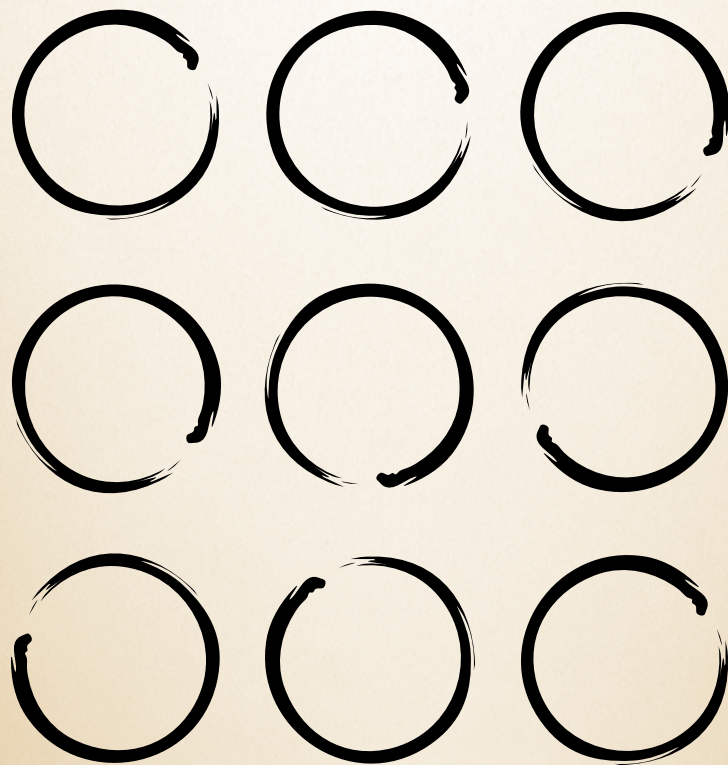


CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES

REPETIÇÃO COMO PÁTHOS RELIGIOSO

em Søren Kierkegaard



CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES

REPETIÇÃO COMO PÁTHOS RELIGIOSO

em Søren Kierkegaard



JUIZ DE FORA
2025

© 2025 Editora UFJF

Licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 Deed. Você pode compartilhar o material, respeitando os termos a seguir: conceda o devido crédito, inclua um link para a licença e sinalize quaisquer alterações realizadas; é proibido o uso do material para fins comerciais; caso remixe, transforme ou crie a partir do material original, fica vedada a distribuição da versão modificada.



Reitor(a): Girlene Alves da Silva

Vice-reitor(a): Telmo Mota Ronzani

Pró-reitor(a) de Pós-graduação e Pesquisa: Priscila de Faria Pinto

Pró-reitor(a) Adjunta de Pós-graduação e Pesquisa: Isabel Cristina Gonçalves Leite

Coordenador(a) do Selo Estudos de Religião

Dario Paulo Barrera Rivera



Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires, Sônia Regina Corrêa Lages, Rolando Pérez-Vela, Marilu Rojas Salazar, Dilaine Soares Sampaio, Cláudio de Oliveira Ribeiro, Vitor Chaves de Souza, Edla Eggert, Donizete Aparecido Rodrigues.

Equipe editorial do Selo Estudos de Religião

Humberto Araujo Quaglio de Souza, Rodrigo Portella, Lucas Teixeira Souza, Daniel Martins Dalpra.

Revisão de português : Fator Gestão

Revisão de normas técnicas: Fator Gestão

Capa e projeto gráfico: Fator Gestão

Diagramação: Fator Gestão

Crédito da ilustração da capa: Agência Forma Mídias

Fontes utilizadas: Calibri e Montserrat TT

Catálogo de Publicação na Fonte. Sistema de Bibliotecas (SisBi) - UFJF

Alves, Carlos Eduardo Cavalcanti

Repetição como páthos religioso em Søren Kierkegaard [recurso eletrônico] / Carlos Eduardo Cavalcanti Alves. – Dados eletrônicos (1 arquivo: 5.260 K). – Juiz de Fora : Editora UFJF, 2025.

ISBN: 978-65-85363-03-7

1. Repetição (Filosofia). 2. Existência. 3. Fé. 4. Paixão. I. Título.

CDU: 2-1

Bibliotecário responsável: Érica Fernanda da Silva - CRB-6 2765



Editora UFJF – Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa
Campus Universitário, bairro São Pedro – Juiz de Fora, MG,
Brasil – CEP 36036-900
editora@ufjf.br / propp@ufjf.br



A meus netos Filipe, Louisa, Livia e Isabela, por quem o amor é
repetição e multiplicação.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Jonas Roos, orientador sempre paciente, receptivo e atento aos meandros da pesquisa em Ciência da Religião, cujos direcionamentos foram decisivos para a estruturação da tese em que esta obra está baseada.

Ao Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza e ao Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral, pelas preciosas indicações de bibliografia e pelas contribuições à minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls e ao Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, por terem aceitado participar da banca de defesa e sugerido caminhos para o aperfeiçoamento da minha pesquisa.

Aos demais docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, pelo conhecimento transmitido através das disciplinas, seminários, eventos e conversas, de diversas formas relevantes para aprofundar minha pesquisa sobre o fenômeno religioso.

Aos colegas de pesquisa do programa, pelo auxílio e pela rica troca de experiências.

Aos funcionários da Secretaria dos Programas de Pós-Graduação do Instituto de Ciências Humanas, pelo atendimento pronto e gentil.

A meus pais, Sonia e Otacílio, e meu irmão, Ricardo, pelo apoio e interesse contínuos em minha atividade acadêmica.

A minhas filhas, Rebeca, Rafaela e Renata, inspiração contínua para pensar a vida e o amor.

À Luana (in memoriam), que por sua compreensão e seu companheirismo desde o mestrado propiciou as condições fundamentais para que eu seguisse adiante na pesquisa.

À Maria Cecília, pelo companheirismo sempre presente e pelo estímulo a refletir, de forma rica e profunda, sobre a complexidade e os desafios dos estudos em religião.

Repetir, repetir — até ficar diferente. Repetir é um dom do estilo (Barros, 2016, p. 16).

Fé não é nenhum sentimento da alma humana, e sim a entrada do homem na realidade — na realidade inteira, sem cortes nem abreviações (Buber, 2007, p. 7-8).

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CA	O conceito de angústia
CI	O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates
EUD	Eighteen Upbuilding Discourses
FTR	Fear and Trembling / Repetition
JC	Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo
JP	Søren Kierkegaard's Journals and Papers
MF	Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus
OA	As obras do amor
OC	Œuvres complètes: La répétition / Crainte et tremblement / Une petite anexe
OO1	Ou-ou, um fragmento de vida. Primeira parte
OO2	Ou-ou, um fragmento de vida v. 2. Segunda parte
Pap.	Papirer, referência às anotações de Kierkegaard em seus diários e cadernos
PE1	Pós-escrito às Migalhas filosóficas. Volume I
PE2	Pós-escrito às Migalhas filosóficas. Volume II
PR	Prefácios
PVE	Ponto de vista explicativo de minha obra como autor
R	A repetição
RH	Open letter to Professor Heiberg, knight of Danebrog, from Constantin Constantius / A little contribution by Constantin Constantius author of Repetition . . .
SLW	Stages on life's way
SUD	The sickness unto death
SV	Søren Kierkegaard: SamledeVærker
TT	Temor e tremor

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A BUSCA PELA REPETIÇÃO	16
2.1	O experimento psicológico de Constantin Constantius	18
2.2	Estética e ironia	24
2.3	Recordação e repetição: compreensão e busca de sentido na existência	33
3	A REPETIÇÃO COMO PROBLEMA EXISTENCIAL	47
3.1	Poética, melancolia e culpa	49
3.2	Job como paradigma da repetição	66
3.3	O jovem e a experiência da repetição	71
4	A DIALÉTICA EXISTENCIAL DA REPETIÇÃO	77
4.1	Reflexões sobre metafísica	79
4.2	Eternidade e temporalidade	104
4.3	Liberdade e realidade	109
5	REPETIÇÃO COMO CATEGORIA RELIGIOSA	124
5.1	Instante e paradoxo: o encontro entre o temporal e o eterno	125
5.2	Provação e duplo movimento: sobre a fé em Job e Abraão como liberdade e reapropriação da realidade	137
5.3	Movimento religioso e seriedade da existência: repetição como <i>páthos</i> ético-existencial da fé	152

5.3.1	<i>A liberdade e os três níveis da repetição</i>	152
5.3.2	<i>O desespero e seu antídoto</i>	155
5.3.3	<i>Fé e repetição como páthos da experiência religiosa</i>	165
5.3.4	<i>Repetição e a ética como páthos</i>	172
5.3.5	<i>O páthos ético-existencial da fé</i>	177
5.3.6	<i>A possibilidade de uma religião ético-existencial em um mundo pós-metafísico</i>	180
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
7	REFERÊNCIAS	195
7.1	FONTES PRIMÁRIAS	196
7.2	FONTES SECUNDÁRIAS	197
	SOBRE O AUTOR	206

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta obra é apresentar o conceito de repetição como categoria religiosa associada à da fé, elaborada preliminarmente pelo pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) na obra que o nomeia já a partir de seu título: *A repetição*. Escrito em 1843, o livro é situado pelo autor como parte de sua produção literária estética, constituída pelo uso de pseudônimos que representam diferentes pensamentos e perspectivas constituintes da construção filosófica kierkegaardiana. Trata-se de seu método de comunicação indireta: uma pseudonímia de perfil poético, lírico, escolhido para ressaltar uma temática ou um posicionamento que remete a uma dialética existencial.

Deixando-se o lugar comum e indo para além de uma abordagem limitada a uma espécie de “pensamento precursor do existencialismo”, é possível contemplar o grande alcance do *corpus* kierkegaardiano no aprofundamento em temas como ironia, angústia, desespero, fé, ética, religião, entre outros. Especificamente quanto ao conceito de repetição, sua presença na temática do pensador dinamarquês ocorre em diferentes nuances e conexões nas produções estéticas e autorais — assinadas pelo próprio Kierkegaard — contemporâneas à obra em questão.

Traduções de suas obras para a língua portuguesa têm-se intensificado nos últimos anos. As produções de interesse direto desta pesquisa, indicadas nas referências, foram traduzidas para o português diretamente do original. Especialmente das obras *A repetição* e *Temor e tremor*, temos também as edições americana e francesa, igualmente traduzidas do dinamarquês. A literatura sobre o pensamento kierkegaardiano em língua portuguesa apresenta, na maior parte das vezes, uma abordagem geral de temas relacionados a seu pensamento, exceção feita às edições críticas das traduções portuguesas recentes. Nesse sentido, a presença da repetição na vida humana foi captada e desenvolvida por Kierkegaard em uma obra à espera de estudo mais amplo em língua portuguesa¹.

A obra *A repetição* é, em uma primeira leitura, uma produção enigmática e inconclusiva. Sua abordagem sobre a possibilidade de repetição e as condições existenciais de sua ocorrência começa com a narrativa do autor pseudônimo, Constantin Constantius, a propósito de suas reflexões e a busca pessoal pela repetição. O personagem objeto da análise psicológica do autor, identificado apenas como um jovem apaixonado imaginado por ele e que alega ter encontrado a repetição, tem sua experiência avaliada como carente de completude por lhe faltar a irrupção do religioso. A publicação termina sem afirmar claramente as condições

1 Uma busca simples pela expressão “repetição” no site do banco de teses e dissertações da CAPES informa as seguintes quantidades de registros relacionados a Kierkegaard: dois nas áreas de avaliação Ciências da Religião e Teologia; dois nas áreas de avaliação Filosofia e Teologia; e três na área nomeada apenas como Filosofia. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>. Acesso em: 08 jun. 2022.

de possibilidade da repetição e quais seriam suas características específicas. Na obra, repetição é situada como parte fundamental da realidade, pois a vida toda seria uma repetição. Quem a quer, segundo o pseudônimo, aprofundou-se na existência. A dialética deste conceito consiste em algo novo acontecer mesmo já tendo acontecido, pois o que existiu passa a existir novamente e não se resume à recordação. Não se trata de um fundamento metafísico ou de mera possibilidade do agir humano: antes, é objeto de interesse metafísico, ético e dogmático.

A metafísica interessa-se pela repetição como fenômeno comprobatório das proposições e princípios gerais da verdade, ao passo que fracassa diante da repetição identificada por Constantius, qual seja, movimento religioso da individualidade. O ideal ético também se beneficiaria da repetição se concebida como parte da imanência da vida moral capaz de prover transições de um estado moral a outro e confirmá-los pela prática contínua. A dogmática, por sua vez, interessa-se pelo problema do ser cristão e teria na repetição o ponto central da reflexão sobre a natureza da fé. Entretanto, muitos escritos de Kierkegaard, incluindo *A repetição*, trilham outro caminho, estranho à filosofia e à teologia de então: distanciam-se da racionalização típica dos sistemas filosóficos e dogmático-cristãos ao posicionar o leitor existencialmente diante de possíveis visões de mundo, para que adquira tanto uma autocompreensão quanto um entendimento das implicações existenciais do cristianismo à época.

