exime as pessoas da tarefa de terem de se assemelhar a um modelo tão elevado. Desnecessário dizer que a cristandade distorce o conceito da graça, assim como, de resto, distorce o próprio Modelo.

É humanamente impossível chegar à perfeição do Modelo e por isso o imitador, mais do que qualquer outro, necessita da graça como contraponto à exigência da imitação. Não obstante, todo homem é, no final das contas, dependente da graça, uma vez que a exigência da imitação recai sobre todos. Não seria justo, portanto, pensar que a graça pudesse ser exclusividade dos que tentam (e não conseguem ou conseguem apenas parcialmente) cumprir as exigências do cristianismo, pois ela também se faz presente na existência daqueles que desistem de seguir o ideal cristão ou, nos casos extremos, até mesmo daqueles que deliberadamente negam a sua validade – o que não é o mesmo que afirmar que estes últimos fazem bom uso da graça. Porém, tão logo um indivíduo se esforce para ser um verdadeiro imitador, mais ele manifestará em si e por meio das suas ações a graça da qual ele é dependente, porque, ao contrário daquele que se esquivava, ele possui uma consciência profunda do quão difícil é imitar o Modelo e, por conseguinte, do quanto ele necessita de um auxílio. Imitar o Modelo é a condição para se tornar um cristão e não para se obter um acesso privilegiado e muito menos o monopólio da graça.⁵⁵

8.3. O papel da graça e da gratidão

Parece que com o passar dos anos, entre 1853 e 1855, Kierkegaard se torna mais atento e sensibilizado ao papel da graça e embora ainda enfatize a renúncia e o sofrimento como indicadores de um verdadeiro imitador, desloca-os do centro e põe a graça em primeiro lugar. Segundo o nosso filósofo, enquanto os cristãos primitivos pensavam que odiar a si mesmos era sinônimo de se flagelar e se entregar ao martírio, Lutero teria enfatizado que odiar a si mesmo é fundamentalmente saber-se dependente da graça, o que faz com que um indivíduo vá de encontro à sua própria razão – a graça está acima de todo cálculo humano – e a tudo o que ele possa considerar como sendo o seu próprio merecimento.⁵⁶

⁵⁵ Cf. Pap. XI1 A 325 n.d., 1854; X4 A 593.

⁵⁶ Cf. Pap. X5 A 96 n.d., 1853.

Para Kierkegaard, o homem só pode ser salvo pela graça, nunca por seus próprios méritos, os quais serão sempre insuficientes. A graça é essencialmente isto: a gratuidade do amor e da salvação que é dispensada a cada indivíduo em particular. Entretanto o indivíduo não deve se acomodar à custa de tal gratuidade, como se ela fosse um salvo-conduto que o liberasse de toda e qualquer responsabilidade, mas deve, pelo contrário, esforçar-se para manifestar a sua gratidão da maneira mais apropriada, qual seja, sacrificando-se pelo seu próximo, tal como Cristo fez por ele. O esforço da imitação nasce de um profundo sentimento de gratidão com relação ao seu salvador – que então passa a ser o seu modelo. Antes de tudo, Cristo é o salvador em relação ao passado: o indivíduo necessitado *foi* salvo, isto é, encontrou a ajuda que procurava. Mas daí em diante Cristo deve se tornar não apenas o salvador, mas também o modelo. Na primeira situação enfatiza-se a graça; na segunda, a imitação. A graça se dirige àquelas ações que já foram consumadas e que, portanto, não podem mais ser modificadas (mas em relação às quais o indivíduo ainda pode se arrepender), ao passo que a imitação se volta para aquilo que um indivíduo deve se tornar.⁵⁷ Contudo a graça não se restringe aos fatos passados, e se se dirige a eles não é por outro motivo senão o de apontar e convidar em direção a uma nova vida.

Segundo Kierkegaard, podemos nos relacionar com a graça de duas maneiras: colocando-a em primeiro lugar ou em segundo lugar. Pôr a graça em primeiro lugar significa que o indivíduo ainda não possui uma relação efetiva com o Modelo e parte do pressuposto ou da constatação de que não é capaz de, por suas próprias forças, abraçar o cristianismo, se assemelhar a Cristo, ser cristão – e assim conta com a graça para consolá-lo, ajudá-lo e, apesar da sua condição, ou melhor, por causa mesmo da sua condição, salvá-lo. Como reconhece a sua indisposição de se assemelhar ao Modelo, este indivíduo ainda mantém uma relação autêntica com o cristianismo. A graça em primeiro lugar está fundamentalmente relacionada ao futuro e, portanto, à esperança que alivia a angústia de saber-se aquém do Modelo e que anima a não desistir por completo de se estabelecer um relacionamento mais próximo com ele.

Por outro lado, a graça em segundo lugar se relaciona mais propriamente com aquela consciência que já trava uma relação intensa com o Modelo e que

⁵⁷ Cf. Pap. X5 A 44.

realiza os seus maiores esforços para se assemelhar a ele. Apesar da nomenclatura, o sujeito que põe a graça em segundo lugar se reconhece profundamente dependente dela – uma vez que ela, e só ela, o anima e lhe dá forças para continuar no caminho da imitação malgrado todo o sofrimento. Este tipo de consciência e de relação com a graça é própria dos apóstolos, mártires e das testemunhas da verdade, pois “[...] quanto mais adiantada uma pessoa se encontra, mais ela descobrirá que necessita da expiação e da graça”.⁵⁸ Como a graça em segundo lugar é considerada posteriormente, isto é, após a imitação já ter sido posta em curso, ela acaba agindo de maneira retroativa, voltando-se ao passado e, portanto, ao arrependimento: seja o de ter, em algum momento, se achado autossuficiente seja o de não ter agido em perfeita conformidade com o Modelo.

A graça em primeiro lugar e a graça em segundo lugar se complementam e não passam de dois aspectos – conforme se olhe para trás ou para frente – de uma única e mesma coisa. Como Kierkegaard gostaria que a cristandade ao menos admitisse a sua distância em relação ao verdadeiro cristianismo, ele pessoalmente acaba se inclinando mais à graça em primeiro lugar. Por outro lado, o nosso filósofo também chama a atenção para o fato de que quando se descarta completamente e de antemão a imitação, a graça passa a ser apropriada indevidamente pelas pessoas, tornando-se mera indulgência, uma desculpa para se evitar o sofrimento e se aproveitar a vida o máximo possível. E é justamente com o intuito de evitar essa apropriação abusiva que Kierkegaard enfatiza dialeticamente a graça em segundo lugar durante o seu ataque à cristandade, acusando os seus contemporâneos de negligenciarem a importância e a urgência da imitação. A graça é um dom que deve ser posto em prática em benefício do próximo, e não um pretexto para que o homem se sinta livre para realizar os seus desejos egoístas. Quem usa a graça como pretexto não conhece nem manifesta a verdadeira gratidão com relação ao Modelo.

Segundo Kierkegaard, por mais que o sofrimento que deriva da colisão com o mundo e da relação com o Modelo seja, de fato, inevitável, a lógica não deve ser: sofro, logo serei salvo pelos meus próprios esforços, mas sim: entro em relação com Deus, logo sofro, sem que a minha salvação dependa do meu

⁵⁸ Pap. X4 A 491.

sofrimento, mas da sua graça.⁵⁹ A graça livra o homem da aflição de ter de achar que está exclusivamente em suas mãos a sua própria salvação – pois, se assim o fosse, ele já estaria condenado, dado a sua natureza pecaminosa. Só o discípulo (o imitador) sabe reconhecer o valor absoluto da graça. A sua vida expressa a dialética própria do cristianismo e que aqui podemos entender como a oposição entre esforço e gratuidade. Aquele que anuncia a graça, mas cuja vida não é pautada pelo Modelo, mantém uma relação puramente poética ou intelectual com ela, e não existencial, que é o domínio por excelência em que a graça se manifesta. Por outro lado, aquele que subestima a graça e que se fixa exclusivamente na imitação, nem entendeu o que é a verdadeira imitação nem muito menos conseguiu ter a exata dimensão da absurdidade da graça.

Conforme a crença cristã de Kierkegaard, um evento absurdo tomou lugar na história da humanidade: Deus se tornou homem! A este acontecimento, uma segunda absurdidade foi acrescentada: a exigência de se ter de assemelhar-se a Deus! Tanto aquele evento como esta exigência não se relacionam propriamente com o intelecto, o qual os repele, mas com a graça. É por um livre e gratuito ato de amor que Deus se fez homem; e juntamente com a exigência da imitação, foi dado ao homem a condição de cumpri-la: pela graça. Mas mesmo quando ele não é capaz de cumpri-la, a graça intervém mais uma vez, pois, em última instância, é ela (e não a imitação) a única responsável pela salvação. Esta afirmação é simples, mas poderia suscitar a seguinte dúvida: por que então se submeter aos sofrimentos da imitação? A resposta é ainda mais simples: porque pela imitação o homem manifesta a sua gratidão por aquele que o ajudou, que o acolheu, que o amou e que o salvou. Poderíamos, todavia, nos perguntar: mas então a imitação é, de algum modo, necessária? Ora, ela é fruto do amor e o amor constrange mais, infinitamente mais, do que qualquer exigência ou necessidade exterior:

Ó, meu amigo, todo grande homem entende muito bem que isso é, de fato, aquilo que mais te coage, entende as palavras do Apóstolo, “O amor de Cristo me constrange” – sim, ele constrange como nenhuma lei e nenhum castigo e nenhum poder pode constranger.⁶⁰

⁵⁹ Cf. Pap. X4 A 593 n.d., 1852.

⁶⁰ Pap. X5 A 50.