Assim, a partir da ideia de que repetição refere-se à existência do indivíduo singular, a hipótese de que esta categoria consiste em expressão existencial da fé será fundamentada na tipologia kierkegaardiana dos personagens bíblicos, Abraão e Job, enquanto exemplos de existência religiosa. A virtude desses personagens está em encontrar a repetição existencial na forma como lidaram com suas questões temporais, quais sejam, a superação da razão e dos afetos para obedecer a Deus pela fé, e das paixões através de uma interioridade capaz de suportar a terrível provação divina. Em ambos os casos, os movimentos existenciais são realizados pela fé, em virtude do absurdo, através da repetição que, uma vez realizada na temporalidade tocada pela eternidade, reapropria-se da realidade imanente das ações humanas. Sendo assim, o movimento da repetição pode alcançar uma forma religiosa, superior e transcendente, que acontece quando a impossibilidade se impõe e o espírito recebe de novo a si mesmo e o que havia sido.

Pelo pensamento e pelas experiências do próprio Constantius, observa-se a impossibilidade da repetição na vida exterior, especialmente nas ocorrências do cotidiano e nas relações humanas. O jovem imaginado, conquanto cômico de sua incapacidade de levar adiante o relacionamento amoroso que estabelecera, está entregue à ideia, à poesia e, de certa forma, à própria interioridade. Ainda

que esta seja confusa e conflituosa, aflora vigorosamente como preocupação com o rompimento da relação de forma moralmente válida, sem causar sofrimento à amada ou dano à própria reputação. Após deixar de acatar o conselho de seu confidente, Constantius, para dissimular e se afastar aos poucos, o jovem simplesmente deixa de procurar a moça. Entretanto, sua atitude leva-o a alimentar culpa e buscar sentido para sua existência dali em diante. Em seu monólogo, alivia-se com a notícia do casamento de seu antigo amor e declara ter voltado a ser si mesmo, ao alcançar a repetição a partir da compreensão do personagem bíblico Job. Consequentemente, através das ideias e do relato do autor sobre sua busca pela repetição, e da experiência interior do jovem e das análises feitas por aquele quanto à condição deste, tem-se a nítida impressão de que algo deve ser buscado como complemento ao conceito parcialmente apresentado na obra. Assim, esta obra procurará compor um quadro mais amplo do pensamento de kierkegaardiano a propósito, cujo escopo será a abordagem da repetição como categoria religiosa.

Em *A repetição*, no intento de descobrir se esta é ou não possível, Constantius utiliza-se da ironia para ressaltar tanto as experiências pessoais frustradas pelo insucesso de sua empreitada, como as conclusões às quais chega a partir de sua observação ou, como ele mesmo sugere, seu experimento. Entretanto, sua capacidade de elaboração teórico-filosófica e seu instrumental dialético levam-no mais adiante: percebe em si mesmo condição somente para recordar e, consequentemente, incapacidade de realizar, e mesmo de encontrar externamente, a repetição. O pseudônimo também examina a conduta, o pensamento e a situação existencial do jovem, personagem central da obra, a propósito da repetição e constrói reflexões filosóficas a respeito. O jovem imaginado por Constantius possui uma imaginação poética nutrida pela melancolia, situação que o impede de realizar o amor, constatação a que o pseudônimo chega convictamente. Para além do labor estético típico de sua vocação poética, o jovem abraça convicções éticas relacionadas à preservação dos sentimentos da moça e à manutenção da própria reputação. Entretanto, estes ideais éticos causam-lhe perturbação: diante da falta de coragem para praticá-los não encontrara meios de solucionar o impasse. Por haver partido sem desmanchar o relacionamento pessoalmente, culpava-se pela covardia e pela certeza do sofrimento causado à antiga amada. A forma como o rapaz lida com a repetição reside em sua própria experiência: alega tê-la experimentado a partir da compreensão da vida de Job, ao saber do casamento da jovem por quem se enamorara, momento em que passa a ser ele mesmo novamente, em seu entendimento. Assim, faz-se necessário interpretar o significado desta manifestação pessoal da repetição, a saber, como o jovem reage às situações exteriores, quais as condições interiores que demonstra ter e qual sua capacidade de interiorizar a experiência pela qual alega passar, considerando suas convicções e características pessoais.

Os capítulos compõem quatro investigações fundamentais para a compreensão do conceito kierkegaardiano de repetição. Primeira, o pensamento de Constantius como autor de perfil, características e ideias próprias, bem como personagem, cuja condição existencial assemelha-se à de um esteta, voltado que está ao exterior em busca da repetição. Este momento terá início com a análise do subtítulo de *A repetição*, que apresenta de que forma o autor leva a efeito sua tarefa, qual seja, a de fazer “um ensaio em psicologia experimental”. A partir disto, Constantius avalia si mesmo, o jovem e suas relações com a interioridade e a exterioridade, no esforço de decifrar o conceito de repetição e sua factibilidade na existência humana. O objetivo será inferir o lugar de suas conclusões na reflexão ampla de Kierkegaard sobre a repetição. Para tanto, serão exploradas duas características de Constantius e as relações com suas conclusões a propósito da repetição: o prazer estético, voltado ao interessante e à novidade; e a ironia, que expõe por um lado a alienação do existente em relação à própria existência e, por outro lado, a temporalidade como expressão interior da eternidade, conquanto irreduzível a esta. Em resumo, a compreensão do pseudônimo sobre a repetição, sua busca por vivenciá-la e a relação que estabelece com o sentido da existência comporão sua resposta à questão da possibilidade da repetição.

A segunda investigação diz respeito ao jovem e seu problema existencial relacionado à repetição. Sua rejeição a se conformar aos padrões estéticos sugeridos por Constantius remetem à maior seriedade e interioridade de quem, não obstante, idealizou um relacionamento inviável para si mesmo. Espera-se, através da vivência narrada e das declarações do jovem, identificar as condições e a forma de realização da repetição sob sua ótica. Para tanto, inicialmente serão destacadas as características principais deste personagem imaginado pelo pseudônimo, a saber, poética, melancolia e culpa. Sobre a primeira, a veia poética do jovem tão somente impelia-o na direção de melancolicamente querer impressionar a amada e, inapto a viver a relação, estagnar-se na esfera da recordação. Quanto à segunda, Constantius afirma que quando acarretada pela recordação desperta a infelicidade e não é capaz de realizar o amor. Sobre a última, por esbarrar na ética do arrependimento, insere-se no dilema estético-ético do agir de acordo com os ditames da existência e, ao mesmo tempo, de forma moralmente válida. Em outras palavras, o jovem quer entender sua própria culpa diante da fuga escolhida em detrimento da dissimulação ou da formalização do rompimento. As reflexões do jovem sobre Job, quem considera paradigma da repetição, também serão analisadas a fim de elucidar em que sentido entende que este personagem bíblico encerra em sua experiência de vida o movimento da repetição. O jovem vê em Job coragem, retidão, justiça pessoal e inspiração para se voltar a ser quem era, ou seja, receber a vida anterior de volta pela repetição, como interpreta ocorrer na epopeia que

compõe as Sagradas Escrituras. O que o rapaz entende como experiência própria da repetição, a partir do que sua compreensão de Job sugere, será igualmente considerado. Confortado por se inspirar no personagem bíblico, alegra-se por não ter seguido o conselho de Constantius para dissimular uma outra relação, contudo reconhece-se covarde por não ter pedido sua liberdade à moça. Ao saber do casamento desta, porém, entende viver a repetição, pois na sua opinião passa a ser ele mesmo novamente. Tal fenômeno não se confinaria à temporalidade, pois a verdadeira repetição segundo ele é a eternidade.

A dialética da repetição a partir da existência e do pensamento de Constantius e do jovem, bem como pelas concepções presentes em outras produções kierkegaardianas, é a terceira questão a ser investigada. A relevância desta análise reside na importância de se posicionar vivências e reflexões dos dois personagens no escopo mais amplo do conceito de repetição delineado por Kierkegaard. Ademais, permitirá perscrutar a factibilidade, as conexões com outros conceitos e os movimentos existenciais que envolvem a manifestação da repetição. Inicialmente terá lugar a perspectiva filosófica de Constantius a respeito dos gregos, de Leibniz e do hegelianismo de então, inserida num quadro mais amplo de sua reflexão sobre metafísica. Para o pseudônimo, o pensamento de Leibniz permite conceber que existência inclui a intuição de que a vida toda é repetição. Além disto, para o pseudônimo a recordação grega, presente no plano do conhecimento, dá lugar à repetição enquanto categoria alicerçada no âmbito da vida. A mediação hegeliana, por seu turno, na amplitude de seu movimento dialético, coloca-se como elemento central que visa à síntese. A repetição, entretanto, está no plano das diferenças mínimas e particulares: Aristóteles é evocado na defesa de uma *kinesis* como movimento que expressa a realidade do pensamento e do devir. As dialéticas existentes entre liberdade e a realidade serão também abordadas, como âmbitos existenciais envolvidos na repetição e entre dois aspectos do movimento existencial proposto por esta: sua ocorrência na temporalidade e na eternidade.

A última investigação tratará da repetição como categoria religiosa, inicialmente quanto às implicações da repetição como a relação dialética entre eternidade e temporalidade, que ocorre no instante e se expressa pelo paradoxo. Em seguida, a fé, em Abraão e Job, será utilizada como tipologia do movimento que realiza a retomada da existência em liberdade, condição sugerida, inclusive, pela semântica da expressão dinamarquesa que a nomeia, *Gjentagelse*, que remete à ideia de se reapropriar, retomar, em conexão com o movimento transcendente esperado pelo pseudônimo. Os personagens bíblicos constituem contrapontos a Constantius e ao jovem, que falham ao tentar realizar a repetição em seu sentido superior. Ainda que o pseudônimo declare-se incapaz de tal feito, leva a cabo uma atenta observação da possibilidade de identificá-lo no rapaz que, entretanto, não executa

tal movimento, pois sua reflexão afasta a repetição da esfera do transcendente e a confina à imanente preocupação estético-religiosa com o restabelecimento de sua situação de vida. Ademais, como ação da liberdade tipificada pelos Abraão e Job, repetição é dialeticamente relacionada ao religioso, também como seriedade da existência, segundo Constantius encontrada por todo aquele que deseja profunda e interiormente realizar a repetição como uma segunda ética.

Quando relacionado ao pensamento mais abrangente de Kierkegaard, o conceito de repetição mostra-se em sua positividade e complexidade, haja vista a exigência de associação e inter-relação com outras produções e conceitos de sua autoria. Especificamente, os pseudônimos e as ideias assinadas pelo próprio pensador dinamarquês estarão em diálogo com Constantius em suas semelhanças e diferenças a fim de se ter um espectro amplo do pensamento kierkegaardiano, com três destaques: as anotações do próprio Kierkegaard; as concepções iniciais e dialéticas sobre a repetição em Johannes Climacus e as lacunas da filosofia hegeliana quanto à existência; bem como as conexões entre fé e repetição, presentes em Vigilius Haufniensis. Consideradas estas condições, a hipótese desta obra é de que repetição é conceito religioso chave para compreensão das condições existenciais e religiosas do indivíduo, e consiste em paixão da fé.

2 A BUSCA PELA REPETIÇÃO

O pseudônimo kierkegaardiano Constantin Constantius, autor de *A repetição*, narra em primeira pessoa reflexões e experimentos pessoais indagadores da possibilidade da repetição enquanto manifestação humana. De acordo com sua intuição, há que se encontrar na existência os seus conteúdos. Tal procura, para ele, começaria por sua própria vida e pelo exame atento do outro, com vistas à compreensão do que caracteriza a existência como agência da repetição. Para tanto, desenvolve sua busca pelo esforço filosófico de delineamento do conceito², bem como pela observação atenta à interioridade e às relações interpessoais e sociais distintivas do ser humano.

Além de perscrutar a própria vida como objeto de investigação, Constantius usa sua imaginação para criar um jovem a quem não dá nome. O rapaz assim concebido escolhe-o como confidente, com o desejo de compartilhar seus conflitos interiores quanto ao amor idealizado por uma moça. Impressionado com a pureza e a sinceridade com as quais ele confessa sua paixão e seu dilema, qual seja, o de não se sentir capaz de se entregar ao interesse correspondido pela amada, o pseudônimo conclui que o jovem fora invadido pela idealidade do amor. Caberia ao próprio Constantius, a partir do que este mesmo conclui, a tarefa de investigar o âmago desta experiência e seus movimentos interiores e existenciais, promovidos pelo rapaz. Dessa forma, a procura por compreender e constatar a repetição na vida, em seus fenômenos e suas relações, torna-se tarefa de dupla característica para o autor: voltar-se a si mesmo, seu cotidiano e suas experiências, assim como observar o jovem e seus conflitos interiores.

Para decifrar como se dá tal busca do pseudônimo pela repetição, neste capítulo, primeiramente, será apresentado o conteúdo da reflexão filosófica como concebida por Constantius, a partir do subtítulo de *A repetição*: “Um ensaio em psicologia experimental”. A seguir serão elucidados os contornos de sua estética e sua ironia, características de pensamento e visão de mundo apresentadas por esse pseudônimo, com vistas a desnudar seu perfil intelectual e seus dilemas existenciais. Por fim, para esclarecer a questão da possibilidade da repetição segundo a abordagem de Constantius, serão analisadas a compreensão deste sobre recordação e repetição, suas experiências a propósito e o sentido³ que confere à existência a partir destas. O objetivo é responder à questão de a repetição ser possível para Constantius, considerando-se suas reflexões sobre este conceito e suas experiências com o jovem, bem como acerca de sua própria ambientação existencial e seu retorno à cidade alemã de Berlim.