Uma vez que a graça precede a imitação, esta última não é uma condição necessária para a salvação. Só e tão-somente a graça é condição necessária e absoluta. “Há graça; – diz Kierkegaard – por meio da fé na expiação, você é perdoado. Tão infinitamente generosa é a graça”.⁶¹ O rigor da imitação é livremente escolhido e abraçado, do contrário não se poderia falar de imitação, mas de um simples macaquear.⁶² Aqueles poucos que foram escolhidos diretamente por Cristo ou que se candidataram a si mesmos – por gratidão e amor – a se sacrificarem pelo próximo estão naturalmente sujeitos às maiores cobranças no que toca ao seu desempenho com relação à imitação. Por outro lado, Kierkegaard também faz questão de enfatizar que a exigência do cristianismo é voltada a todas as pessoas, cada uma em particular, e que portanto ninguém deveria se sentir isento de prestar contas ao Modelo.

Todavia essa última ênfase se deve, a meu ver, ao fato de que o nosso filósofo queria restabelecer alguma ordem na cristandade, chamando a atenção para a importância da imitação no cristianismo e na vida do cristão, e também porque desejava que as pessoas tivessem ao menos a humildade e a decência de assumirem que não se dispuseram a comprometer-se com a imitação (e, por conseguinte, com o Modelo) ou que foram incapazes de empreender tal tarefa, haja vista a sua extrema dificuldade. De acordo com a doutrina neotestamentária – à qual Kierkegaard, como cristão, adere –, Cristo é o cumprimento da lei, cujo rigor mediava a relação entre Deus e os homens no tempo dos primeiros profetas. Mas sendo Cristo, ele próprio, o pleno cumprimento da lei, pela sua vida a humanidade teria passado do jugo da lei para a plenitude da graça. Portanto a imitação não é uma exigência da lei, mas expressão de gratidão. “A imitação ou discipulado não vem primeiro, – diz Kierkegaard – mas a ‘graça’; então a imitação se segue como um fruto da gratidão, tão bem quanto se é possível”.⁶³

A graça e a salvação são distribuídas independentemente dos esforços e méritos pessoais, portanto independentemente de o indivíduo praticar ou não a imitação, o que, em outras palavras, significa: independentemente de ele ser ou

⁶¹ Pap. X5 A 27.

⁶² Cristo exige ou convida à imitação? A meu ver, Kierkegaard, para fins retóricos, emprega o verbo exigir. Mas, na verdade, é a gratidão por ter sido ajudado que impele o indivíduo a imitá-lo e que o faz sentir eventualmente culpado em negligenciá-lo. “Mesmo se isso não fosse exigido, isso deve ser simplesmente o que o homem superior, por si só, deve desejar”, sublinha Kierkegaard (Pap. X4 A 639).

⁶³ Pap. X3 A 667.

não cristão. Contudo só aquele que se esforça para imitar o Modelo é capaz de dar um verdadeiro testemunho do que é ser cristão e, por meio deste testemunho, manifestar ainda mais intensamente o que vem a ser a graça. Kierkegaard escreve uma bela passagem sobre esta relação de gratidão que liga o homem ao seu Modelo e que o encoraja a segui-lo apesar de todos os contratempos:

Relaxe um pouco; existe e permanece válida a garantia eterna de que um homem é salvo apenas pela graça. / Relaxe um pouco, mas então comece de novo. Ah, não é verdade que seria para o homem a mais desprezível ingratidão poupar-se de todo esforço porque ele é salvo pela graça? Ou o que você pensaria de um homem que ficou frio e indiferente com a sua esposa porque ele sabia que era amado e se esforçasse apenas quando ele soubesse que não era amado e desejasse conquistar o amor dela?⁶⁴

Há de se acreditar no perdão e acreditar que aquele que está à sua frente pode perdoá-lo, a fim de se ser perdoado. Há de se lançar com paixão à possibilidade da salvação e àquele que pode salvá-lo, caso se queira ser salvo. Procuramos o perdão porque somos movidos por um sentimento de amor-próprio, porque queremos nos livrar de alguma culpa que nos atormenta, porque desejamos nos sentir bem outra vez; enfim, porque nos importamos com nós mesmos.⁶⁵ Contudo, uma vez perdoados, uma vez restituída a nossa autoestima, não devemos estacionar no nosso próprio egoísmo, mas sermos gratos àquele que nos ajudou. De modo que, se antes buscávamos o nosso próprio bem, agora, por gratidão, imitamos aquele que nos ajudou e passamos, nós também, a ajudar os outros, a ajudar aqueles que estão na mesma situação em que nos encontrávamos. A paixão egoísta é transformada em amor abnegado. Escreve Kierkegaard: “Ele [Cristo] aprovou a sua prova, desenvolveu o arquétipo, está agora na majestade: e acontece como em outros casos, quando alguém que superou a prova se dedica a ajudar aos demais para que a superem”.⁶⁶

Amar é querer ser como o amado, é abrir mão dos seus próprios interesses ou fazê-los convergir com os interesses do amado. O amor nasce da gratidão por ter sido salvo – e se é salvo de muitas maneiras, porque há muitos modos de se desesperar. É justamente esta gratidão que, procurando retribuir o bem que

⁶⁴ Pap. X4 A 593 n.d., 1852.

⁶⁵ Um exemplo paradigmático de como a relação com o Modelo é mediada pelo amor-próprio pode ser visto na história bíblica da pecadora, cujo caráter é tão fortemente emblemático que está presente em mais de um discurso religioso de Kierkegaard e que, por isso mesmo, merecerá a nossa atenção mais à frente.

⁶⁶ EC, p.187.

recebeu e admirando intensamente o seu benfeitor, encontra na imitação a forma mais adequada de se expressar. No caso específico do cristianismo, este benfeitor é o Modelo.⁶⁷ Já a ingratidão é, ao contrário, amar mais a si mesmo do que aquele que fez o maior dos sacrifícios por você. Aqui, parte-se do amor-próprio e continua-se nele, enquanto o propriamente edificante e elevado é partir do amor-próprio (a busca da própria salvação) e, em gratidão, permitir que ele se transforme em amor ao outro. Negar-se a si mesmo não é deixar de sentir amor-próprio; é, ao contrário, não direcioná-lo ao ganho de externalidades, de poder, dinheiro ou prestígio, mas sim à gratidão de ter sido ajudado, acolhido, amado – mesmo sem merecê-lo. A gratidão diz respeito, portanto, a uma forma de autopreservação.

A imitação ensina o homem a primeiramente tornar-se responsável pelas suas ações e, não obstante, a tornar-se igualmente dependente da graça. Só então, quando movido por uma extrema gratidão e amor em relação àquele que o ajudou e de quem, agora, se tornou seguidor, é que o indivíduo suporta com uma alegria amorosa todos os sofrimentos que a imitação supõe. “Então – explica Kierkegaard – surgem o consolo e a felicidade – e então não seria impossível para um homem ser de tal forma movido por todo esse amor e se sentir tão ditoso que se torna, para ele, a alegria do amor morrer para o mundo”.⁶⁸ Aquele que estava ao seu lado no tempo de luta é o que será lembrado no momento do triunfo – isso se chama gratidão. A gratidão especificamente cristã está relacionada à “loucura” de se deixar ajudar por um homem que, necessitado de tudo, diz ser Deus; está relacionada à loucura de confiar neste homem e de segui-lo, e contrair, com isso, todos os sofrimentos que tal relação implica. A imitação não seria possível se não estivesse firmemente apoiada no amor e na graça. Kierkegaard diz que

[...] cada um em particular, na tranquila interioridade diante de Deus, há de humilhar-se quando pergunta o que significa ser cristão no sentido mais rigoroso, quer dizer, reconhecendo sinceramente diante de Deus onde se está, mas entregando-se dignamente à graça, que se oferece a todos os imperfeitos, quer dizer, a cada um. E nada mais. [...] Na linguagem tremenda da lei tudo isso soa aos ouvidos de uma maneira tremenda, porque expressa como se fosse o homem quem com sua própria força tivesse de se manter unido a Cristo, em vez de estar sustentado por Cristo como expressa a linguagem do amor.⁶⁹

⁶⁷ Cf. Pap. X4 A 589.

⁶⁸ Pap. X4 A 352.

⁶⁹ EC, p.88.

Contudo este mesmo Kierkegaard alerta que essa linguagem amorosa da graça não deve ser confundida com um excesso de suavidade. O excesso de suavidade – uma suavidade mesquinha, preguiçosa e sagaz – é precisamente o que decretou o fim do cristianismo e a sua substituição pela cristandade. Porém o nosso filósofo admite que, apesar de tudo, ele também sentia necessidade de suavidade e que, por sua parte, ele nunca deixou de ser suave com aqueles que precisavam, que buscavam alguma forma de conforto. Pelo contrário: Kierkegaard encontrava alegria em ajudar o próximo. O que não se deve, entretanto, é confundir suavidade com alguma espécie de condescendência covarde ou apática, pois não era este tipo de suavidade que o nosso filósofo desejava para si ou para os seus contemporâneos. Além disso, Kierkegaard se defende da acusação de que ele, quase que sadicamente, esperava que todo e cada cristão fosse um mártir. Tudo o que ele pedia é que os cristãos reconhecessem que estão infinitamente longe do Modelo e que tivessem a humildade de confessar a si mesmos que não estavam dispostos a realizar o ideal cristão. Todo o resto gira em função disso. Anti-Climacus parece expressar muito bem os sentimentos do seu criador neste trecho:

Jamais encontrei a minha alegria em “atemorizar”; estou convencido de que posso falar suave e tranquilizadamente aos que sofrem, aos enfermos, aos entristecidos; eu sei muito bem que essa tem sido a minha alegria. Jamais afirmei que todo cristão é um mártir, ou que ninguém é um verdadeiro cristão se não for mártir, o que digo é que todo cristão que se tenha por tal – entre os quais eu me conto também – para poder ser cabalmente um verdadeiro cristão há de fazer a humilde concessão de que tem seguido um caminho muito mais fácil do que os cristãos verdadeiros no sentido mais rigoroso.⁷⁰

“É por pura graça que um homem é salvo”,⁷¹ escreveu Kierkegaard em um dos seus diários. Mais do que efetivamente se assemelhar a Cristo, o que realmente importa é a sincera disposição de se assemelhar a ele. A ênfase, portanto, é sempre subjetiva, não condicionada a fatores externos que poderiam determinar objetivamente essa disposição como bem ou mal sucedida e, portanto, aferir assim a sua validade. Se a ênfase recaísse na objetividade, então não se trataria mais de uma decisão livre, mas de uma decisão cuja validade estaria

⁷⁰ EC, p.225.

⁷¹ Pap. X3 A 409.

condicionada a critérios exteriores. O que, bem entendido, não nos exime da nossa responsabilidade de transformar a nossa gratidão em ação. Kierkegaard era extremamente severo com relação a si próprio e crítico com respeito aos seus contemporâneos: com relação a si porque se considerava, apesar de todos os seus esforços, aquém do ideal cristão; com respeito aos seus contemporâneos porque os acusava de reduzirem o ideal cristão para que este pudesse se ajustar aos seus próprios interesses. Contudo nem isso o impediu de achar que, se se tratasse de merecimento, era *ele* quem ficaria excluído da vida eterna e não os outros. Pelo menos é esse sentimento que ele expressa através do seu heterônimo Johannes Climacus:

Embora muito frequentemente vejamos no mundo uma individualidade religiosa presunçosa que, tão sobejamente segura na sua relação com Deus e alegremente certa da sua felicidade eterna, está orgulhosamente ocupada em duvidar da salvação dos outros e em lhes oferecer a sua ajuda, eu acredito que seria um discurso apropriado para uma pessoa verdadeiramente religiosa se ela dissesse: eu não duvido da salvação de ninguém; a única com a qual eu tenho lá as minhas dúvidas é com a minha própria; mesmo quando vejo uma pessoa se afundar, ainda assim ousa não me desesperar quanto à sua salvação, mas se sou eu a me afundar, então certamente seria forçado a suportar aquele pensamento terrível. Uma individualidade religiosa verdadeira é sempre tão clemente com os outros, tão criativa em achar desculpas; apenas com relação a si própria ela é fria e severa como um grande inquisidor. Com os outros, ela é tão amável quanto um velhinho geralmente é com os mais jovens; apenas com relação a si própria ela é velha e intransigente.⁷²

Essa intransigência com respeito à possibilidade da própria salvação, essa tendência de sacrificar-se a si mesmo e preservar o outro é a marca mais distintiva do amor ao próximo e, por extensão, de uma verdadeira comunidade. Contudo não está em nossas mãos salvar o outro para a eternidade. Isso não podemos fazer. No entanto o amor que nos liga ao Modelo e, conseqüentemente, ao próximo é tão forte que aceitamos – não, não se trata de resignação – que *desejamos* segui-lo aonde quer que ele for – inclusive no seu próprio aniquilamento. Tampouco podemos querer nem aceitar a nossa salvação se sabemos que o nosso amado, o nosso próximo, está excluído dela. E uma vez que, de acordo com Kierkegaard, todos são os nossos próximos, uma vez que todos e absolutamente todos devem ser objetos do nosso amor, então só restam duas possibilidades: ou cada um dos homens e mulheres santos, cada um daqueles que dedicaram as suas vidas a amar

⁷² CUP, p.389. Em nota de rodapé.

ao próximo, está condenado ou, contrariamente, para que nem o santo nem o pecador se perdessem, estão todos salvos. Não é à toa que Johannes Climacus afirma que “[...] o amor é superior quando une os iguais, mas se torna triunfante quando iguala no amor o que antes era diferente!”.⁷³ E se as palavras de Climacus não forem suficientes para expressar a dimensão deste amor, fiquemos então com a comparação que Kierkegaard realiza a respeito da sua grandeza e gratuidade:

Tome a relação amorosa humana. O amante não deveria se torturar, imaginando se a cada momento ele cumpre cada exigência possível do seu amado. Isso não é amor, mas fazer por merecer amor, querer merecê-lo, e esquecer-se que o amado não é um credor, mas um amante. Não, começa-se com a alegria de ser amado – e então vem o esforço de querer agradar, o qual é continuamente encorajado pelo fato de que mesmo se ele não agrada, ainda assim ele é amado.⁷⁴

O esforço de querer agradar brota da gratidão, que é essa força que leva ao processo de identificação com o objeto amado. No caso da comunidade, tornar-se como o objeto amado significa amar ao próximo, uma vez que o Modelo, sendo puro amor, ama a todos. Uma comunidade ideal seria aquela em que cada indivíduo amasse o seu próximo e em que, conseqüentemente, cada indivíduo fosse si mesmo. Falo em termos de consequência porque este movimento amoroso em direção ao próximo só é possível se, em primeiro lugar, o indivíduo se mover em direção a si mesmo, em direção à sua própria interioridade. É através deste processo que ele é capaz de encontrar o Modelo e, a partir deste, o próximo. O indivíduo não deve resignar-se em ser apenas um mero membro da multidão, de modo que a sua identidade dependa essencialmente do grupo ao qual pertence e que a sua relação com o próximo seja, ao mesmo tempo, superficial e marcada por aquele simulacro de igualdade que é o nivelamento político – porque, em última instância, tanto a multidão quanto a cristandade são associações políticas, isto é, voltadas aos interesses temporais e apoiadas na coletividade.

Se a consciência profunda de si e a igualdade perante o próximo não podem ser verdadeiramente atingidas por meio da política – já que, segundo Kierkegaard, a política pertence ao âmbito temporal e que o âmbito temporal, por sua vez, é regido pelo princípio da diferença –, e se a comunidade deve ser fundada e zelar pela igualdade dos indivíduos que a compõem, então a comunidade não é uma organização política e temporal, mas de outra ordem, a saber, espiritual. A

⁷³ MF, p.42.

⁷⁴ Pap. X3 A 667 n.d., 1850.

verdadeira comunidade ou comunhão entre os seres humanos não se restringe a quaisquer determinações políticas, sociais, culturais, econômicas; em suma, não se restringe a nada que for temporalmente estabelecido. Somente esta comunidade invisível é plenamente cosmopolita. Mas mesmo se tal comunidade pudesse ser efetivamente estabelecida sobre a Terra, ela ainda assim sofreria o repúdio e desprezo dos homens; seria desacreditada, criticada e atacada por todos os lados, uma vez que os homens, sendo naturalmente egoístas, preferem fazer parte de um grupo em que o seu próprio benefício esteja em primeiro lugar a pertencer a um em que tenham de se sacrificar pelo próximo. Escreve Kierkegaard:

Talvez soasse como uma terrível caçada sobre aquilo que o mundo chama de amor, porém talvez pudesse ao mesmo tempo operar como um saudável despertar, se alguém nesses tempos em que formam tantas sociedades, anunciasse o seu desejo de fundar uma tal associação de amor. Pois o mundo pode compreender, quando alguém quer fazer todos os sacrifícios, e aí se encontra um monte de gente que na maior comodidade deseja tirar vantagem de seus sacrifícios; esta espécie de participação que quer a participação integral nos lucros, contudo, não quer submeter-se nem mesmo à metade dos trabalhos, disso o mundo está repleto. E é evidente, a verdadeira participação também pode ser encontrada aqui na terra, mas onde quer que a encontres, tu a encontrarás odiada e perseguida no mundo.⁷⁵

A comunidade não é uma construção política, mas espiritual. Portanto todas as tentativas de expressá-la temporalmente estarão sempre aquém, por muito cheias de boa-vontade, compaixão, misericórdia ou amor que estejam, daquela igualdade essencial e absoluta a partir da qual os indivíduos estabelecem uma autêntica comunidade. Kierkegaard critica a pretensão de substituírem a igualdade essencial pela igualdade sócio-política ou de acharem que a igualdade essencial é atingida por meio da igualdade sócio-política. O fundamento daquela igualdade essencial na qual a comunidade está baseada é o ideal cristão do amor. Tal amor não exige reciprocidade: basta que o amoroso pressuponha amor na outra pessoa. Como este amor não é um amor preferencial, todos devem ser igualmente amados, porque todos se enquadram na categoria do próximo. Deste modo, talvez pudessemos afirmar que bastaria que houvesse um único indivíduo amoroso para que esta comunidade espiritual fosse estabelecida, uma vez que tal indivíduo poderia pressupor o amor em todas as pessoas – porque todas são o seu próximo –

⁷⁵ OA, p.148.

sem precisar esperar o amor em troca. Um pouco à maneira do célebre argumento kierkegaardiano da ilha deserta⁷⁶ ou, ainda, um pouco à maneira da seguinte tese:

Essa é a tese – contanto que um único cristão verdadeiro, no sentido mais rigoroso, exista, o cristianismo existe; e, por outro lado, se houvesse 7 bilhões, 5 milhões, 696.734 ou 35 cristãos do tipo até-certo-ponto – por esta razão, o cristianismo não existiria.⁷⁷

A comunidade é a expressão do ideal cristão, do próprio cristianismo. Então, o que vale para o cristianismo, vale igualmente para a comunidade. Assim, da mesma forma que é suficiente que haja um único imitador para que o cristianismo seja atualizado, também é suficiente que haja um único homem disposto a se sacrificar pelo próximo para que a comunidade se torne uma realidade. Mas atenção: suficiente, não desejável nem muito menos ideal. Pois, claramente, o desejável ou o ideal seria que cada um sentisse a mesma disposição de, por amor e gratidão, se sacrificar pelo bem do seu próximo, de modo a fortalecer os laços de solidariedade entre os indivíduos e o senso de responsabilidade de cada um deles. Todavia esse comprometimento mútuo não deve ser forçado nem pode ser uma condição de possibilidade para o advento da comunidade. E isto por dois motivos muito simples: em primeiro lugar, porque o amor cristão é completamente abnegado, isto é, não reivindica nada em troca; em segundo lugar, porque se a comunidade dependesse do número de pessoas que a compõem e da sua homogeneidade, então estaria condicionada ao numérico e, por definição, não se trataria mais de uma comunidade, a qual se apoia no indivíduo – e independentemente de quem quer que ele seja, ele está eternamente convidado a fazer parte da comunidade. Assim como a pecadora, um dia, o foi.