2 Os termos “conceito” e “categoria” nesta tese serão utilizados como sinônimos e em referência ao conjunto de determinadas ideias, incluindo princípios e ações que as compõem. Assim, os conceitos ou as categorias existenciais incluem características distintivas da existência e, portanto, da realidade como se mostra (Wilde, 1980, p. 10-19).

3 Entende-se nesta tese construção ou produção de sentido como ação promovida pelo próprio sujeito, que confere sentido à realidade em vez de este extraí-lo através da apreensão objetiva.

2.1 O EXPERIMENTO PSICOLÓGICO DE CONSTANTIN CONSTANTIIUS

A *repetição* é uma obra estética, nas palavras do próprio Kierkegaard. Trata-se de um viés literário que utiliza a comunicação indireta e oferece conteúdo não cristão, parte da estratégia deste pensador em persuadir cidadãos dinamarqueses iludidos da autenticidade de um cristianismo cultural, fomentado pelo reconhecimento destes como cristãos pelo Estado e pela Igreja oficial. Ao comentar sobre sua autoria estética, assim se expressa o dinamarquês:

não, uma ilusão nunca é dissipada directamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indirecta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indirectamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão (PVE, p. 43).

Segundo o autor, os cristãos de sua época, dentre os quais se ambienta para enfatizar o problema por ele colocado, não viviam por categorias religiosas, muito menos as relacionadas ao cristianismo que considerava autêntico, a saber, o que remete à relação preocupada com Deus e interessada nas Escrituras. Diferentemente, tais cidadãos tinham suas vidas enredadas por categorias estéticas ou, quando muito, estético-éticas. Não obstante, a preocupação de Kierkegaard não fora a de elaborar uma teoria sobre a religião⁴ ou o próprio cristianismo, mas tocar em questões universais a propósito elegendo como ponto de partida a análise da manifestação cristã protestante de seu tempo⁵.

Forma e conteúdo estão estreitamente ligados na comunicação kierkegaardiana. Por isso, sua produção literária estética e o uso de pseudônimos estão intimamente relacionados à crítica ao cristianismo majoritário na sociedade dinamarquesa. Consequentemente, se seus contemporâneos viviam em categorias estéticas, como o belo, o interessante, entre outras, devia-se começar por onde estão, falar justamente do estético para poder revelá-lo como contraposto ao genuinamente religioso.

Para tanto, a pseudonímia kierkegaardiana objetiva colocar-se como uma representação vivaz da existência⁶, com autores fictícios que representam diversos

4 Seguindo Eliade (1989, p. 10, 41), entende-se nesta tese religião como, primordialmente, fenômeno complexo da experiência *sui generis* do sagrado, enquanto “elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência”. Nesse sentido, consiste também na racionalização feita por uma hermenêutica da realidade como tarefa inerente ao ser humano, que origina mitos e gradativamente compõe um corpo estruturado de doutrinas e símbolos. Assim, entende-se a ideia de Deus nesta tese como racionalização da experiência do sagrado, bem como dos mitos bíblicos, feita pelo cristianismo luterano protestante. Assim, o termo “divino” ou “divindade” será mencionado quando se relacionar a questões filosóficas sobre esta ideia, enquanto “Deus” designará a divindade cristã como apresentada nas Escrituras Sagradas. Por sua vez, consciência nesta tese consiste na capacidade do sujeito de transcender o próprio intelecto para perceber a exterioridade e com esta estabelecer relações.

5 Conceitos cristãos e suas implicações existenciais para a compreensão da repetição, como propostos por Kierkegaard, serão abordados no capítulo quatro.

6 Existência para Kierkegaard é a qualidade de existir possuída pelo indivíduo, em dinamarquês *existents*. Quando se refere ao existir individual, singular, próprio e distintivo do de outros indivíduos, a palavra empregada pelo pensador dinamarquês é *tilværelse* (Justo, 2009, p. 74).

âmbitos da vida ao se apresentarem como um “espelho” ao leitor, conferindo-lhe a oportunidade de se confrontar consigo mesmo. Por isso, os pseudônimos possuem personalidade e características próprias, são individualidades que não somente pensam sobre a existência, mas também transferem ao leitor a tarefa de se aprofundar em questões existenciais fundamentais (Almeida, Valls, 2007, p. 71-83; PVE, p. 43; Roos, 2011, p. 1-5).

Nesse sentido, Constantius leva a efeito o papel de se comunicar com o leitor de forma indireta para estabelecer as áreas limítrofes de suas interioridades⁷. Em outras palavras, a comunicação tradicional é anulada a fim de que o autor escreva como um existente para leitores existentes, em vez de assumir o lugar de um recitador a estimular outros recitadores. E este é o método que Constantius utiliza: o experimento psicológico que “reforça o abismo aberto entre o leitor e o autor, estabelece a separação da interioridade entre eles, de modo que a comunicação direta ficou impossibilitada” (PE1, p. 278).

O subtítulo de *A repetição* traz a expressão “um ensaio em psicologia experimental”, que deve ser entendida à luz do que propõe Kierkegaard através de seu pseudônimo. Compreende-se esta frase a partir do conteúdo da obra, não como temática que a norteia, pois que a psicologia mencionada remete a seu sentido etimológico: refere-se ao trabalho filosófico relacionado às questões da interioridade, especificamente quanto a manifestações existenciais e modos de ação. Seu caráter experimental é atividade analítica alheia, assim, a qualquer pretensão de sistematização. A opção pela tradução literal do subtítulo para o português ressalta o caráter de experimento do empreendimento de Constantius e, portanto, evita o risco de anacronismos conceituais – psicologia, aqui, não se trata de disciplina científica –, além de evidenciar o objetivo de Kierkegaard na obra: de maneira ficcional propor uma construção de sentido da repetição, a partir da narrativa das experiências dos personagens e de questionamentos filosóficos sobre o próprio conceito a ser procurado⁸ (Justo, 2009, p. 28).

Ademais, pode-se identificar que o experimento estabelece relações do autor em dois níveis: com seus personagens e seus leitores. No primeiro nível, a construção imaginária dos personagens é meio para Constantius projetar possibilidades

7 Os temas da interioridade e da subjetividade serão tratados de maneira ampla, quanto à repetição, no capítulo quatro. Por ora, pode-se afirmar que interioridade é a subjetividade do indivíduo enquanto consciência de si, que se volta ao exterior na relação com a existência a partir de si mesma (Alves, 2016a, p. 100; JC, p. 112-113).

8 O tradutor português José Miranda Justo (2009, p. 28) interpreta o subtítulo pela aproximação à ideia de experimentalismo artístico, “[...] que se encontra na segunda metade do século XX no âmbito das artes, designadamente na poesia, nas artes plásticas e na música. Como é fácil de entender, a designação de ‘psicologia experimental’ não indica uma disciplina científica e respectiva metodologia, cujo surgimento é bastante mais tardio. A expressão ‘experimenterende Psychologi’ poderia porventura ser traduzida por ‘psicologia experimentante’, se desse modo fosse possível dar a ver o caráter não disciplinar do empreendimento kierkegaardiano”. Diferentemente propõe o casal Hong (1983), ao traduzi-lo por “A venture in experimenting psychology”, em tradução nossa “um empreendimento em psicologia experimental”, no sentido de que a psicologia de Kierkegaard remete ao exercício imaginativo de Constantius, o de “construir imaginativamente” ou “moldar imaginativamente, de um modo experiencial”.

existenciais com o objetivo de esclarecer o significado da repetição. Há, por isso, uma tentativa de elaborar uma concepção filosoficamente precisa deste novo conceito a ser compreendido. O segundo nível está implícito na afirmação de que os heréticos não entenderão, extraída da tradição cristã sobre Clemente de Alexandria⁹ (R, p. 135), sugestão de que a apropriação do conteúdo se dá na relação experimental do leitor com o texto. Neste nível, a comunicação direta do primeiro nível torna-se, então, indireta e propícia à apreensão pelo receptor da mensagem (Eriksen, 2000, p. 19-20).

O exercício psicológico de Constantius sugere que seu experimento remete à psicologia experimental que começara a se desenvolver no século dezenove, que consistia, segundo Edna Hong e Howard Hong (1983), em caracterização da natureza definidora das capacidades distintivas do ser humano: uma antropologia filosófica. Pelas características da dialética existencial da repetição¹⁰, pode-se antecipar a este pseudônimo o que, nas palavras de Ferro (2012, p. 141-142), é empreendido também por Vigilius Haufniensis: uma análise da condição de possibilidade antropológica, sob um ponto de vista fenomenológico. Assim, no escopo geral do *corpus* literário kierkegaardiano, sua psicologia apresenta-se como construção filosófica sobre o ser humano e as decorrentes implicações de sua existência para sua visão de mundo; portanto, uma filosofia do humano *in concreto* associada aos estágios descritivos da realização das possibilidades humanas, não a uma análise empírica do comportamento.

Em acréscimo, segundo Tang (2002, p. 95-104) o subtítulo consiste em uma provocação à forma de se fazer psicologia herdada pela época de Kierkegaard. No pensamento vigente nas primeiras décadas do século dezenove, somente a experiência poderia garantir a confiabilidade do conhecimento através de duas abordagens: observação e experimento. Enquanto a observação relaciona-se ao objeto existente, a experimentação cria o seu, ou partes dele, num trabalho subjetivo de intervenção performativa do observador, isto é, de interpretação originada na apreensão do que se observa. Esta laboração requer repetições, pois operações experimentais somente são confiáveis quando repetíveis. Entretanto, por ser o experimento psicológico interação humana entre as partes é inteiramente determinado pelo observador, o que impõe a necessidade de se vencer a intervenção performativa e as consequências éticas envolvidas quando o objeto é o humano. Pode-se inferir, isto posto, que o experimento de Constantius propõe uma refutação e, ao mesmo tempo, coloca-se como alternativa à intervenção do observador e à indiferença ética típicas da psicologia experimental do início do século dezenove:

9 Tito Flavio Clemente de Alexandria (ca.150-215), teólogo e apologista cristão nascido em Atenas. Considerado um dos pais da Igreja Cristã, seus escritos teriam sido propositalmente alegóricos a fim de serem entendidos pelos iniciados na fé (Justo, 2009, p. 135).

10 Tema que será tratado no capítulo três desta tese.

para resolver o problema da interferência subjetiva, ele [Constantius] altera seu foco da subjetividade do observador para a situação existencial do observado. Como consequência, o problema ético de colocar alguém à prova é dissolvido na experiência religiosa de ser posto à prova¹¹ (Tang, 2002, p. 107; tradução nossa).

Constantius, em outras palavras, resolve a questão da subjetividade do observador voltando-se à existência¹² do jovem e, a partir da experiência religiosa¹³ da provação divina¹⁴, supera a questão ética do experimento realizado com um ser humano.

Em *A repetição*, consequentemente, o experimento desenvolvido por Constantius é definido como observação do outro enquanto existente, em manifestações que se dão através de movimentos existenciais e ações concretas. O pseudônimo firma que sua forma de empreendê-lo foi se aproximar de um jovem imaginário durante um ano, fazendo-se dele confiante após encontros triviais e, ao fim, induzindo-o a expor seus sentimentos, em especial sua melancolia. Em sincera confiança, o jovem declara-lhe estar apaixonado e ser correspondido por uma moça, momento em que Constantius mostra-se um atento e interessado observador:

diga-se o que se quiser, um jovem profundamente apaixonado é algo de tão belo que ao pormos nele os olhos esquecemo-nos da observação por força da alegria que tal visão nos dá. Em geral todas as emoções humanas profundas desarmam no homem o observador que nele possa haver [...]. O jovem de quem falo estava tomado de um amor profundo e sincero e belo e humilde; há muito tempo que não me sentia tão contente como ao olhar agora para ele; porque muitas vezes é bastante triste ser-se observador; é algo que nos torna melancólicos como se fôssemos polícias; e quando um observador cumpre bem a sua função haverá de ser encarado como um espião da polícia que presta altos serviços; porque a arte do observador é expor o que está escondido (R, p. 35).

Como observador, não obstante seu inevitável envolvimento com o objeto de seu experimento, Constantius diagnostica o resultado da manifestação da melancolia no jovem em sua relação recém iniciada com uma moça. “Ora, se se trata realmente

11 “To solve the problem of subjective interference, he shifts his focus from the observer’s subjectivity to the existential situation of the observed. As a consequence, the ethical problem of putting somebody to the test is dissolved into the religious experience of being put to the test.”

12 Em dinamarquês, *tilværelse*.

13 Embora não tenha o caráter apriorístico do conceito de “sentimento” religioso (*gefühl*, na língua alemã), presente na obra do teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), será adotada nesta tese o entendimento de que experiência religiosa em Kierkegaard é similar a esta ideia no que diz respeito a autoconsciência de dependência do divino, decorrente da consciência imediata como percepção do infinito pelo finito. Esta opção justifica-se pela similaridade destes aspectos do *gefühl* com os conceitos kierkegaardianos de fé e *páthos*, discutidos em profundidade no capítulo quatro (Alves, 2016a, p. 40; Mendonça, 1999, p. 73; Schleiermacher, 2000).