*

* *

⁷⁶ “Se um homem vivesse numa ilha deserta e conformasse seu sentido ao mandamento [de amar ao próximo], então poder-se-ia dizer dele que ama ao próximo, por renunciar ao seu egoísmo. É claro que ‘o próximo’ é em si uma multiplicidade, pois ‘o próximo’ significa ‘todos os homens’, e contudo, em um outro sentido, basta um único homem para que tu possas praticar a lei. Pois é uma impossibilidade, no sentido egoístico, conscientemente, ser dois para ser idêntico consigo mesmo; para isso o amor de si tem de estar sozinho. Mas também não são necessários três, pois se há dois, quer dizer, se há um único outro ser humano que tu no sentido cristão amas ‘como a ti mesmo’, ou em quem tu amas ‘o próximo’, então tu amas a todos os homens” (OA, pp.36-37).

⁷⁷ Pap. X3 A 656 n.d., 1850

Em um dos seus discursos religiosos publicados em 1849, Kierkegaard nos lembra da história da pecadora.⁷⁸ A pecadora é a mulher que invadiu o banquete que aqueles distintos senhores, os fariseus, ofereciam ao Mestre Jesus. Mas o que faz com que uma reles pecadora tenha a ousadia de se embrenhar para dentro de uma festa para a qual ela jamais teria sido convidada e da qual ela certamente seria escorraçada? Que atrevimento é esse, que falta de vergonha na cara é essa de frequentar a mesma casa que os homens mais honrados da comunidade frequentam, de interromper a solenidade dos seus discursos empolados e, como se isso tudo já não bastasse, de importunar justamente o convidado de honra, jogando-se como uma desvairada aos pés do Messias e beijando-os com aqueles lábios imundos?! Mas, então, o que leva uma pessoa a se sujeitar à humilhação, a enfrentar os olhares reprovadores e os comentários maldosos, a vencer o próprio medo e a deixar de lado a própria vergonha? O que a faz tomar essa decisão tão radical, o que a faz agir de maneira tão apaixonada?

Ela, a pecadora, esquecida de si mesma, indiferente aos julgamentos alheios, unge os pés de Jesus com lágrimas e perfume e não se cansa de beijá-los. Daquele momento em diante não ouvimos mais falar dela, porém tudo nos leva a crer que aquela atitude foi o divisor de águas da sua vida, que aquela experiência com o Messias a fez dar um novo sentido à sua própria existência. Mas a pergunta que devemos nos fazer e que ainda não foi respondida é: por que ela vai atrás de Jesus, por que ela se expõe ao perigo e ao ridículo para se encontrar com ele? Que necessidade tão íntima foi essa que fez com que ela se lançasse aos seus pés e se debulhasse em lágrimas, buscando uma intimidade que aos olhos dos outros era forçada e mesmo escandalosa?

Sem que ela tivesse de dizer uma única palavra, Jesus a compreendeu e, dando a ela aquilo que ela viera buscar, explica ao seu ainda vacilante anfitrião: “Seus numerosos pecados lhe foram perdoados porque ela muito amou”.⁷⁹ Podemos então pressupor que a dor pelo pecado, o peso da culpa e a necessidade de encontrar perdão foram o que a moveu a ir ao encontro daquele que ela acreditava que pudesse, de alguma maneira, ser o seu salvador. Desesperada, ela foi em busca de ajuda, de quem pudesse ajudá-la a se curar da sua dor, a lançar fora todo o fardo que já não suportava mais carregar sozinha, a oferecer um

⁷⁸ Cf. Lucas 7: 36-50.

⁷⁹ Lucas 7:47.

perdão que ela não tinha coragem nem forças para dar a si própria. Ela, a pecadora, no alto da sua indignidade e infâmia, amou muito e, por isso, obteve o que tanto desejava; em verdade, a única coisa que desejava: a sua própria salvação. A pecadora ansiava pelo seu próprio bem – não o bem momentâneo que o pecado lhe trouxe, mas um bem mais real e duradouro. Por amor a si própria, num ato de amor para consigo, ela, a pecadora, vai ao encontro do seu salvador – aquele que a amou como nenhum outro homem a tinha amado. Comenta Kierkegaard:

Alguém diria que havia um elemento de amor-próprio no amor dessa mulher, que na sua necessidade essencialmente amou a si mesma – a quem falasse assim, eu replicaria: “Naturalmente. Deus nos seja gracioso, pois não há outro caminho. Deus proíbe que eu possa presumir amar meu Deus ou meu Salvador de outra forma; pois se não houvesse em meu amor nada de amor-próprio, eu apenas estaria imaginando que pudesse amá-lo sem ter necessidade dele... e dessa presunção Deus me preserva!”⁸⁰

Sem dúvida, se a pecadora se sentiu encantada, fascinada e, finalmente, atraída pelo amado é porque acreditou que havia alguma coisa nele que a preencheria, que encheria o seu coração de alegria novamente.⁸¹ Definitivamente não se trata de uma aproximação desinteressada; muito pelo contrário, todos os riscos que a pecadora corre, os corre com vistas a uma recompensa. E em recompensa, isto é, por gratidão ao bem que lhe foi feito e do qual ela não poderá se esquecer jamais (porque o amor e a gratidão marcam mais fundo uma pessoa do que todos os seus sofrimentos reunidos), ela decide então seguir os passos do seu amado, ouvi-lo com atenção redobrada e praticar os seus conselhos. Em uma palavra, decide imitá-lo.

Jesus passa, então, a ser o modelo da pecadora. Ela se esforça para em tudo se assemelhar a ele, não porque ele tivesse exigido isso dela, não porque ele tivesse lhe imposto isso como condição. Pelo contrário, ele a dispensa de quaisquer obrigações para com ele: “Tua fé te salvou; vai em paz”.⁸² Ela se

⁸⁰ SPP, p.188.

⁸¹ Para efeito de comparação, o historiador francês Jaques Le Brun, na sua obra que versa sobre a querela do amor puro, chama a atenção para o fato de que, no que concerne à relação amorosa, “[o] amante ... é levado até o amado por um desejo, pela espera de uma recompensa, pela falta, que padece dentro de si, de algo fascinante e indefinível que vislumbra ou crê que está no amado... [de tal modo que] o amado ‘seguirá’ os conselhos, as lições, a iniciação do amante” (LE BRUN, 2004, p.34).

⁸² Lucas 7:50.

esforça para se assemelhar a ele porque a impressão que aquele encontro gerou nela, o impacto que ele teve na sua vida foi tão forte e especial que mesmo tendo sido dispensada, ela não poderia simplesmente virar as costas e ir embora como se nada tivesse acontecido. Talvez, durante o seu percurso de volta para casa e, mais tarde, quando se deitou na cama para dormir, exausta e ainda maravilhada com o que havia acontecido com ela algumas horas antes, ela tenha se lembrado dos seus momentos de angústia e desespero, das humilhações, das decepções. Talvez tenha se lembrado com tristeza daquelas horas em que era aviltada e em que, não obstante, fingia satisfação. Talvez tenha subitamente se lembrado, não sem certo ressentimento, de como todos, invariavelmente, a tratavam como lixo – menos aquele homem que em vez de a enxotar dos seus pés como era o esperado, a acolheu e a quem, por isso mesmo, ela passou a ser eternamente grata. Mas agora que os seus pecados já haviam sido perdoados, era hora não mais de remoer o passado, e sim de olhar com esperança para o futuro. Ela se sentia uma nova pessoa e, portanto, sentia também a necessidade de agir de maneira diferente.

Somente alguém que já foi ajudado de tal forma que lhe faltam palavras para agradecer e que se sente em dívida com aquele que veio ao seu socorro – uma dívida considerada impagável pelo próprio devedor – sabe o quanto um gesto de caridade é importante e o quanto ele pode ser decisivo. Aquele que ajudou a pecadora tornou-se o seu modelo de vida e esse modelo é reconhecido justamente pelo seu amor. Melhor dito, o seu modelo é Amor. Um amor incondicional, abundante, oferecido a todos e a cada um. Aquele que está em débito de gratidão sempre volta para saldar a sua dívida – que, em outro sentido, é impagável. A sua consciência não permite que ele se faça de rogado. Quer poder fazer pelos outros aquilo que um dia fizeram por ele. Nem que para isso tenha de, ele mesmo, vir a se sacrificar. Escreve Kierkegaard:

Quem no momento em que está mais ocupado, e no momento que julga mais precioso, esquece de si e pensa em outro, esse muito ama; quem está faminto e esquece de si para dar a outrem a escassa provisão que é suficiente apenas para um, esse muito ama; quem se encontra em perigo mortal e se esquece de si e deixa a outrem a única tábua de salvação nas ondas, esse muito ama.⁸³

O amor-próprio leva o indivíduo até Deus – como vimos tão bem no caso da pecadora –, mas é a gratidão que faz com que esse amor de si não se degenere em

⁸³ SPP, p.186.

egoísmo; pelo contrário, a gratidão faz com que o amor de si, saindo de si, se volte ao próximo, formando com este uma verdadeira comunidade. Kierkegaard diz que “[...] tão logo um homem toma consciência de si, e em tudo quanto é consciente de si, toma também consciência de Deus, e Deus dele”.⁸⁴ Não há amor-próprio sem consciência de si – por mais que esta consciência ainda seja, por assim dizer, uma consciência infeliz, negativa. O amor-próprio supõe certa consciência de si que, por sua vez, supõe uma consciência ainda que imperfeita de Deus. Por outro lado, a gratidão reconhece em Deus o seu atributo essencial, isto é, o Amor e, por isso, possui uma consciência mais clara e transparente de Deus. Deus é o meio-termo ou determinação intermediária entre as pessoas, entre os membros de um grupo e, até mesmo, entre os membros de grupos diferentes. Logo, conclui-se que o amor-próprio não é de forma alguma um empecilho para o amor ao próximo, sendo, pelo contrário, a sua condição de possibilidade – desde que devidamente acompanhado por essa, digamos, consciência feliz que é a gratidão.

⁸⁴ DCS, p.233.

9. Considerações finais

Começamos este trabalho recorrendo a Freud e à sua análise sobre as formações grupais. É verdade que ao longo destas páginas o pensador vienense foi ficando para trás e Kierkegaard passou a assumir total protagonismo. Mas isto não deve ser encarado como uma falha metodológica ou simples descuido. Pelo contrário: os conceitos freudianos não eram um fim em si mesmos, mas meios para que pudéssemos chegar a Kierkegaard e à sua visão específica sobre a relação entre o indivíduo e o grupo. Freud oferece ferramentas valiosas para a exploração desse tema e verte para uma linguagem mais técnica e esclarecedora aquilo que Kierkegaard às vezes apenas intuiu e que, noutras, restringe a uma linguagem poético-religiosa. Porém Kierkegaard não foi só um teólogo, não tratava apenas de Deus e das Escrituras, mas foi também um arguto observador da alma humana. Não é de se estranhar, então, que em tantos pontos Freud coincida com o nosso pensador, com a diferença de que Freud tinha uma pretensão científica e, portanto, à universalidade. Kierkegaard, mais modesto, se ocupava em responder às questões do seu entorno, da sua pequena Copenhague, embora, verdade seja dita, aspirasse igualmente à universalidade quando, por exemplo, insistia que todo homem tem o dever de tornar-se aquilo que ele verdadeiramente é – a começar por ele próprio e pelos seus compatriotas...

A meu ver, o ganho metodológico em ter aproximado Kierkegaard de Freud foi o de tornar mais compreensíveis certos conceitos e relações que de outro modo, se tivessem sido trabalhados exclusivamente dentro do universo terminológico-conceitual kierkegaardiano, teriam se mostrado menos óbvios. Freud não só ajudou a alargar a compreensão acerca de tais conceitos, como também reforçou a relação entre eles. Recorrer à *Psicologia das massas* como fonte de inspiração e encontrar ali uma espécie de transliteração psicanalítica daquilo que Kierkegaard já falava sobre a multidão e a cristandade foi o sinal de que, mais do que inspirar, aquele texto serviria como interlocutor privilegiado. Sem este interlocutor, restaria apenas um lacônico solilóquio kierkegaardiano a respeito de temas como o princípio de associação e a comunidade, em torno dos

quais esta tese gira. Assim, para fecharmos o ciclo que se iniciou há algumas páginas, vamos retornar uma última vez a Freud.

Vimos que para o pensador vienense o princípio do amor-próprio é o que faz com que o ego busque satisfação. Com efeito, o ego encontraria tal satisfação ao cumprir as exigências e entrar em conformidade com o seu ideal do ego. O ideal do ego é formado pela figura do objeto amado, de cuja aprovação o indivíduo sente necessidade. Especificamente no que diz respeito às formações grupais, o objeto amado pela coletividade vem a ser o líder, o qual se erige então como o ideal do grupo. É justamente a partir deste ideal ou modelo em comum que os indivíduos identificam-se uns com os outros e, por conseguinte, percebem-se como membros de um mesmo grupo; naturalmente, aqueles indivíduos que possuem um líder diferente não gozam das mesmas prerrogativas nem são tão estimados quanto os que pertencem ao meu próprio grupo. Cabe ainda lembrar que, de acordo com Freud, o líder geralmente substitui o ideal do ego em vez de ser assimilado pelo seu admirador/amante. Isso significa que o líder se mantém essencialmente heterogêneo em relação ao seu amante, de modo que este último deve se resignar em admirar e obedecer ao seu líder, sem jamais pretender se assemelhar a ele. No entanto a intenção deste trabalho foi mostrar que há pelo menos um grupo cujo processo de formação supõe a semelhança com o líder ou modelo. Este grupo é justamente a comunidade (*Menighed*).

Na comunidade, o indivíduo não somente toma o Modelo como o seu ideal do ego, mas também é chamado a se identificar com ele e a segui-lo. Ele deve agir e ser como o Modelo, relacionando-se com os demais membros do grupo da mesma forma que este último: ajudando, servindo e amando a todos, indistintamente. Identificar-se com o Modelo é, em termos kierkegaardianos, imitá-lo. A imitação produz um ganho qualitativo na relação entre um indivíduo e os outros membros do grupo, na medida em que tal indivíduo não somente se identifica com eles (como ocorre em qualquer formação grupal), mas se comporta como se cada um deles fosse o reflexo do próprio Modelo. Na realidade o modelo da comunidade é um modelo pouco usual: sacrifica-se não somente pelos seus seguidores, não somente pelos membros da sua comunidade, mas por todo mundo. Por isso o indivíduo que se identifica com o Modelo ama ou deve amar igualmente a todos, e não apenas aqueles que fazem parte do seu grupo. Graças a essa identificação com o Modelo, o indivíduo passa a encarar qualquer pessoa

como o seu próximo, como aquele por quem ele também deve se sacrificar. Afinal, a abnegação é a característica mais marcante daquele modelo com o qual ele veio a se identificar.

Agir como o Modelo, imitá-lo é, ao fim e ao cabo, amar a todos assim como ele amou. E o Modelo ama de maneira pessoal e íntima. Pode-se até agir como ele age sem amar como ele ama, atendo-se à mera forma da ação; mas para isso não é necessária uma identificação radical com ele, e sim tão-somente tomá-lo como um princípio regulador em relação ao qual há obediência, porém não verdadeira comunhão. A relação com o Modelo é baseada na fé que, segundo Kierkegaard, é a mais alta das paixões. O relacionamento que se constrói com o Modelo é da ordem dos afetos, de um páthos existencial, e não de uma obrigação em relação à qual se é indiferente. O vínculo que une um indivíduo ao Modelo é pessoal e, portanto, não pode ser desinteressado: a sua própria existência está em jogo. Pudemos observar, nas páginas anteriores e sobretudo no trecho em que tratamos do discurso *A pecadora*, de que maneira o estado psicológico e emocional faz com que as pessoas se aproximem do Modelo e como elas vêm a se relacionar com ele a partir disso. Vimos também como a gratidão e o amor desempenham um papel crucial nessa relação. Para Kierkegaard, o ideal da comunidade, a sua ideia reguladora, é o amor. Esta ideia é manifesta na figura de Cristo, que é portanto o Modelo da comunidade. É interessante ler o que Freud tem a dizer a esse respeito:

Cada cristão ama Cristo como seu ideal e se acha ligado por identificação aos demais cristãos. Mas a Igreja exige mais dele. Deve identificar-se com Cristo e amar os outros cristãos como Cristo os amou. [...] A identificação deve unir-se à eleição de objeto e o amor à identificação. Este duplo complemento ultrapassa evidentemente a constituição da massa. É possível ser bom cristão, sem ter tido jamais a ideia de se colocar em lugar de Cristo e estender, como ele, seu amor a todos os seres humanos. O homem, criatura débil, não pode pretender elevar-se à grandeza de alma e à capacidade de amor de Cristo. Mas este desenvolvimento da distribuição da libido na massa é provavelmente o fator em que o cristianismo baseia sua pretensão de ter atingido uma moral superior.¹

Diferentemente da comunidade, vimos que a massa ou a multidão (*Mængde*) deve a sua existência ao numérico. Aqui a regra é: quanto mais, melhor. A verdade é decidida em assembleia e o indivíduo, desprezado ou, melhor dito, absorvido pelo grupo. A pessoa perde não só a sua individualidade e a sua

¹ FREUD, s.d., p.94.

autonomia, mas também a sua responsabilidade – faz em grupo aquilo que, se estivesse sozinho, jamais teria a coragem de realizar. As suas emoções são excitadas até o ponto em que ele se permite entregar-se sem reservas às suas paixões, o que faz com que o seu senso crítico seja temporariamente desativado. Exposto à influência do grupo, o indivíduo fica inclinado a reproduzir os sentimentos e o comportamento dominantes naquele meio, pois deseja ser aceito – e permanecer em harmonia com aqueles que o cercam é a melhor maneira de consegui-lo. Se por um lado ele teme a força do grupo – o qual se apresenta a ele quase como uma força da natureza, implacável, indomável, que devasta tudo à sua frente –, por outro enxerga nele qualquer coisa de sublime que o fascina e do qual gostaria de fazer parte.

Kierkegaard alegava que a multidão nivela as pessoas, tornando-as todas iguais. No entanto esse nivelamento se dá por baixo, isto é, não iguala as pessoas por aquilo que elas têm de mais elevado, mas sim tomando como medida aquelas características que mais facilmente se propagam em grupo e que, portanto, tendem a ser as mais simples e toscas. Além disso, o processo de nivelamento é movido por determinações e interesses puramente quantitativos – as questões de ordem qualitativa, se existentes, são meramente secundárias. Em grupo as pessoas sentem uma inevitável necessidade de se tornarem mesquinhas, invejosas, irresponsáveis, supérfluas, macaqueadoras. A multidão, todo-poderosa que é e tendo conseguido, a uma só vez, debilitar e fascinar o indivíduo, acaba por absolutizar-se a si própria. Para Kierkegaard, a consequência disso era tão óbvia quanto desastrosa: a dimensão religiosa da existência é enfraquecida, subjugada e, finalmente, substituída pela dimensão política.

Na fase mais polêmica da sua produção, Kierkegaard chegou a afirmar – e o fez reiteradamente – que o cristianismo não existia mais. Mas se o cristianismo já não existe e se a coisa mais rara é ver ao menos um ou dois cristãos em cada geração,² o que é então essa massa humana – não esqueçamos que a Dinamarca era e continua sendo um país oficialmente cristão – que é batizada, que participa das comunhões e que professa – se não sempre, ao menos na sua tranquila rotina dominical – a fé em Cristo?

² “Mas a situação é – declara Kierkegaard – que a ação caracterizada essencialmente pela qualidade cristã talvez não seja vista sequer uma vez a cada geração [...]” (Pap. X3 A 283).