14 A categoria da provação será tratada, quanto a seus aspectos existenciais e religiosos, no quarto capítulo desta tese.

de um melancólico, como haveria de ser possível que a sua alma¹⁵ não se ocupasse melancolicamente daquilo que para ele se tornou a mais importante de todas as coisas” (R, p. 37). Ao contrário do que entende o senso comum, para o autor uma paixão não é antídoto para a melancolia, antes sempre aquela será permeada por esta. Por isso, conclui que o amor de poucos dias tornara-se recordação, sendo levado a termo pelo próprio jovem e envelhecido pelas lágrimas de alguém agora incapacitado de amar por ser melancólico. Tal condição de seu amor despertava nele tão somente o poético, aprisionando-o à amada enquanto seu ideal.

O envolvimento de Constantius com o objeto de sua observação faz jus ao aspecto crítico citado do experimento psicológico kierkegaardiano na obra: trata-se também de uma crítica ao puro objetivismo científico, pois pressupõe que o envolvimento do sujeito permite uma condição adequada para o conhecimento. A pretensão do autor em conhecer o caráter do amor nutrido pelo jovem requer uma abstração consciente da importância de se partir das circunstâncias concretas que envolvem o indivíduo. Dessa forma, a frustração amorosa exerce uma influência peculiar sobre o objeto da investigação, considerando-se a especificidade das condições existenciais do personagem do jovem. E a sutileza da observação progride proporcionalmente ao envolvimento pessoal do observador, de seu interesse. Essa relação com a vida evidencia que toda compreensão é autocompreensão. Por isso, a objetividade é trivial ou ilusória, uma vez que são as paixões que conferem perspectiva e validade ao conhecimento, haja vista tratar-se de uma análise ativa. Se o observador não compreende a si mesmo, entenderá o mundo ao seu redor como uma projeção irreflexiva de suas próprias características. Sua compreensão, portanto, dependerá continuamente da relação com a própria subjetividade (Nordentoft, 1978, p. 2-5).

Constantius afirma, nesse sentido, que se deteve na concretude do arroubo poético do jovem em detrimento de uma simples observação comportamental – embriagado pela recordação, os versos poéticos que o rapaz citava acobertavam seu conflito interior. Tal sensibilidade do autor confere percepções para além da pretensão de objetividade da observação:

a concentração do pressentimento nunca é esquecida. Pelo menos creio que é esta a constituição que deve ter um observador, mas se for assim constituído também sofrerá muito. O primeiro momento terá de o subjugar quase até ao desfalecimento, mas, enquanto assim empalidece, a ideia fecundou-o, e a partir daí ele está em relação de descoberta com a realidade¹⁶ (R, p. 48).

15 Nesta tese ‘alma’ denota as funções mentais ligadas à interioridade, como pensamentos e emoções.

16 No original: *Virkeligheden* (SV, p. 687). O idioma dinamarquês tem duas palavras para expressar a ideia de realidade: *Virkelighed* e *Realitet*. Seguimos a distinção feita pelo Prof. Dr. Jonas Roos, docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, segundo a qual a primeira tem o significado de efetividade, “realidade efetiva”, assim mencionada nesta tese; a segunda refere-se à realidade do pensamento, do conceito, da crença, como quando se fala, por exemplo, da realidade do amor, nesta tese traduzida apenas por “realidade”.

Esta condição presta-se, inclusive, para a compreensão de resistências e limitações do observado, como trata ironicamente Constantius. Após aconselhar o jovem a dissimular outra relação para que o rompimento fosse formalmente promovido pela moça, firma-se na posição de observador ao avaliar uma carta recebida do rapaz:

com a recepção da carta dele a recordação despertou viva na minha alma, e não foi de todo com indiferença que rebusquei a sua história. Quando na carta cheguei àquela explicação não propriamente infeliz segundo a qual eu era um perturbado mental, prontamente me ocorreu: agora tem decerto um segredo, um segredo mais íntimo do que o mais íntimo dos segredos, e esse segredo está guardado por um ciúme que tem mais do que cem olhos. Quando eu ainda o encontrava pessoalmente não me passou despercebido que, antes ainda de se explicar, insinuara com grande cuidado a observação de ‘que eu era estranho’. Bem! um observador tem de estar preparado para coisas destas. Tem de saber ser capaz de oferecer àquele que se confessa uma pequena garantia. Uma rapariga que se confessa exige sempre uma garantia positiva, um homem exige uma garantia negativa; isto resulta da entrega e humildade femininas e do orgulho e obstinação masculinos [...]. Pois bem, que assim seja; dos homens nada exijo a não ser o conteúdo da sua consciência (R, p. 87-88).

Diferentemente do proposto por seu conselheiro, o jovem deixa a amada ao se afastar abruptamente. Distancia-se deste também, com a proposta de enviar-lhe cartas que não deveriam ser respondidas. Não obstante, o impedimento de interagir com o que fora alvo de sua observação, Constantius continua seu experimento ao conceber que a importância da moça ocorre apenas por sua presença na relação com o jovem, pois deixara de ser para este uma realidade. Nota, também, que a melancolia desenvolvida pelo rapaz possivelmente o enganara, despertando uma reação simpática, que ele equivocadamente identificou como amor (R, p. 90-91).

A agudeza do experimento de Constantius é ratificada sob outra perspectiva, a do pseudônimo Johannes Climacus, que o avalia como um observador sensato e irônico:

comumente imagina-se isso de outro modo, que o experimentador, o observador, seja superior, ou se situe acima do que o que ele produz. Dá a facilidade em prover resultados. Aqui é o contrário; o sujeito do experimento descobre e demonstra o mais alto, mais alto não no sentido de entendimento e pensamento, mas no sentido da interioridade (PE1, p. 305).

Constantius reconhece que o jovem possuía a interioridade que lhe faltava, abertura a uma nova imediatividade¹⁷, capaz de ir além do pensamento e da reflexão característicos das racionalizações do pseudônimo e se voltar à própria existência.

17 Imediatividade ou imediatidade, conceito do romantismo, é a natureza do que não pode ser determinado ou justificado racionalmente. Imediatividade ou imediatidade, portanto, refere-se à mediação racional operada para se compreender e determinar, através de conceitos e categorias, a realidade. Para Kierkegaard, a existência requer que se transcenda a mediação e seja apreendida através de termos filosóficos articulados com o próprio existir, como angústia, fé, repetição, subjetividade, entre outros (Sousa, 2009, p. 49).

Assim, a peculiaridade que há no experimento do pseudônimo repousa em quem é observado – o jovem imaginado por ele, condição explicitada no fim da obra:

o jovem que eu criei é poeta. Mais não posso fazer; porque no máximo posso imaginar um poeta e engendrará-lo com o meu pensamento; pessoalmente não sou capaz de me transformar em poeta, já que aliás o meu interesse reside em outra coisa. A minha tarefa ocupou-me de modo puramente estético¹⁸ e psicológico (R, p. 138).

Dado que a psicologia de Constantius utiliza-se de situações existenciais imaginativamente descritas sobre a realização das possibilidades humanas, não se trata de descrição empírica do comportamento. Para ele, imaginação e sentimento não são inferiores ao pensamento, mas coordenados com este. Em carta ao intelectual dinamarquês Heiberg¹⁹, o pseudônimo finaliza sua argumentação ao afirmar que a repetição do espírito livre do indivíduo, na pessoa do jovem, foi o objeto do empreendimento levado adiante. Dessa forma, o verdadeiro domínio do espírito é o do indivíduo, haja vista a repetição não emergir fora deste como fenômeno da natureza ou quando o indivíduo é essencialmente despreocupado com o essencial, sendo apenas sensível ao passar do tempo. Este é o caráter considerado da repetição: individual, interior e propósito principal de sua experimentação psicológica (RH, p. 306; 312; 359-361).

2.2 ESTÉTICA E IRONIA

Após algumas reflexões pessoais sobre a repetição, Constantius inicia o relato e a análise de sua segunda viagem a Berlim, cujo intuito apresenta de forma específica: “[...] investigação que fiz para pôr à prova a possibilidade e o significado da repetição, [...] para me certificar em que medida uma repetição era possível” (R, p. 53-54).

As acomodações antes utilizadas por Constantius na primeira viagem, de sua preferência, são novamente ocupadas por ele. Contudo, o ambiente está diferente: a atividade cultural que muito valorizava, assistir à peça teatral *Der Talisman*²⁰ apresentada no Königstädter Theater, teatro real da cidade, não estava atraente como na primeira vez. Faltava camarote disponível em lugar de boa visualização, os frequentadores não eram interessantes como antes e a interpretação deixava a desejar:

18 Condição humana de relação com o mundo exterior e fruição desta através dos sentidos.

19 Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), filósofo, poeta e dramaturgo, proeminente contemporâneo de Kierkegaard, criticou na publicação *Det astronomiske Aar* a obra *A repetição*, pela falta de distinção entre os fenômenos que se repetem na natureza e no espírito. Kierkegaard não publicou a resposta de Constantius, que veio a ser divulgada postumamente (Sousa, 2009, p. 129; 2018, p. 60).

20 Farsa em três atos de autoria de Johann Nepomuk Nestroy (1801-1862), escritor austríaco (Justo, 2009, p. 57).

durante meia hora aguentei-me, depois deixei o teatro e pensei: não há repetição alguma. Isto causou em mim uma funda impressão. Não sou tão jovem quanto isso, não sou totalmente ignorante da vida, e já muito antes de ter vindo a Berlim da última vez havia perdido o hábito de contar com o incerto. Entretanto acreditava porém que o prazer de que tinha desfrutado naquele teatro seria de uma natureza mais durável precisamente porque um indivíduo tem de ter aprendido a deixar-se seduzir pela existência de várias maneiras e contudo também a desembaraçar-se enquanto não encontra propriamente um sentido para ela; mas então, tanto mais certo teria de ser também o prazer (R, p. 74).

Esta frustração de Constantius, com a insuficiência da satisfação estética na existência em levar à experiência de prazer como consequência lógica, mostra-se em todas as percepções que teve em Berlim e, ainda, em seu retorno ao lar, pois que o criado havia mudado a disposição da mobília a seu contragosto. Conclui, ao afirmar que sua visão de vida triunfara, não ter encontrado a repetição como fenômeno presente nas relações estabelecidas exteriormente. E, de maneira irônica, a fim de enfatizar ainda mais esta ausência, o pseudônimo finaliza seus comentários sobre a viagem relatando uma desagradável experiência, na qual identificou a repetição como um acontecimento desinteressante: o sempre mesmo e entediante ambiente que encontrara em um restaurante que habituava frequentar (R, p. 56-77).

Assim, em todas as vivências de Constantius a repetição estética mostra-se impossível, uma vez que encontrará a rotina, que leva ao tédio ou à descontinuidade do prazer experimentado. Sua capacidade de abstração constrói possibilidades de repetição que ruem diante da pujança de sua autossuficiência estética, um quadro idealizado do passado que se torna teste, medida e procura pela realidade externa atual. A impossibilidade da repetição, sob a ótica da estética, implica não haver satisfação contínua nas relações que compõem a vida (Gouvêa, 2014, p. 168-169; Gouwens, 1993, p. 291).

Sob a pena de Constantius, a autorreflexão levada a cabo conclui que o prazer estético pertence a uma existência inicial, pré-moral e pré-religiosa, cuja relação com o exterior e os outros indivíduos é insuficiente por se tratar de uma imediatez primeira, fadada ao tédio e à falta de sentido. A ausência de conexão real com outras pessoas e o entorno da própria vida revelam a inadequação da estética para a satisfação das necessidades humanas e espirituais mais profundas. Pode-se dizer, dessa forma, que o prazer estético leva o pseudônimo a se preocupar seriamente com o “interessante”, princípio que não se repete e símbolo das transições típicas da temporalidade. O interessante é limite e fronteira entre o real e o ideal. Esteticamente concebido, é ocasião de surpresa, novidade. Não se trata de um interesse essencial, porque interrompe o ideal ao trazer a realidade anômala. Sucumbir ao interessante é se fechar a qualquer possibilidade de repetição (Mackey, 1989, p.197-198; Mooney, 1998, p. 293).

O pseudônimo Johannes de Silentio advoga que o interessante é categoria de fronteira, zona limítrofe entre o estético e o ético que exige uma reflexão dirigida a este sem deixar de tratar aquele com uma interioridade atenta aos próprios desejos (TT, p. 144-145). Nesse sentido, Constantius caminha no terreno do estético ao perscrutar a realidade em face da idealidade construída pela sua intuição abstratamente reflexiva. Contudo, não se dirige ao ético uma vez que estaciona nas percepções estéticas exteriores em sua busca pela repetição. Para ele o interessante constitui objeto experimental associado à repetição na existência e com trato destituído de qualquer reflexão sobre a própria interioridade. Climacus (PE2, p. 14-15) ressalta a contradição gerada pelo existente ao se valer da objetividade da abstração:

[...] a dificuldade da existência é o interesse do existente, e o existente é infinitamente interessado no existir. [...] Quando se observa, portanto, um pensador abstrato que não quer esclarecer e admitir para si mesmo qual a relação que seu pensamento abstrato tem com o fato de ele ser um existente, este produz uma impressão cômica, por mais notável que ele seja, porque está a ponto de deixar de ser um humano.

Tal limitação demonstrada por Constantius distancia-o, dessa forma, da interioridade necessária para valorar a existência estética e se dirigir à reflexão ética. A repetição está para ele, ao concluir sua experiência de busca pela repetição, fadada a uma abstração sem aplicabilidade factual. O cômico, no pseudônimo, consiste no descompasso de sua imaginação formular, elegantemente, abstratas possibilidades e ser capaz apenas de recordar experiências, não de identificar a repetição na realidade. Assim sendo, Constantius desiste da esperança e se detém na contradição entre o ideal imaginado e o resultado real. Conclui que, diante da falta de satisfação na vida, o melhor é estacionar na esfera estética e reconhecer que não há repetição.

Assim observa McCarthy (1993, p. 271; tradução nossa, *itálicos do autor*), a propósito da mal sucedida experiência de Constantius no retorno a Berlim:

só se pode fazer algo pela primeira vez *uma vez*. Fazê-lo novamente pode repetir os elementos externos do ato, mas sua novidade não pode ser repetida. Fazer a mesma coisa pela segunda vez é, paradoxalmente, sua própria primeira vez e assim por diante, ad infinitum. Nesse sentido não há repetição. Por fim esta linha de pensamento – semelhante à observação da antiguidade grega sobre o problema de entrar duas vezes no mesmo rio – sugeriria a natureza ilusória de tudo, inclusive, é claro, a possibilidade de repetição externa²¹.

O pseudônimo procurou uma repetição estética ao tentar repetir experiências prazerosas embasadas no prazer anteriormente percebido. Por isso, esforçou-se por

21 “One can only do something for the first time *once*. To do it again may repeat the externals of the act, but its newness cannot be repeated. Doing the same thing for the second time is, paradoxically, its own first time and so on, ad infinitum. In this sense there is no repetition. Ultimately this line of thought – akin to the early Greek observation about the problem of stepping into the same river twice – would suggest the illusory nature of everything, including of course possibility of external repetition.”

algo ilusório e não repetível. Na avaliação do próprio Constantius, em sua resposta a Heiberg, não há problema em supor que uma segunda viagem a um lugar propicie experiências mais prazerosas do que a primeira, uma vez que a resistência ao novo pode gradualmente vencer a primeira impressão. Porém, uma pessoa que faz uma viagem para se convencer da repetição de alguma forma já alterou essa empreitada, haja vista a tentativa de experienciar vivências anteriores (RH, p. 292-293).

Como observador do jovem, enquanto construía abstratas possibilidades para seu amigo Constantius falhava em realizar na existência o que imaginou: faltava-lhe profundidade ao analisar os diferentes movimentos existenciais. Na interioridade, contudo, o interesse está na preocupação com o significado do mundo para o existente e dele para o mundo, com tudo em seu íntimo pelo qual o existente pertence ao mundo e o que este significa para ele (Eud, p. 86; Gouwens, 1993, p. 291-292).

As habilidades de Constantius, entretanto, são de um supremo observador, de uma experimental inteligência de abrangência e força, de uma ironia que vê o mundo em sua totalidade. Possui capacidade de pressentir e prever com amplitude os futuros conflitos internos que o jovem enfrentaria. Sua imaginação vincula-se à reflexão objetiva e à ironia como subjetividade, cujo peso recaía exclusivamente sobre ele, não sobre o jovem, de quem a imaginação e a compreensão apaixonadas abrem caminho para as esferas religiosas da existência. Não obstante o caráter abstrato de sua reflexão, Constantius esteticamente procura descrever conceitos em sua concreta individualidade, nunca abstratamente (Gouwens, 1993, p. 292; p. 306-308).

A reflexão e a ironia do autor são igualmente limitadas pela própria natureza da comunicação indireta adotada na obra. Diante disso, para Climacus há um abismo escancarado entre Constantius e o leitor, porque o autor separa-se vigorosamente deste a fim de deixá-lo a sós: “O experimento é a consciente e provocadora revogação da comunicação, o que tem sempre importância para um existente que escreve para pessoas existentes, para que a relação não se transforme na de um recitador para recitadores” (PE1, p. 278). Ademais, para Climacus, a ironia do pseudônimo está em recíproca relação com a sentimentalidade do jovem, ainda que aquele possua a ironia e a sensatez das quais este carece. Ainda assim, como visto, Constantius coloca-se na posição de observador de forma diferente da prática usual, uma vez que não se situa numa posição superior nem, ao menos, mais elevada do que o objeto do experimento. Ao invés, posiciona-se como o sujeito do experimento que descobre e demonstra no observado uma qualidade mais alta do que sua, não no sentido do entendimento e do pensamento, mas no da interioridade (PE1, p. 305).

Constantius descreve ironicamente reflexões e situações para realçar o contraste entre a realidade da existência e a idealidade abstrata do pensamento.

Dentre estas, dois trechos destacam-se a propósito. Primeiramente, o elogio à etimologia do termo “repetição” na língua dinamarquesa:

mas tenho de repetir constantemente que tudo isto que digo é a propósito da repetição. A repetição é a nova categoria que é preciso descobrir. [...] Mediação é uma palavra estrangeira, repetição é uma boa palavra dinamarquesa, e felicito a língua dinamarquesa pela criação de um termo filosófico (R, p. 50).

Sem justificar essas observações, Constantius ironicamente defende que o conceito filosófico da repetição, ainda por descobrir, está ideal e etimologicamente presente somente em sua expressão dinamarquesa, haja vista não ter cognatos nas línguas alemã e latinas. Por sua vez, mediação²², conceito larga e indiscriminadamente invocado por Hegel e filósofos dinamarqueses, é “estrangeira”, estranha, pois não guarda qualquer relação com a ideia sugerida pelo idioma dinamarquês²³. Consequentemente, o pseudônimo tem condições de realizar outra diferenciação, qual seja, entre o conceito grego de recordação e aquele que há de ser buscado. “Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir” (R, p. 51).

Com isso, nota-se que Constantius, pela ironia, sugere a superioridade da repetição: é conceito relacionado à existência, sem conexão com os movimentos histórico-universais e imanentes²⁴ da mediação, nem com o conhecimento recordado da reminiscência grega. Tal ironia é uma atitude intelectual que considera o finito como manifestação diversa e não essencial do infinito, a exemplo da diferenciação etimológica e conceitual que faz, dando lugar a um estado de espírito que insiste nesta inadequação e no qual a consciência se coloca acima de qualquer delimitação conceitual (Le Blanc, 2003, p. 26).

O segundo trecho irônico traz a defesa de Constantius da adoção de uma postura eticamente questionada pelo jovem, quanto ao modo de terminar o relacionamento com a moça. A melancolia do rapaz fizera-o saltar para o fim da relação, isto é, mesmo

22 Mediação, assim como outras categorias filosóficas de importância para a compreensão da repetição, serão abordadas no capítulo terceiro da presente tese. Por ora, pode-se definir mediação como processo lógico em que o conhecimento ocorre pelo conceito advindo da relação ontológica entre o ser e o não-ser, que se condicionam mutuamente e não podem existir isoladamente (Hegel, 2012, p. 143-145; 148-149; 353; parágrafos 64, 69, 215; Kervégan, 2008, p. 80-81).

23 A palavra dinamarquesa para “repetição”, *gjentagelse*, significa retomada ou reapropriação. Segundo Gouvêa (2002, p. 213-214), diferentemente do sentido de “repeticionar” ou pedir novamente das línguas latinas e da inglesa, que segue o modelo latino, o termo dinamarquês tem o significado etimológico de tomar posse novamente, “[...] pegar ou tomar novamente aquilo que já se teve ou ainda se tem, mas de que se quer mais, ou aquilo que [sic] já se tentou apropriar anteriormente sem completo êxito”.

24 Relativos à imanência, a vida em si mesma enquanto essencialidade do mundo exterior, onde as verdades universais se revelam. Nesse sentido, circunscreve a relação do pensamento com a essência da realidade (Vaz, 2003, p. 18).

apaixonado depreciava-se e apenas possuía o amor da recordação. Por isso, era capaz tão somente de desejá-la, não de amá-la. A questão de como o jovem deveria proceder para romper o relacionamento serve de mote para que todo o arsenal da ironia do pseudônimo venha à tona:

fazer, a partir deste equívoco, uma relação real era-lhe impossível, algo que de facto deixaria a rapariga entregue a uma fraude perpétua. Explicar-lhe a troca, dizer-lhe que ela era apenas a forma visível, enquanto o pensamento dele, a sua alma, buscava outra coisa que ele transferia para ela, era algo que a magoaria tão profundamente que o orgulho dele se revoltava contra isso. [...] Por isso, numa relação de amor que, embora tendo começado, não pode realizar-se, a delicadeza é a coisa mais ofensiva que há [...] (R, p. 42-43).

A pujança intelectual de Constantius manifesta-se inicialmente como percepção de um experiente observador, conhecedor da interioridade feminina e de suas reações ao fim de um relacionamento que começara há pouco. Um rompimento que, com sinceridade, alegasse como motivo a busca por outra coisa que não o potencial de amor da jovem, uma espécie de inadequação à relação amorosa, despertaria nela diretamente a mágoa do sentimento de abandono e a frustração pela incapacidade pessoal de satisfazer o rapaz.

Como solução, o pseudônimo apresenta ao jovem a proposta de que dissimulasse, aparentasse ser um enganador, admitir-se sem qualquer capacidade de vindicar tratamento sério. Entretanto, tal representação não poderia se dar de forma imediata e única, pois que poderia alimentar ainda mais o amor da jovem. Seria preciso paulatinamente demonstrar fastio com os encontros, desinteresse pelo amor dela, até que se tornasse público seu romance com outra jovem, engodo que seria previamente combinado com esta em troca de pagamento. Convencido inicialmente de que se tratava de uma boa saída, o jovem recua e desaparece. Analisa Constantius: “Não tinha tido força suficiente para levar a cabo o plano. Faltava à sua alma a elasticidade da ironia. Não tinha tido a força necessária para fazer o voto de silêncio da ironia, a força para o manter [...]” (R, p. 46).

Segundo Mackey (1989, p. 216), tal aspecto da ironia esgota a realidade e explora a possibilidade, e as encontra para ir além do meramente surpreendente. Nesse sentido, Constantius entende que a questão relacional do jovem, a de encontrar a forma adequada de romper o relacionamento, seria resolvida pelo abandono da forma tradicional de lidar com o problema. O rapaz deveria, assim, estar aberto a possibilidades de negação do ideal, do visto por ele como condizente com sua real situação, para assim abraçar a finitude envolvida na dissimulação proposta como solução. Essa é a elasticidade da ironia de que carecia o jovem, na análise do pseudônimo, haja vista que:

gastamos nossas existências tentando coincidir conosco: essa tarefa fundamental só pode ser alcançada pelo reconhecimento de que a coincidência metafísica de idealidade e realidade, de origem e começo, é impossível, assim como a metafísica/tentativa estética de nos inventar; contemporaneidade para si mesmo deve tomar a forma de assumir a responsabilidade pelo que, em mim, não sou eu²⁵ (Habbard, 2009, p. 271-272; tradução nossa).

A rejeição feita pelo jovem fora influenciada por sua melancolia, fator contrastante com a ironia por carecer de entusiasmo não vinculado à perseverança, que se manifesta como ardor que se consome a serviço da possibilidade. Um irônico é um entusiasta e a ironia sempre negativa: no campo teórico coloca-se o desacordo entre idealidade e realidade, no prático entre realidade e possibilidade. Assim, o que caracteriza a ironia é a escala abstrata com a qual tudo é nivelado em função de tal desacordo. Em Constantius, a ironia tem como ponto de partida sua própria personalidade, isto é, ao negar lidar de forma convencional com a relação amorosa do jovem, o pseudônimo é a *persona* que exerce influência libertadora sobre este quando escancara a incompatibilidade entre a realidade vivida e a idealidade ética que o rapaz almejava alcançar (CI).

É igualmente característico da ironia desdenhar a realidade e exigir a idealidade. Por ser ponto de vista da ideia, toca no interesse histórico-universal ainda que não o alcance. Na mesma direção caminha a reflexão de Constantius, a respeito de seu tratamento irônico dado ao romance ao pensar na moça por um ideal universal de resistência, “[...] porque uma jovem devia ser precisamente tão cuidadosa que nunca atraísse o interessante; uma rapariga que o faz perde sempre, do ponto de vista da ideia; pois que o interessante nunca pode ser repetido, aquela que o não faz, essa vence sempre” (R, p. 49).

Ao ofertar ao jovem uma saída dissimulada da relação, Constantius mistifica a realidade para inserir nela a possibilidade de realização do rompimento esteticamente ideal, lidando com o real de modo a minimizar seus danos:

[...] a ironia se mostra como aquela que compreende o mundo, que procura mistificar o mundo circundante [...]. Se são antes circunstâncias exteriores as que exigem um certo mistério, então a mistificação aplicada será pura e simples *dissimulação*. Mas quanto mais este indivíduo concebe essas mistificações como episódio em sua própria história de amor, quanto mais jocoso ele é em sua alegria de atrair a atenção dos outros para um ponto completamente diferente, tanto mais a *ironia* aparece (CI, p. 219; itálicos do autor).