Segundo Kierkegaard, na cristandade (*Christenhed*) “[...] o cristianismo é revisado de acordo com as noções naturais do homem natural. Por isso a adoração pública na cristandade não é nem mais nem menos do que blasfêmia, fazer Deus de tolo”.³ A rigor, não há diferença alguma entre cristandade e Igreja. Aliás, Kierkegaard tinha uma aversão especial pelos pastores e pelos professores de teologia; não lhes poupava insultos e os expunha ao ridículo sempre que possível. Acusava-os de terem acabado com o cristianismo, transformando-o em mito, poesia, mera doutrina. Além disso, dizia que agiam como mercenários, pois defendiam o triunfo temporal; ensinavam que estar em relação com Deus poderia ser facilmente identificado pelos favores e benesses conquistados no mundo. Nada sacrificavam em nome de Cristo e do próximo, mas, ao contrário, queriam lucrar com a própria mensagem que os convidava a abandonarem tudo – inclusive a si mesmos – por amor. Nada sacrificavam, mas queriam ganhar tudo à custa do sacrifício e do sofrimento alheios. Buscavam dinheiro, facilidades, honra, estima, satisfação pessoal, sucesso e prosperidade. Mas essa ânsia pelas glórias do mundo não era exclusividade dos pastores nem dos professores de teologia, e sim uma característica da cristandade como um todo: os fiéis queriam evitar a todo custo o sofrimento e aproveitar, na medida do possível, os bens finitos e as vantagens temporais – o que, para Kierkegaard, era a própria negação do cristianismo. Nada poderia estar tão longe de Cristo do que a cristandade.

Mas se em meio à multidão o indivíduo se perde e perde de vista o outro – no qual não enxerga mais o seu próximo, mas apenas uma cifra sem valor ou, quando muito, substituível – e se, na outra ponta, as portas da Igreja se encontram fechadas para Deus, em que outro lugar a dimensão ético-religiosa da existência poderia ser cultivada? A comunidade (*Menighed*) surge como uma alternativa à multidão e à Igreja. Infelizmente, Kierkegaard fala muito pouco sobre este tema; o suficiente, contudo, para ao menos definir a comunidade não tanto como mais um corpo institucional, mas antes como uma espécie de relação ideal entre os indivíduos. Anti-Climacus, o heterônimo cristão de Kierkegaard, escreve:

Um conceito tal como o de “comunidade” – com o qual em nosso tempo se anda tão ocupado – referido a esta vida é propriamente uma antecipação impaciente da eternidade. [...] Cristãmente lutam sempre só os indivíduos; pois isso cabalmente é o espírito, que cada um é um indivíduo diante de Deus, que a “sociedade” é uma

³ Pap. XII A 519 n.d., 1854.

determinação inferior à do “indivíduo”, o qual cada um pode e deve ser. [...] Por isso a comunidade pertence propriamente, por ora, à eternidade; a “comunidade” é em paz o que o “indivíduo” é em inquietação. Mas esta vida é cabalmente vida de prova, tempo de inquietação, por isso a comunidade não tem o seu domicílio no tempo, e sim que começará a tê-lo na eternidade, onde será em paz a assembleia de todos os indivíduos que superaram o combate e a prova.⁴

Na comunidade, os indivíduos não estão subordinados nem a uma instituição nem à coletividade, mas, ao contrário, cada um é individualmente superior a todo o grupo. Todavia nem esta insubordinação se traduz numa espécie de anarquia moral nem esta superioridade se converte num sentimento de desprezo pelos outros. Na verdade ocorre o oposto. A responsabilidade com relação ao próximo é a marca mais notável da comunidade. Enquanto na cristandade e na multidão predominam o egoísmo, a inveja, o nivelamento, o medo, a indolência e a hipocrisia, na comunidade o indivíduo é profundamente solidário com o sofrimento do outro e todos os seus esforços são realizados na direção de ajudá-lo, cuidá-lo, acolhê-lo. Kierkegaard diz que a existência nos coloca uma única questão cuja resposta nos dirá quem realmente somos: Temos vivido essa vida de tal modo que nós deixamos que os outros sejam sacrificados por nós ou estamos, ao invés, dispostos a nos sacrificarmos pelos outros?⁵

Para Kierkegaard, esta renúncia de si a favor do próximo é a essência da vida cristã e, portanto, está intimamente relacionada ao papel que Deus ocupa na constituição da comunidade. “O indivíduo se relaciona primeiramente com Deus e então com a comunidade;” diz Kierkegaard, mas completa: “e embora essa primeira relação seja a mais elevada, ela não descuida da segunda”.⁶ Na verdade o indivíduo faz muito mais do que simplesmente não descuidar da comunidade, do grupo, do meio em que vive. O seu cuidado com o próximo é um desdobramento necessário dessa relação com Deus e reproduz, ainda que de maneira imperfeita e limitada, o amor de Deus pelos homens. Talvez fosse exatamente isso que o nosso filósofo tinha em mente quando disse que “[o] indivíduo é, na comunidade, o microcosmo que qualitativamente reflete o macrocosmo”.⁷ Mas então, se a comunidade é um tipo de associação tão especial assim, o que afinal ela teria em comum com a multidão e com a cristandade?

⁴ EC, pp.221-222.

⁵ Cf. Pap. XI 1 A 325; XI 1 A 358.

⁶ Pap. VII 1 A 20.

⁷ Pap. VII 1 A 20.

É fácil apontar o que a multidão tem em comum com a cristandade, e isso pelo simples fato de que a cristandade nada mais é do que uma multidão institucionalizada que aderiu, ao menos nominalmente, ao cristianismo como crença oficial. Mais difícil e menos óbvia parece ser, entretanto, a semelhança daquelas duas com a comunidade.⁸ Contudo, apesar das aparências, se analisarmos mais de perto, seremos capazes de reconhecer uma única e mesma estrutura que sustenta e dá forma àqueles três tipos de associação e poderemos, assim, identificar o princípio por trás de cada um deles: o princípio de associação. Já sabemos que uma associação ou um grupo pode ser psicologicamente definido como uma reunião de pessoas que estão ligadas umas às outras por um laço de identificação. Da mesma forma, também vimos que os membros de um grupo se identificam uns com os outros porque seguem um mesmo ideal ou modelo e que o tipo de modelo seguido é o que determina as características particulares do grupo e a relação que os membros desse grupo têm uns com os outros.

Tomemos como exemplo a multidão. O seu modelo não é nem uma pessoa nem uma ideia específica, mas o numérico – líderes carismáticos e ideias revolucionárias não passam de um pretexto, de uma ocasião para o numérico se estabelecer. Isto significa que pouco importa quem ou o que vai assumir o posto de liderança, contanto que seja capaz de atrair o maior número possível de sectários. As pessoas se fascinam não pelo modelo propriamente dito – que pode vir a ser uma abstração qualquer –, mas pela quantidade de gente que ele consegue arrebatá-las. O que une todas essas pessoas é o desejo de fazer parte de um grupo, de agradar e se adequar à maioria – mesmo que para isso deva sacrificar a sua própria singularidade, o seu caráter e o seu senso crítico. De acordo com Kierkegaard, este comportamento é próprio do animal e, quando presente no homem, denuncia a sua falta de interioridade. Em vez de estimular o espírito humano, o numérico alimenta a sua animalidade e desperta as suas paixões mais baixas e espúrias. Não à toa observamos com frequência como o indivíduo se transforma e se torna capaz de cometer as maiores atrocidades quando conta com o apoio do seu grupo.

Já na cristandade a congregação dos fiéis supostamente se reúne em volta de Cristo. Ele é, portanto, o modelo da Igreja. Ou deveria sê-lo. O problema é que o

⁸ “E na medida em que há uma *congregação* no sentido religioso, – adverte Kierkegaard – esse é um conceito que se encontra no outro lado do *indivíduo singular*, e que acima de tudo não deve ser confundido com o que *politicamente* pode ter validade: o público, a multidão, o numérico, etc.” (PV, p.10. Em nota de rodapé.)

Modelo deve ser atualizado na existência daqueles que o seguem ou, em outras palavras, o Modelo exige imitação (*Efterfølgelse*). No entanto os pastores e professores de teologia transformaram a vida de Cristo e, conseqüentemente, o seu exemplo num assunto intelectual. Enquanto objeto de reflexão, o Modelo é estudado, analisado, dissecado; torna-se tema de prédicas e palestras, arranca aplausos e talvez alguns suspiros, mas nenhum passo é dado na direção da imitação – e tudo o que o Modelo requer de cada pessoa é decisão e ação. Mas a cristandade prefere adiar infinitamente a decisão de seguir o Modelo, admirando-o a uma distância segura, ali, de longe, para não correr o risco de ter de se assemelhar a ele. Segundo Kierkegaard, “[o]s dois artifícios principais pelos quais nós nos livramos da imitação, até da noção mesma de imitação, são”:

(a) Nós concentramos toda a nossa atenção numa objetividade, [numa] doutrina, por exemplo, ou nos sacramentos, e então em tons sublimes falamos depreciativamente acerca da subjetividade – patifes que somos!