Este tipo de mistificação aponta que a ironia, em seu sentido eminente, dirige-se ao todo da realidade para nunca a aniquilar, e através da visão da totalidade da

25 “We spend our existences trying to coincide with ourselves: this fundamental task can only be achieved by acknowledging that the metaphysical coincidence of ideality and reality, of origin and beginning, is impossible, as is the metaphysical/esthetic attempt to invent ourselves; contemporaneity to oneself must take the form of taking responsibility for what, in me, is not me.”

existência afetar o interior da individualidade, conquanto não se volte a um indivíduo em particular. Nas palavras de Hegel, ironia é a negatividade infinita absoluta, ou seja, é negativa porque sempre nega; infinita por não se dirigir a um fenômeno específico; e absoluta por apontar para uma realidade mais sublime, superior e que, contudo, é somente possibilidade (CI, p. 221-227).

Assim sendo, a ironia não tem como objeto exterior a intencionalidade, antes constitui um fim em si mesma. Sua manifestação não pode ser relacionada diretamente à dissimulação, pois seu caráter é imanente e seu interesse metafísico. Em outras palavras, a oposição que faz à realidade visa a destruí-la, ao expor com toda a sua subjetividade a incompatibilidade existente entre a ideia e a própria realidade. A ironia de Constantius mostra-se, diante disto, carente de interioridade: não afeta o jovem senão pela oferta de dissimulação, não confronta sua real situação para criar uma nova enquanto possibilidade, e expõe as limitações práticas da experimentação psicológica empreendida a partir da observação dos movimentos existenciais do rapaz. Contrariamente ao pseudônimo, o sujeito irônico não deve se voltar ao existente individual, mas contra a realidade histórica, negando-a e abrindo caminho para uma nova produção de sentido da própria realidade. O conteúdo da ironia não está na realidade, pois é determinação da subjetividade que anula a realidade pela própria realidade, cujo princípio está colocado potencialmente apenas como possibilidade. Ou seja, a ironia produz idealmente a realidade como possibilidade (CI).

Constantius deixa escapar de sua reflexão e observação a profundidade que a realidade requeria de sua ironia, não obstante suas habilidades intelectuais e analíticas:

como observador do jovem, Constantius revela também os poderes e os limites de sua imaginação. Enquanto ele pode tecer possibilidades abstratas para seu amigo, sua falha em concretamente realizar sua imaginação na existência significa que Constantius age sem profundidade quando confrontando os diferentes movimentos imaginativos do jovem. [...] Constantius também conhece alguns dos limites de sua imaginação irônica com respeito ao jovem²⁶ (Gouwens, 1993, p. 292; tradução nossa).

A ironia de Constantius despreza o que Kierkegaard (CI, p. 276-280) denomina “ironia dominada”: ela está sob o domínio da infinitude que, uma vez posta, em seus desdobramentos permitirá que a ironia alcance a vida interior. Conquanto infinita conceitualmente, uma vez que remete ao fenômeno das relações amorosas, a dialética da ironia de Constantius não executa os movimentos necessários para

26 “As observer of the young man, Constantin reveals also both the powers and limits of his imagination. While he can weave abstract possibilities for his friend, his failure concretely to actualize his imagination in existence means that Constantin is out of his depth when confronting the different imaginative movements of the young man. [...] Constantin also knows some of the limits of his ironic imagination with respect to the young man.”

tocar a interioridade do indivíduo, qual sejam, os de limitar, finitizar e restringir a aplicação da verdade²⁷ e da realidade ampla à realidade individual, conferindo consistência existencial. Sem a ironia dominada nenhuma vida autenticamente humana é profunda, haja vista ser guia para os caminhos da existência, colocar ênfase adequada na realidade e ter sua ação como *a priori* para uma consistente expressão do real. Isto faz a essência mostrar-se como fenômeno, por um lado, sem a credulidade de palpites metafísicos e, por outro lado, presente na reflexão que vem a relativizar o próprio fenômeno. “A ironia é e continua a ser o mestre disciplinador da vida imediata” (OO1, p. 157).

Falta a Constantius a reflexão existencial que investiga o fenômeno sensível a partir de uma ironia calcada no pressuposto de que a essência não se manifesta necessariamente. Assim, na subjetividade da ironia dominada surge uma liberdade positiva, conferindo ao sujeito alvo da ironia a tarefa de encontrar as respostas por si mesmo. Ao contrário do pensamento abstrato, estabelece uma relação com a realidade que está sempre em tensão, uma espécie de “flutuação” sobre o real que, não obstante, sempre é tocada por este. Consequentemente, a emancipação da ironia é relativa, pois está sujeita às condições da realidade: mesmo que deseje, o ironista ou qualquer outro pensador, nunca conseguirá se liberar da existência. Ainda que posta entre a realidade e a idealidade, a ironia oscilará entre o eu real²⁸ e o eu empírico. Contudo, na ironia aparece a liberdade subjetiva em detrimento da realidade efetiva, cujo processo de comunicação coloca em relação significados – o dito e o não dito – e pessoas – o ironista e seu alvo (Sampaio, 2006, p. 2-5).

Ainda que este pseudônimo kierkegaardiano possua capacidade de abstração e habilidade de reflexão, sua ironia é típica do esteta restrito à imediaticidade, que não fez o movimento da infinitude. Por isso, o caráter de sua atividade irônica mostra-se situacional mesmo quando faz afirmações a respeito da interioridade humana, pretensão de universalidade esteticamente enredada. Diferentemente, como afirma Climacus, a ironia desenvolvida e dominada é uma determinação existencial, cultura do espírito propiciada pela infinitude interior que se posiciona após a imediaticidade e antes do ético (PE2, p. 217-219).

27 Decorrente da produção de sentido, verdade para Kierkegaard é a condição subjetiva de percepção e apreensão da realidade enquanto conceito e concreção que, em termos existenciais, é a realidade efetiva. Nas palavras do pseudônimo Johannes Climacus, a reflexão objetiva tem a verdade como objeto e é abstraída do sujeito. A reflexão subjetiva, por sua vez, torna-se apropriação, interioridade e aprofundamento na subjetividade. Para a verdade objetiva, sujeito e subjetividade tornam-se indiferentes. Para a verdade subjetiva, a objetividade é hipótese ou aproximação, pois a decisão quanto ao que é eterno é tomada na subjetividade. Como exemplo, a investigação objetiva da verdade do cristianismo diz respeito à verdade histórica, que pesquisa as informações, ou à filosófica, que relaciona a doutrina à verdade eterna. Nenhuma, porém, refere-se à verdade subjetiva, que é a da apropriação pelo indivíduo (PE1, p. 27, 202-205).

28 Da realidade efetiva, *Virkelighed*.

2.3 RECORDAÇÃO E REPETIÇÃO: COMPREENSÃO E BUSCA DE SENTIDO NA EXISTÊNCIA

Nas primeiras linhas de *A repetição*, Constantius declara estar há bom tempo ocupando-se com a questão da possibilidade e do significado da repetição. A propósito, de início decide perscrutar tal problema, como visto, visitando Berlim, cidade onde estivera uma vez, para pensar acerca da importância da repetição para a filosofia moderna como expressão atualizada e decisiva da “recordação” no pensamento grego; isto é, da reminiscência segundo Platão, rememoração do conhecimento das realidades imutáveis. Assim, o autor coloca as bases de sua experimentação: verificar a possível ocorrência da repetição na experiência da segunda viagem à cidade alemã e na interioridade do jovem, relacionada fundamentalmente com sua frustração amorosa (Justo, 2009, p. 31).

Para Constantius, dialeticamente, recordação e repetição são o mesmo movimento, porém em direções opostas. O primeiro repete-se a partir do passado, “para trás”, pois todo o recordar remete ao que já foi. O segundo “recorda-se” para o futuro, o que está adiante, uma vez que o repetir dirige-se ao que ocorrerá novamente. Em Platão, a fonte de significado para a vida está em um estático passado eterno²⁹, acessível pela memória através do questionamento. Repetição, ao contrário, é se orientar para o futuro através da abertura de possibilidades, não finalidades fixas vetorizadas desde o passado. Paradoxalmente, portanto, repetição é recordação que impulsiona para frente (R, p. 32).

Esses oximoros são assim interpretados por Mooney (1998, p. 287-288; tradução nossa):

considere o movimento em questão como um movimento em direção a um sentido ou valor, uma reunião de significados, digamos, para o presente. Se esta reunião se volta para trás, temos uma reunião platônica (ou recordação) de significados; se esta reunião se volta para frente em direção ao futuro, então temos uma repetição, uma recepção de significados que está irradiando não do passado, mas do futuro – em direção ao presente, oferecendo aos agentes receptivos campos abertos de possibilidade.³⁰

Na filosofia platônica a percepção humana de semelhanças e dessemelhanças entre os objetos remete à recordação de ideias eternas, das quais objetos materiais não passam de tipos imperfeitos. Este conhecimento recordado é obtido pelas almas

29 O eterno ou a eternidade é o que está para além da temporalidade, dotado de infinitude como fundamentação da existência temporal e finita. Quando relacionadas a categorias religiosas, nesta tese, referem-se a Deus, ao divino ou à divindade.

30 “Take the movement at issue to be a movement toward meaning or value, a gathering of meaning, say, into the present. If this gathering is faced backward, we have a Platonic collection (or recollection) of meaning; if this gathering is faced forward toward the future, then we have a repetition, a reception of meaning that is radiating not from one’s past but from one’s future – toward one’s present, offering to receptive agents open fields of possibility.”

antes de entrarem nos corpos. Em outras palavras, os seres humanos recordar-se-iam daquilo que aprenderam em tempos passados, antes do nascimento, enquanto almas dotadas de pensamento e separadas dos corpos (Platão, 1983, p. 78-80)³¹.

A definição de Sócrates, a respeito, é assim descrita:

[...] se existe, como incessantemente o temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo o mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos – então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta tudo isso, podemos concluir que nossa alma já existia antes do nascimento (Platão, 1983, p. 80)³².

E o mesmo filósofo elucida em que consiste essa recordação:

[...] não há o que não tenha [a alma] aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração (Platão, 2001, p. 51-53)³³.

Essa tese filosófica grega, conhecida como teoria da reminiscência, admite a existência de capacidades inatas como fatos brutos a serem moldados pelo conhecimento rememorado; e de conceitos e crenças como capacidades intermediárias que levam ao conhecimento, em relação as quais os seres humanos tendem a escolher as verdadeiras em detrimento das falsas. A questão de como se adquire tal conhecimento pela alma lança luz sobre a argumentação platônica: o estado perfeito da alma em tempos passados, desencarnada e, portanto, sem os desejos corpóreos, dispensa qualquer necessidade de aquisição prévia de conhecimento (Fine, 2013, p. 263-264).

Segundo Constantius, a recordação, pela via da teoria grega da reminiscência, é o caminho por excelência da filosofia e está ligada ao conhecimento. O caminho da existência, por seu turno, é a repetição enquanto resultado do deslocamento promovido, pela conclusão do pseudônimo, do conhecimento *stricto sensu* para a um nível totalmente distinto, qual seja, o da própria existência individual. Consequentemente, repetição é afirmação do vir a ser e do tempo, enquanto recordação é procura por uma saída no tempo. Entretanto, ambos os movimentos são do tempo para o eterno. Recordação é o caminho da imanência, que olha para trás e

31 Parágrafos 74d; 76a-d.

32 Parágrafo 76e.

33 Parágrafo 81c-d.

busca a eternidade voltando-se ao passado. Repetição direciona-se para o futuro e, assim, é genuinamente temporal. Aquela quer anular o tempo, esta deseja caminhar no tempo (Caputo, 1993, p. 208; Justo, 2012, p. 62).

A reflexão filosófica de Constantius, dessa forma, assume a tese da superioridade da repetição sobre a recordação, o que não é feito através da discussão do mérito da reminiscência platônica. O autor expande a abrangência do ato de recordar para a existência humana em geral e o coloca frente à ação de repetir. O contraste mais relevante entre estes dois conceitos, para a compreensão do pensamento do pseudônimo, encontra-se na argumentação sobre o amor romântico. Constantius concorda que, quando ligado à recordação, o amor faz a pessoa feliz. Para tanto, cita o esteta A (OO1, p. 76): “[...] só o amor da recordação é feliz”. Continua sua argumentação trazendo a lume o amor da repetição:

o amor da recordação é o único feliz, disse um autor. Nisso tem também inteira razão, se nos recordarmos de que primeiro faz um homem infeliz. O amor da repetição é na verdade o único feliz. Tal como o da recordação, não tem a inquietação da esperança, não tem a alarmante aventura da descoberta, mas também não tem a melancolia da recordação, tem sim a ditosa certeza do instante (R, p. 32).

O amor superior na existência, portanto, é o que se posiciona no instante em que se busca a repetição, em vez de recorrer à melancólica recordação do passado ou à expectativa pelo que se espera acontecer. Recordar e esperar são, quando tidos por si apenas, insuficientes. Se recordação e esperança são típicas da juventude, coragem é a marca de quem vai além e, como sinal de maturidade, quer a repetição. De acordo com o pseudônimo, apenas a repetição faz o ser humano aprofundar-se em sua existência:

[...] mas aquele que quer a repetição é um homem, e quanto mais energicamente for capaz de a tornar clara para si próprio, tanto maior será sua profundidade como criatura humana. [...] Se um indivíduo circum-navegou a existência, tornar-se-á evidente se tem coragem para entender que a vida é uma repetição e desejo suficiente para com ela se regozijar. Aquele que não circum-navegou a vida antes de começar a viver nunca chegará a viver; aquele que a circum-navegou, e porém ficou satisfeito, tinha uma fraca constituição; aquele que escolheu a repetição, esse vive (R, p. 32-33).

Circum-navegar a existência requer a consciência de que ela não pode ser contemplada como se estivesse fora dela, alerta Constantius. Esta ambiguidade dialética aplica-se a uma repetição exterior, como a nova leitura de um livro ou a revisitação a uma obra de arte. E diversamente ao indivíduo que, consciente de se estar enredado por todas as necessidades, possibilidades e condicionantes da existência, conseguirá vislumbrar a vida orientada pela repetição (Cain, 1993, p. 343).

Convicto do fundamental papel da repetição como conceito filosófico superior, a ser compreendido em sua inteireza e relacionado à existência, o pseudônimo passa a olhar para a vida concreta e a avaliar o jovem que o procurara e se tornou objeto de sua observação. O rapaz era capaz apenas de conceber sua relação amorosa melancolicamente, mesmo estando profundamente apaixonado. Passara precocemente a recordar seu amor como ideal alcançado, ainda que estivesse em seu início. Saltou para o fim da relação e se tornou incapaz, assim, de continuá-la:

ao começar, havia dado um passo tão terrível que saltara por cima da vida. [...] Algo, porém, é certo: se alguém é capaz de falar do amor da recordação, é ele. A recordação tem a grande vantagem de começar com a perda; por isso é mais segura, já que nada tem a perder (R, p. 37).

O jovem era a expressão genuína do amor da recordação para Constantius: ainda que numa relação com a mulher amada, sua infelicidade era notória. Ao observar atentamente o jovem, o autor torna-se convicto de que, como já havia mencionado ironicamente a propósito do esteta A:

[...] o amor da recordação torna precisamente um indivíduo infeliz. O meu jovem amigo não entendia a repetição, não acreditava nela e não a queria com força. [...] o jovem era, na mais ampla acepção, o desditoso cavaleiro do único amor feliz, o da recordação (R, p. 46-47).

A recordação somente poderia trazer a lume uma pretensa felicidade. A moça havia despertado nele o poético. Por isso não a amava sinceramente, apenas via nela ocasião para sua poesia através da recordação. No entanto, segundo Constantius, há uma recordação sã que remete ao amor real: a recordação potenciada. Porém, sua prática necessita de disposição irônica, o que faltava ao jovem. Mesmo não possuindo a profundidade da repetição, esse recordar potenciado é refluxo da eternidade para o presente, resultado da expressão eterna buscada pelo encontro do presente com o futuro (R, p. 38-39).

O esteta A, por sua vez, tem opinião positiva a respeito da recordação, mas alerta para a limitação que sua ambiguidade dialética provoca de forma irreversível:

nada para mim é mais perigoso do que recordar. Se recordo tão-somente uma circunstância da vida, essa circunstância cessa por si. Diz-se que a separação ajuda a reanimar o amor. É inteiramente verdade, mas reanima-o de um modo puramente poético. Viver em recordação é a mais perfeita vida em que é possível pensar, a recordação sacia mais fartamente do que toda a realidade, e tem uma segurança que realidade alguma possui. Uma circunstância da vida que é recordada já entrou na eternidade, e não tem mais nenhum interesse temporal (OO1, p. 64).

Aplicada ao caso do jovem, a recordação provocara o efeito previsto pelo pseudônimo acima, não obstante a repetição ser temática estranha ao pensamento do esteta A. O rapaz adquire uma expressão eterna em sua recordação e, dessa forma,

ainda que tenha sua veia poética pulsante, é incapaz de se relacionar adequadamente com a temporalidade.

A recordação do amor pelo jovem distanciou-o emocionalmente da moça e o fez romper sua identidade consigo mesmo, haja vista descobrir-se assim incapaz de desenvolver uma relação amorosa. Sua reflexão poética não fora conciliada por ele com a imediatividade da forte paixão que nutria, nem com a temporalidade de toda relação humana. Como afirma Mackey (1989, p. 194; tradução, colchetes e itálicos nossos):

a recordação do jovem de seu amor pela moça, uma recordação que remonta diretamente a sua primeira paixão, oculta sua presença para ela empurrando-a para o passado. Estar apaixonado é [algo] transformado pela reflexão no pretérito *tendo estado apaixonado*. A mesma recordação empurra o jovem para o futuro e apaga sua presença de si mesmo. Pela reflexão ele se torna um homem velho que viveu sua vida e pode lembrá-la apenas no mesmo incômodo da senioridade absoluta.³⁴

Ainda que a recordação tenha levado o jovem ao fim da relação pela negação da imediatividade e da temporalidade necessárias ao relacionamento amoroso, sua melancolia e sua passionalidade foram dirigidas a reais possibilidades existenciais na tentativa de estabelecer na própria vida, de forma concreta, pontes relacionais no ambiente em que estava inserido. Guiado pelas próprias paixões, vincula seu drama interior à sua existência e baseia sua compreensão na situação de vida provocada por estar na recordação (Gouwens, 1993, p. 296; 301).

As reflexões e as observações de Constantius, a propósito da recordação e da repetição, não se limitam ao jovem. Decide também empreender uma busca pessoal para compreender o significado da repetição e constatar se sua ocorrência é possível na vida. Inicia então sua viagem a Berlim numa diligência de transporte de correspondências e passageiros na qual os procedimentos se repetem, a exemplo do soar da corneta pelo condutor. Esta é um símbolo da ironia com que o pseudônimo aborda o tema da repetição, por remetê-la ao que ocorre nas simples tarefas cotidianas. A metáfora subjacente pode ser concebida como intencionalidade do pseudônimo. Trata-se de um instrumento musical que emite sons mais sublimes do que a superficialidade da conversa dos viajantes, pois o soprar da corneta da diligência prenuncia o momento da partida, do início da aventura, do movimento como possibilidade e desafio da repetição de uma viagem rumo ao local desejado. O som não remete ao passado da recordação, mas ao futuro da repetição de um

34 “The young man’s recollection of his love for the girl, a recollection that follows directly upon his first falling in love, effaces his presence to her by thrusting it into the past. Being in love is transformed by reflection into the preterite having been in love. The same recollection thrusts the young man into the future and effaces his presence to himself. By reflection he becomes an old man who has lived his life and can recollect it only in the same impotence of absolute seniority.”

caminho que, conquanto sempre trilhado, agora consiste em nova experiência de se ir adiante rumo ao destino sempre alcançado (Cain, 1993, p. 337).

Contudo, Constantius observa que a representação da repetição feita pela corneta não detecta a manifesta imperfeição do ambiente que o circunda. Ao chegar a seu destino, tem o prazer de rever o agradável apartamento no qual se hospedara. Entretanto, não era possível ali constatar a repetição. O locador do imóvel, anteriormente árduo defensor da vida de solteiro, havia se casado:

[...] aqui nenhuma repetição foi possível. [...] Apertou-me [o locador] a mão. Depois de assim nos termos mutuamente entendido, resolveu passar a provar-me a validade estética do casamento. Foi extremamente bem-sucedido, tanto quanto da última vez o fora quando tratara de provar a perfeição do estado de solteiro (R, p. 55).

Não houve repetição para o pseudônimo nas condições sociais em que se encontrara e, mais relevantemente, no comportamento de quem outrora jamais pensaria em se casar. Tampouco, como visto, sua experiência ao comparecer no teatro real da cidade permitiu-lhe identificar a repetição. Empolgado por assistir novamente a uma farsa, peça teatral cômica, não obtém o mesmo prazer que sentira na ocasião anterior. Segundo Constantius, quando o indivíduo apropria-se da sua existência concreta deveria ser impulsionado pela repetição para uma nova experiência do que já experimentara. Porém, não havia repetição nesse evento anteriormente frequentado, apenas a recordação da prazerosa condição do primeiro comparecimento ao teatro. Finalmente, ao voltar a seus aposentos no fim do dia, a mobília indesejada e as condições do ambiente, como a claridade entrando pela janela, levaram o personagem a identificar em si tão somente a recordação, que como erva daninha “sufocava cada pensamento à nascença” (R, p. 74-75).

A única coisa que se repetira fora a impossibilidade da repetição, conclui ironicamente Constantius a propósito de sua estada em Berlim. A condição adversa da viagem situou sua reflexão e sua observação da seguinte forma:

depois de isto ter se repetido durante alguns dias, fiquei tão irritado, tão aborrecido com a repetição, que decidi voltar para casa. A minha descoberta não era significativa, e contudo era curiosa; pois havia descoberto que simplesmente não existe repetição e tinha-me convencido disso à custa de o ver repetido de todas as maneiras possíveis (R, p. 76).

O pseudônimo atesta não haver possibilidade de repetição na vida. Sua experiência interior e sua análise do exterior vaticinavam que o prazer e os sentidos são refratários à repetição. Nem mesmo seu retorno ao lar evidenciou uma repetição. A desordem citada, promovida pelo empregado surpreendido pelo regresso do patrão, estimula Constantius a concluir decisivamente: “compreendi que não há repetição, e a minha anterior concepção de vida triunfara” (R, p. 77).

Constantius é esteta voltado ao pensamento, à reflexão, a abstrações que pretendem decifrar conceitos e elaborar teses. Assim se deve entender o insucesso da visão de vida de que se apropriara:

a descrição de Constantius da sua situação põe a questão de se ele poderia mesmo alcançar o tipo de repetição que procura. A razão é que ele é principalmente um homem de reflexão e não de ação. Ele é um “experimentador”, uma pessoa cuja vida é absorvida pela reflexão sobre suas próprias experiências e as dos outros. Sua vida consiste em vislumbres furtivos³⁵ (Burgess, 1993, p. 249; tradução nossa).

A conclusão de Constantius deriva diretamente de sua observação do ambiente exterior da viagem e de seu regresso. Por não constatar a repetição, conclui por sua inexistência, não obstante a defesa que faz de sua fundamental importância enquanto conceito. Coloca-se, assim, em situação semelhante a do discípulo de Heráclito, descrita por Johannes de Silentio, que vai além do seu mestre ao sugerir que não se pode entrar nem mesmo uma vez em um rio:

[...] o obscuro Heráclito afirmou: não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. O obscuro Heráclito tinha um discípulo que não parou aí, avançou e acrescentou: nem sequer é possível entrar uma vez. Pobre Heráclito, que teve semelhante discípulo! Ao ser aperfeiçoado, o dito de Heráclito transformou-se numa sentença eleática³⁶ que nega o movimento, apesar de aquele discípulo não desejar mais do que ser um discípulo de Heráclito que não houvesse recuado, mas sim avançado para além do que Heráclito havia abandonado (TT, p. 189).

A exemplo da circularidade presente na ineficaz tentativa de ir mais adiante do que havia Heráclito, a fim de ressaltar o movimento em detrimento da experiência sensível estática, a busca da repetição pelo pseudônimo mostra-se inútil:

[...] é que o próprio procedimento usado para investigar a possibilidade de repetição fez com que o experimento falhasse [...] Para uma pessoa em quem a reflexão foi assim assumida da ação, como em seu caso, a questão [da repetição] dificilmente pode ser colocada³⁷ (Burgess, 1993, p. 249-250; tradução nossa).

Precisamente por ter sido feita como experimento dissociado de uma reflexão fundamentada na interioridade, que deveria antecipá-lo e estruturá-lo, a análise de Constantius envolve tal tipo de contradição.

Ademais, a segunda viagem de Constantius a Berlim é uma paródia da triste história do jovem. A repetição na vida deste deveria ocorrer no nível do espírito,

35 “Constantius’s description of his situation calls into question whether he could ever achieve the kind of repetition he seeks. The reason is that he is primarily a man of reflection rather than of action. He is an ‘experimenter’, a person whose life is taken up with reflecting on his own experiences and those of others. His life consists of furtive glimpses.”

36 Heráclito opunha-se aos eleatas, representados mais relevantemente por Parmênides (século sexto a.C.), fundador da escola de filosofia grega de Eleia, e Zenão (século quinto a.C.), que defendiam a contradição envolvida entre a realidade eterna e os conceitos temporais de movimento e mudança (Justo, 2009, p. 31; Sousa, 2009, p. 189).

37 “[...] is that the very procedure used to ascertain the possibility of repetition has made the experiment fail [...] For a person in whom reflection has so taken over from action as in his case, the question can hardly be put.”

através de sua liberdade, para que ocorresse a recuperação da interioridade alienada da imediatez que fora perdida. O próprio pseudônimo, em sua resposta a Heiberg, comenta sobre o significado de sua busca pela repetição à luz do drama vivido pelo jovem:

O problema do jovem é se *repetição é possível*. Entretanto, eu parodiei isso antecipadamente, empreendendo uma viagem a Berlim para ver se a repetição é possível. A confusão consiste nisto: o problema mais interior da possibilidade da repetição é expresso externamente, como se repetição, se possível, fosse encontrada fora do indivíduo quando de fato deve ser encontrada dentro do indivíduo, motivo pelo qual o jovem faz exatamente o oposto, conduz-se com muita calma. A consequência da viagem é que eu me desespere³⁸ com a possibilidade e dou passagem para o jovem³⁹ [...] (RH, p. 304; tradução nossa, itálicos do autor).