(b) Nós concentramos toda a nossa atenção na raça, comunidade, Igreja, em suma, numa coletividade – quando então a categoria “o indivíduo singular” desaparece. Cristo se relaciona com essa coletividade, mas não da mesma forma com o indivíduo singular, e a “imitação” desaparece junto com o “o indivíduo singular”, porque a imitação se relaciona categoricamente com o indivíduo singular – e então, em tons sublimes, falamos depreciativamente sobre querer ser o indivíduo singular, seja por tolice ou morbidez ou vaidade – patifes que somos!⁹

Na verdadeira comunidade, entretanto, as coisas se passam de modo diferente. Lá, Cristo é efetivamente seguido. Imitá-lo significa renunciar a si mesmo (como ele se renunciou), sofrer (como ele sofreu), sacrificar-se (como ele se sacrificou) – e com isso temos a resposta do porquê a cristandade querer se livrar da imitação de Cristo a todo custo. Mas por quem exatamente o indivíduo se dispõe a se sacrificar e o que, afinal, leva alguém a imitar um modelo que exige isso dele? O indivíduo se sacrifica pelo próximo e o próximo é qualquer um: o desconhecido, o estrangeiro, o desvalido, o feio, o imoral. O próximo é todo aquele que pertence a qualquer outro grupo ou que, marginalizado, não pertence a grupo nenhum. Mas por que me sacrificar – poderíamos nos fazer essa pergunta – por alguém que não merece, que não vale a pena, que não me trará nenhuma

⁹ Pap. X4 A 369 n.d., 1851.

vantagem? Porque o Modelo fez o mesmo por mim. Por gratidão, portanto. Kierkegaard diz que a imitação é o fruto abençoado da gratidão.¹⁰

Apesar de Kierkegaard limitar a aplicação do princípio de associação à formação das massas, tal princípio está, na verdade, presente em qualquer relação grupal, tanto na cristandade quanto, até mesmo, na comunidade. E apesar de o nosso filósofo avaliá-lo negativamente, ele não é, em si, negativo.¹¹ O que faz com que um grupo seja irresponsável ou edificante é o caráter do seu modelo. Um simples ajuste no modelo acompanhado de uma autêntica disposição para segui-lo adequadamente pode transformar um grupo desumano como a multidão ou depravado como a cristandade numa verdadeira comunidade. No caso específico da cristandade, tudo o que ela precisa fazer é ter ao menos a decência de admitir a sua má vontade em se assemelhar ao seu modelo.¹² Aliás, era justamente essa a reivindicação de Kierkegaard e pela qual ele foi capaz de sacrificar o seu tempo, as suas economias, a sua saúde e aquilo que havia sobrado da sua imagem pública pós-caso *Corsário* e, especialmente, nos tempos ainda mais duros do seu ataque à cristandade.

Mas a dureza com que atacou e foi atacado pelos seus contemporâneos contrasta com os sentimentos mais íntimos que Kierkegaard possuía em relação a eles.¹³ Por trás de toda a sua aparente severidade e fortaleza, por trás da velha couraça que vestia a contragosto para poder resistir um pouco mais no cumprimento da sua missão, havia suavidade e doçura. Tendo o Bispo Mynster – admirado e respeitado pelo, a essa altura já falecido, pai de Kierkegaard – certa vez repreendido o nosso filósofo por falar de tal modo que parecia estar, pretensiosamente, condenando todos ao inferno, Kierkegaard respondeu:

¹⁰ Cf. JP, X3 A 767.

¹¹ Kierkegaard é tão desconfiado do princípio de associação e, mais ainda, da sua compatibilidade com o cristianismo que, na margem de uma das entradas dos seus diários, faz a seguinte observação: “Então existe a questão de saber se o princípio de odiar a si mesmo, que pertence ao cristianismo, não é tão antissocial que é incapaz de constituir uma comunidade. Seja como for, podemos ter alguma ideia disso a partir do absurdo que é isso de igrejas estatais, igrejas do povo e países cristãos” (Pap. XI1 A 190 n.d.).

¹² Escreve Kierkegaard numa entrada dos seus diários: “Esmagado pela impressão desses milhões de cristãos, *que eu ainda acredito que serão todos salvos*, eu, por causa da minha imprudência e também da minha natureza melancólica, e por muitos outros motivos, pensei primeiro em realizar um movimento em tal direção que nós ao menos admitíssemos que não somos cristãos, mas apenas aproximações” (Pap. X4 A 639 n.d., 1852. Meu grifo.)

¹³ Cf. p.ex. o seguinte trecho de uma das entradas dos seus diários: “Ai, eu escrevo isso tomado de tristeza. Eu mesmo infeliz, amei os homens e a multidão humana com melancólica simpatia. Sua brutalidade comigo me forçou (que eu possa suportá-lo) a me envolver com Deus cada vez mais. / O resultado é que indubitavelmente eu vim a saber o que é o cristianismo; mas isso me dói, essa verdade” (Pap. XI1 A 384 n.d., 1854).

Mas eu não pretendo ser melhor do que os outros. Portanto, aquilo que o velho bispo uma vez disse para mim não é verdade, a saber, que eu falo como se os outros fossem para o inferno. Não. Se se pode dizer que eu, de algum modo, falo de ir para o inferno, então eu digo algo assim: se os outros vão para o inferno, então eu vou junto com eles. Mas eu não acredito nisso; pelo contrário, acredito que todos nós seremos salvos, eu incluso, e isso desperta o meu mais profundo maravilhamento.¹⁴

Não são essa solidariedade, essa esperança e esse maravilhamento o espírito mesmo da comunidade – essa forma de associação que sendo em todo o resto igual às outras, difere-se delas num único e essencial ponto: o seu modelo faz com que ela não se feche em si mesma nem exclua os outros, mas antes inclua a todos, absolutamente todos, cada um de nós – inclusive o mais insignificante, inclusive o mais arrogante, inclusive o mais hipócrita, inclusive eu?

¹⁴ Pap. XI3 B 57.

Referências bibliográficas

Obras de Kierkegaard:

KIERKEGAARD, Søren. **As Obras do Amor**: Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. Álvaro L.M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. Vol.1. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton. NJ: Princeton University Press, 1992.

_____. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Ejercitación del cristianismo**. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madri: Editorial Trotta, 2009.

_____. **Journals and Papers**. In: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol.1-6. Ed. e trad. Howard & Edna Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

_____. **La Repetición**. Trad. Karla Astrid Hjelmström. 1ª edição. Buenos Aires: JCE, 2004.

_____. **Migajas Filosóficas o Un Poco de Filosofía**. Trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. **O Conceito de Angústia**. Trad. Álvaro L.M. Valls. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **O Conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Trad. Álvaro L.M. Valls. 3ª edição. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2006.

_____. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Vol.1. Trad. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas**. Trad. Nassim Bravo. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008.

_____. **Practice in Christianity**. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

_____. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Vol. 1-28, K1-K28. Ed. N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. MacKinnon, F.H. Mortensen. Copenhagen: Gad, 1997-.

_____. **The Book on Adler**. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

_____. **The Point of View for My Work as an Author; On My Work as an Author; Armed Neutrality**. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

_____. **The Sickness Unto Death**. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

_____. **Two Ages: The Age of Revolution and The Present Age. A Literary Review**. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Obras sobre Kierkegaard:

CAHOY, William John. **The self in community**: Søren Kierkegaard's thought on the individual and the church. Yale University: UMI, 1990.

CONNELL, G.B.; EVANS, C.S. (Org.). **Foundations of Kierkegaard's Vision of Community**: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1992.

CUTTING, Patricia Morrison. **The Possibility of Being-With-Others for Kierkegaard's Individual**. University of New Mexico, 1976.

ELLER, Vernard. **Kierkegaard and Radical Discipleship**: A New Perspective. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968. Disponível na Internet em: <<http://www.hccentral.com/eller2/index.html#toc>>. Acesso em: 31 mar. 2014.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard's View of Humor**. In: Faith and Philosophy Journal, Virginia, vol.4, n.2, pp.176-186, abril. 1987.

_____. **Passionate Reason**: Making sense of Kierkegaard's *Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

FERREIRA, Gabriel. **Verdade e decisão**: sobre a relação entre verdade objetiva e decisão subjetiva (a partir de Kierkegaard). In: Guairacá Revista de Filosofia, Guarapuava, vol.28, n.1, pp.9-25. 2012.

_____. **Sobre uma *Existential-Videnskab*: o conceito de *Inter-Esse* no *Pós-escrito***. In: Pensando Revista de Filosofia, Piauí, vol.2, n.4, pp.85-101. 2011.

FLORIN, Frits. **Was Kierkegaard Inspired by Medieval Mysticism?** Meister Eckhart's "*Abgeschiedenheit*" and Kierkegaard's "*Udsondring*". In: Kierkegaardiana, Copenhagen, vol.22, s/n, pp.172-190. 2002.

GOUVÊA, Ricardo Q. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor*. São Paulo: Editora Custom, 2002.

_____. **Paixão pelo Paradoxo**. Uma Introdução aos Estudos de Søren Kierkegaard e de Sua Concepção da Fé Cristã. São Paulo: Editora Novo Século, 2000.

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

GRØN, Arne. **The Embodied Self**. Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard. In: *Journal of consciousness studies: controversies in science and the humanities*, Exeter, vol.11, n.10-11, pp.26-43. 1994. 2004.

KAFTAŃSKI, Wojciech. **Kierkegaard's Aesthetics and the Aesthetic of Imitation**. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol.19, n.1, pp.111-134, jun. 2014.

KIVELÄ, Jyrki. **On the Affinities Between Hume and Kierkegaard**. Helsinki: University of Helsinki, 2013. Disponível em: <<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/38289/ontheaff.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 19 ago. 2014.

LILLEGARD, Norman. **Passion and Reason**: Aristotelian Strategies in Kierkegaard's Ethics. In: *Journal of Religious Ethics*, s.l., vol.30, n.2, pp.251-273. 2002.

PAULA, Márcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Ed. Paulus, 2009.

POPKIN, Richard H. **Hume and Kierkegaard**. In: *Journal of Religion*, Chicago, vol.31, n.4, pp.274-281, out. 1951.

ROSSATTI, Gabriel Guedes. **Apontamentos acerca do conceito de modernidade nos escritos de Kierkegaard**. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, s.vol., n.3, pp.54-71. 2014a.

_____. **Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the "Hollow Men" or towards a Kierkegaardian Reading of *Eichmann in Jerusalem***. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol.19, n.1, pp.301-328, jun. 2014b.

_____. **Kierkegaard, H.C. Andersen e o surgimento do niilismo na Dinamarca da Época de Ouro**. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, s.vol., n.20, pp.55-75. 2012.

SØLTOFT, Pia. **Anthropology and Ethics**. The connection between subjectivity and inter-subjectivity as the basis of a Kierkegaardian anthropology. In: *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Ed. Daniel W. Conway & K.E. Gover. Vol.II. Epistemology and Psychology: Kierkegaard and the Recoil from Freedom. Londres e Nova York: Routledge, 2002.

TUTTLE, Howard N. **The Crowd is Untruth**. The Existential Critique of Mass Society in the Thought of Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Ortega y Gasset. New York: Peter Lang Publishing, 1996.

WATKIN, Julia. **Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy**. Maryland: The Scarecrow Press, 2001.

Bibliografia secundária:

ACZEL, Amir D. **O caderno secreto de Descartes**: Um mistério que envolve filosofia, matemática, história e ciências ocultas. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica (Livro I e Livro II)**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os Pensadores)

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1983.

CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Nova York: Robert Appleton Company, 1907-1912. Vol.1-15. Disponível em: <<http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=914>>. Acesso em: 08 de maio. 2014.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CONTE, Jaimir. **Da Dissertação sobre as paixões, de David Hume**. In: Revista Princípios, Natal, vol.18, n.29, pp.367-370, jan./jun. 2011.

COSTA E SILVA, J.B. **Breve introdução ao estudo das Paixões em S. Tomás de Aquino (I)**. In: Revista Sapientia Crucis, Anápolis, s.vol., s.n., pp.219-233. 2010. Disponível em: <<http://institutumsapientiae.org/publicacoes/artigos/>>. Acesso em: 01 abr. 2014.

_____. **Breve introdução ao estudo das Paixões em S. Tomás de Aquino (II)**. In: Revista Sapientia Crucis, Anápolis, s.vol., s.n., pp.233-249. 2011. Disponível em: <<http://institutumsapientiae.org/publicacoes/artigos/>>. Acesso em: 01 abr. 2014.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DESCARTES, René. **Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas**. Trad. J. Guinsburg & B. Prado Jr. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Princípios da filosofia**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, s.d.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FLETCHER, Jeannine Hill. **Rahner and religious diversity**. In: MARMION, Declan; HINES, Mary E. (Eds.) **The Cambridge Companion to Karl Rahner**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu**. Trad. Dr. Isaac Izecksohn. In: Obras completas de Sigmund Freud. Vol.09. Rio de Janeiro: Editora Delta S.A., s.d.

_____. **Massenpsychologie und Ich-Analyse**. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/30843/30843-h/30843-h.htm#Page_1> Acesso em: 08 nov. 2014.

GIRARD, René. **O bode expiatório e Deus**. Trad. Márcio Meruje. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. In: GIRARD, R.; GOUNELLE, A.; HOUZIAUX, A. **Dieu, une invention?** Paris: Editions de L'Atelier, 2007. pp.55-76. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2014.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. South Australia: The University of Adelaide Library, 2014. Disponível em: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/>>. Acesso em: 01 abr. 2014.

_____. **Dissertação sobre as paixões**. Trad. Jaimir Conte. In: Revista Princípios, Natal, vol.18, n.29, pp.371-399, jan./jun. 2011.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2014.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

_____. **Ensaio sobre as doenças da cabeça de 1764**. Intr. e trad. Pedro Miguel Panarra. In: Revista Filosófica de Coimbra, Coimbra, vol.19, n.37, pp.201-224, mar. 2010.

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. Trad. Frei Tomás Borgmeier, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 2014.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da Psicanálise**. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

LE BRUN, Jacques. *El amor puro de Platón a Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Medford, MA: Tufts University (Department of Classics), s.d. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>>. Acesso em: 07 mai. 2014.

MARQUES, Viriato Soromenho. **Sombras e luzes no *entusiasmo* em Kant**. In: *Philosophica*, Lisboa, s.vol., n.24, pp.65-78. 2004.

MYERS, Kelly A. ***Metanoia and the Transformation of Opportunity***. In: *Rhetoric Society Quarterly*, Stanford, vol.41, n.1, pp.1-18. 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: Uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PIEPER, Josef. **Que é filosofar?** Trad. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. **Defesa de Sócrates**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Mênnon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2001.

_____. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Commentary on the Metaphysics**. Trad. John P. Rowan. Chicago: s.e., 1961. Disponível em: <<http://dhsprory.org/thomas/Metaphysics.htm>>. Acesso em: 08 dez. 2014.

_____. **De malo**. Trad. Richard Regan. New York: Oxford University Press, 2001.

_____. **Suma teológica**. Vol.III. Trad. Aldo Vannucchi, Bernardino Schreiber, Bruno Palma *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2003.

Anexo

Caricatura de
Kierkegaard publicada
n' *O Corsário*, nº 277,
9 de Janeiro de 1846.
Arte de Peter
Klæstrup.





Caricatura de Kierkegaard publicada n' *O Corsário*, nº 278, 16 de Janeiro de 1846. Arte de Peter Klæstrup.



Caricatura de Kierkegaard publicada n' *O Corsário*, nº 278, 16 de Janeiro de 1846. Arte de Peter Klæstrup.



Caricatura de Kierkegaard publicada n' *O Corsário*, nº 279, 23 de Janeiro de 1846. Arte de Peter Klæstrup.



Caricatura de Kierkegaard publicada n' *O Corsário*, nº 279, 23 de Janeiro de 1846. Arte de Peter Klæstrup.



Caricatura de Kierkegaard publicada n' *O Corsário*, nº 285, 6 de Março de 1846. Arte de Peter Klæstrup.



Arte de Wilhelm Marstrand, 1870. Talvez seja a caricatura mais conhecida de Kierkegaard. Contudo, não pertence à série de caricaturas publicadas n' *O Corsário*.

Apêndice

Lista de abreviações:

BA – *The Book on Adler*

CA – *O Conceito de Angústia*

CI – *O Conceito de Ironia*

CUP – *Concluding Unscientific Postscript*

DCS – *Dois discursos para a comunhão às sextas-feiras* (1851) (“Aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama”; “O amor cobre uma multidão de pecados”)

EC – *Ejercitación del cristianismo*

JP – *Journals and Papers*

MF – *Migajas Filosóficas*

OA – *Obras do Amor*

PC – *Practice in Christianity*

PCD – *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*

PE – *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*

PV – *The Point of View for My Work as an Author; On My Work as an Author; Armed Neutrality*

PV2 – *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*

RP – *La Repetición*

SUD – *Sickness Unto Death*

SPP – *O sumo sacerdote; O publicano; A pecadora* (1849)

TA – *Two Ages*

TT – *Temor e Tremor*

Obras Pseudônimas	Ano	Obras Veronímicas
1800-1860		
- Período de Ouro da Dinamarca		
1813		
- Nascimento de Søren Aabye Kierkegaard		
1830		
- Revoluções por toda a Europa		
- Entra na Universidade de Copenhague		
1838		Dos papéis de alguém que ainda vive
- Morte do pai, Michael Pedersen Kierkegaard		
1840		
- Fica noivo de Regina Olsen		
1841		O conceito de ironia
- Recebe o grau de Magister		
- Desfaz o noivado		
- Viaja a Berlim (aulas com Schelling)		
1842		Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est (É preciso duvidar de tudo) (publicado postumamente)
Ou-ou (parte I) – Victor Eremita	1843	Dois discursos edificantes
Ou-ou (parte II) – Victor Eremita	- Visita Berlim mais uma vez	Três discursos edificantes
A repetição – Constantin Constantius	- Descobre que Regina ficou noiva de Friedrich Schlegel	Quatro discursos edificantes
Temor e tremor – Johannes de Silentio		
Migalhas filosóficas –		Dois discursos

Johannes Climacus		<i>edificantes</i>
<i>O conceito de angústia –</i> Vigilius Haufniensis	1844	<i>Três discursos edificantes</i>
<i>Prefácios – Nicolaus</i> Notabene		<i>Quatro discursos edificantes</i>
<i>Estádios no caminho da</i> vida – Hilarius Bogbinder	1845	<i>Três discursos em ocasiões imaginárias</i>
<i>Pós-escrito definitivo não científico às Migalhas filosóficas</i> – Johannes Climacus	1846 - Polêmica com o jornal satírico <i>O Corsário</i>	<i>Uma resenha literária</i> <i>O livro sobre Adler</i> (publicado postumamente)
	1847 - Regina se casa com Schlegel	<i>Discursos edificantes em vários espíritos</i> <i>As obras do amor</i>
<i>A crise e uma crise na vida de uma atriz – Inter et Inter</i>	1848 - Revoluções populares por toda a Europa	<i>Discursos cristãos</i> <i>Neutralidade armada</i> (publicado postumamente) <i>Ponto de vista da minha obra como autor</i> (publicado postumamente)
	1848-1849 - A Dinamarca passa de monarquia absoluta para monarquia constitucional	
<i>Dois pequenos tratados ético-religiosos – H.H.</i>	1849	<i>O lírio no campo e a ave do céu</i>
<i>A doença para a morte –</i> Anti-Climacus		<i>O sumo sacerdote – O publicano – A pecadora</i>
<i>Prática no cristianismo –</i> Anti-Climacus	1850	<i>Um discurso edificante</i>
	1851	<i>Dois discursos para a comunhão às sextas-feiras</i> <i>Sobre a minha obra como autor</i> <i>Para autoexame</i> <i>Julguem vocês mesmos!</i>

(publicado postumamente)	
1852-1853 - Período de silêncio e reclusão de Kierkegaard	
1854 - Morte do Bispo Mynster - Nomeação de Hans Lassen Martensen ao posto vacante - Começa o ataque à cristandade	<i>O Bispo Mynster era uma testemunha da verdade, uma das autênticas testemunhas da verdade – isso é verdade?</i>
1855 - Tem um colapso nervoso na rua; é internado - Morte de Søren Aabye Kierkegaard	<i>Isto deve ser dito, então que seja dito</i>
	<i>O instante n.1</i>
	<i>O instante n.2</i>
	<i>Qual é o julgamento de Cristo sobre a cristandade oficial</i>
	<i>O instante n.3</i>
	<i>O instante n.4</i>
	<i>O instante n.5</i>
	<i>O instante n.6</i>
	<i>O instante n.7</i>
	<i>A imutabilidade de Deus</i>
	<i>O instante n.8</i>
	<i>O instante n.9</i>
	<i>O instante n.10</i> (publicado postumamente)