Constantius se desespera diante da impossibilidade da repetição após esperar, em sua investigação, que suas recordações fossem reafirmadas, expectativa que frustra sua empreitada. Com isto, obtém uma repetição ilusória que incorpora várias repetições da falha em encontrar a repetição. São repetições reversas, de não-repetição, nas quais “a vida toma de novo o que dá sem dar repetição” (Mackey, 1989, p. 197). Nas palavras do próprio pseudônimo, ao reconhecer suas falhas no trato com o jovem:

como me senti humilhado – eu, que havia sido tão brusco com aquele jovem – por ser agora levado ao mesmo ponto em que ele se encontrava; de facto sentia-me como se eu próprio fosse o jovem, como se minha desmedida conversa, que eu agora não repetiria por preço algum, fosse apenas um sonho do qual acordasse para deixar que a vida, irresistível e deslealmente, *voltasse a levar* tudo o que havia dado, sem oferecer uma *repetição* (R, p. 77; itálicos do autor).

Conquanto fosse um observador cômico da sensatez de lidar com as próprias limitações e reconhecer a interioridade superior do jovem, Constantius depara-se com a frustração do insucesso do que se propôs a observar e experimentar – compreende que a repetição como ocorrência externa e, concomitantemente, existencial é impossível. O autor enreda-se, assim, na imanência. Posiciona-se nela a partir de seu desespero e a consequente insuficiência de suas teses a respeito da repetição, pois sua reflexão filosófica esbarrara nos limites imanentes da existência. Ademais, diante da realidade com que se depara e da crise que vivencia, não consegue ir além da

38 A categoria do desespero será situada, no pensamento de Kierkegaard, no capítulo quatro da presente tese. Por ora cabe ressaltar que se relaciona ao estado do indivíduo que não desenvolve uma relação apropriada consigo mesmo e com a eternidade (Watkin, 2001, p. 64).

39 “The young man’s problem is whether *repetition is possible*. Meanwhile I parodied this for him in advance by undertaking a journey to Berlin to see if repetition is possible. The confusion consists in this: the most interior problem of the possibility of repetition is expressed externally, as if repetition, if it were possible, were to be found outside the individual when in fact it must be found within the individual, for which reason the young man does indeed do just the opposite, conducts himself quite calmly. The consequence of the journey is that I despair of the possibility and step aside for the young man [...]”

recordação, que é o caminho da imanência: olha para trás lamentando a perda do passado com a expectativa frustrada de repeti-lo na vida. Fosse capaz de realizar a repetição, ao contrário, seria por ela levado a seguir adiante e encontrar sentido na existência (Caputo, 1993, p. 208; RH, p. 317-318).

Na experiência de Berlim, Constantius volta a atenção a si mesmo pela própria imediatividade em detrimento de seu experimento anteriormente levado a cabo, ao derivar:

[...] prazer estético disso [a experimentação psicológica], aparentemente tornando uma observação psicológica em um exercício estético. Isto é tão óbvio que tal exercício, com tão forte investimento subjetivo nisso, é diametralmente oposto a um experimento físico inteiramente destituído de investimento subjetivo, por isso é *per definitionem não repetível*⁴⁰ (Tang, 2002, p. 110; tradução nossa, itálicos do autor).

Apesar de seu investimento subjetivo na busca pela repetição, Constantius não é capaz de perscrutar a existência e seus movimentos manifestos em sua observação do jovem, não obstante sustentar a proposta de aplicar seu experimento psicológico como instrumental filosófico para identificar a factibilidade da conceito. Diferentemente, direciona sua reflexão às relações estabelecidas com pessoas e ambientes em que se insere. Em seu trato estético com a vida estagna-se diante da própria contradição, que envolve a reflexão dedutivo-empírica a partir da ação.

A falha exposta pelo projeto de Constantius consiste, além da busca frustrada pela repetição, em que seu experimento psicológico não detecta a real situação do jovem quanto à possibilidade da repetição na existência. Como destaca Tang (2002, p. 115; tradução nossa):

o observador tem que se preocupar com o quanto seu ato de observação e o comportamento do observado se alteram mutuamente e interferem um no outro. Tais preocupações cognitivas perdem todo o seu significado no caso do indivíduo apaixonadamente preocupado com sua situação existencial. Com o “olho do coração”, tal indivíduo perceberia qualquer alteração em si e nos outros, bem como qualquer possível transferência afetiva entre ele e os outros, como elementos necessários de sua situação existencial, por mais inexplicável, por mais paradoxal que seja⁴¹.

A autossuficiência de Constantius é detida pela inviabilidade factual de suas convicções filosóficas. Como esteta fecha-se em si quando lhe é requerida a realização

40 “[...] aesthetic pleasure from it, apparently turning a psychological observation into an aesthetic exercise. It is only too obvious that such an exercise, with so strong a subjective investment in it, is diametrically opposed to a physical experiment entirely devoid of subjective investment, hence it is *per definitionem* not repeatable.”

41 “The observer has to worry about the extent to which his act of observation and the behavior of the observed condition each other, alter each other, and interfere with each other. Such cognitive concerns would lose all their significance in the case of the individual passionately concerned about his existential situation. With the “eye of the heart,” such an individual would perceive any alteration in himself and in the others, as well as any possible affective transference between himself and others, as necessary elements of his existential situation, however inexplicable, however paradoxical it might be.”

de movimentos existenciais que superem as fronteiras de sua interioridade ainda incipiente. Reconhece que sua predileção pela reflexão, na construção de princípios, fora-lhe isca para elaborar a ideia e buscar a repetição. Tornou-se vítima de seu entusiasmo intelectual, pois segundo ele mesmo: “[...] [estava] convencido de que, se não tivesse viajado na intenção de me certificar sobre a repetição, ter-me-ia divertido muito, precisamente nas mesmas circunstâncias” (R, p. 79-80).

Ao procurar a repetição recorrendo à recordação, a formulação de abstratas possibilidades, feita por Constantius, é limitada pela idealização do estado estético recordado, das imagens rememoradas do passado que se tornam seu critério de teste da realidade, qual seja, de busca e de desejo pela externalidade presente. Apoiado na recordação, desiste da esperança e desespera na incompatibilidade entre sua imaginação do ideal e o resultado real.

Climacus (JC, p. 118), aborda a questão da repetição a partir da consciência, ao pensar na dialética da idealidade e da realidade. Para ele, repetição e recordação expressam a mesma contradição uma vez que se baseiam no choque da idealidade e da realidade na consciência. Aquelas estão sempre presentes na consciência e, por definição, não podem ter sido. Com base nisto, a partir do pensamento de Constantius a repetição pode ser entendida inicialmente como expressão do encontro entre idealidade e realidade na consciência e novo conceito a ser compreendido dialeticamente em relação à recordação grega. Entretanto, o pseudônimo falha ao se prender apenas à recordação e à externalidade, desprezando a ação da consciência na interioridade como *locus* da repetição e seu direcionamento para o futuro.

Na recordação, portanto, Constantius paralisara-se. Não conseguira ir adiante, apenas olhar para trás e vislumbrar o prazer e a diversão anteriores não mais presentes em sua experiência. A repetição, segundo ele, não seria possível. Sua busca não dera sentido diverso e mais profundo a sua existência. Nada além poderia ocorrer:

às vezes o valor perdido é readquirido precisamente quando paramos de tentar recuperá-lo. Podemos precisar de uma postura de receptividade, vontade, em vez do foco estreito da realização desejada. É dito nas anotações de Kierkegaard que em sua forma superior, repetição abandona a ideia de autossuficiência. Percebendo que o resultado de nossa busca por raízes, ou amor, ou mundo não está sob nosso controle, pode ser uma condição necessária de abertura para emergentes raízes, ou amor, ou mundo e, portanto, a satisfação da necessidade. Desistir da repetição como uma tarefa explícita é a preparação para a repetição como graça universal. Seja qual for a necessidade de repetição, não se pode tentar forçar sua aparição⁴² (Mooney, 1998, p. 290; tradução nossa).

42 “Sometimes value lost is reacquired precisely when we stop trying to regain it. We may need a stance of receptivity, willingness, rather than the narrow focus of willed achievement. We are told in Kierkegaard’s papers that at its highest, repetition gives up the idea of self-sufficiency. Realizing that the outcome of our search for roots or love or world is not under our control may be a necessary condition of openness toward emerging roots or love or world, and hence the satisfaction of the need. Giving up on repetition as an explicit task is preparation for repetition as world-bestowal. Whatever one’s need of repetition, one cannot be bent on forcing its appearance.”

Conclui Constantius que, diante da falta de satisfação na vida, o melhor é se limitar à estética e reconhecer que não há repetição na existência ou, pelo menos, que ele próprio não foi capaz de realizar seus movimentos. Sabe os limites de sua irônica imaginação, quando falha em imaginar e realizar externamente a repetição (Gouwens, 1993, p. 291-292).

Como observador, que deseja investigar a existência, Constantius volta-se novamente ao jovem e expressa a convicção que ainda resiste em seu pensamento: a importância de observar a condição diante da qual o rapaz pode vir a evidenciar a repetição. Interessa-se por acompanhar o jovem mesmo na condição de receber cartas deste sem respondê-las. Ainda que se entendendo sem rumo e à deriva, a propósito da falha em constatar a repetição na vida, o pseudônimo reconhece que na imanência não é possível falar de repetição:

[...] para mim a repetição é demasiado transcendente⁴³. Sou capaz de me circum-navegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo; esse ponto de Arquimedes, não o consigo descobrir. O meu amigo, felizmente, não procura esclarecimento em nenhum filósofo famoso [...], busca refúgio em *Job*⁴⁴, [...]. Aqui acha ele que encontrou o que procurava; nesse pequeno círculo, constituído por Job a mulher e três amigos, a verdade soa, em sua opinião, mais gloriosa e mais jubilosa e mais verdadeira do que num simpósio grego. Mesmo que ele quisesse procurar minha orientação, isso seria baldado. Não consigo executar um movimento religioso; é algo de contrário à minha natureza. Mas nem por isso nego a realidade de tal coisa ou o facto de se poder aprender muito com um jovem (R, p. 91-92; itálicos do autor).

Embora sua teoria tenha se mostrado inócua quando confrontada com a observação feita em Berlim, Constantius está certo de que, não obstante seu

43 Relativo à transcendência, que para Kierkegaard remete a valores eternos – válidos universalmente –, eternidade ou, em termos religiosos, o próprio Deus, qualitativamente diferentes da temporalidade e do indivíduo conquanto conectados existencialmente com estes. Em decorrência, especificamente nesta tese a fim de explicitar o conceito de repetição, transcendência denotará em termos existenciais a capacidade humana de ir além de sua percepção imediata e sensível da exterioridade e da reflexão racional, bem como de reconhecer a condição e os limites destas relações com a realidade. Esta concepção conecta-se também com o conceito de eternidade enquanto oposição e diferença qualitativa à temporalidade e, contudo, com ela em relação dialética, como será exposto a partir do capítulo três (Watkin, 2001, p. 76-77).

44 A introdução ao livro veterotestamentário de Job assim apresenta o personagem: “a obra-prima da literatura do movimento sapiencial é o livro de Job. Começa com uma narração em prosa. Era uma vez um grande servo de Deus, chamado Job, que vivia rico e feliz. Deus permitiu a Satanás prová-lo para ver se ele continuaria fiel no infortúnio. Ferido primeiro nos seus bens e nos seus filhos, Job aceita que Deus retome o que lhe havia dado. Atormentado em sua carne por uma doença repugnante e dolorosa, Job se mantém conformado e censura sua mulher que o aconselha a amaldiçoar Deus. Então, três amigos seus, Elifaz, Baldad e Sofar, chegam para compadecer-se dele [capítulos 1 e 2]. Após este prólogo, abre-se um grande diálogo poético, que forma o corpo do livro [...]. Job e seus amigos contrapõem suas concepções da justiça divina [...]. É então que intervém um novo personagem, Eliú, que contesta Job e seus amigos e, com uma eloquência prolixa [capítulo 32 a 37], procura justificar a maneira de agir de Deus. É interrompido pelo próprio Iahweh [Deus] que ‘do meio da tempestade’, isto é, no contexto das antigas teofanias, responde a Job; ou melhor, recusa-se a responder, pois o homem não tem o direito de julgar a Deus, que é infinitamente sábio e todo-poderoso, e Job reconhece que falou sem compreender [capítulo 38, verso 1, a 42, verso 6]. Um epílogo em prosa põe termo ao livro: Iahweh censura os três interlocutores de Job e devolve a estes filhos e filhas, os seus bens em dobro [além de sua saúde, presume-se, pois o texto afirma que Job morreu velho, ‘cheio de dias’, em conclusão ao capítulo 42, versos 7 a 17]” (BÍBLIA SAGRADA, 1985, p. 879; colchetes do autor).

insucesso experimental e sua incapacidade de transcender-se, há que se encontrar algum esclarecimento em quem fosse capaz de realizar tal movimento existencial. Sua expectativa, assim, é colocada sobre o jovem e seu interesse pela epopeia religiosa do personagem bíblico Job em detrimento da filosofia.

O próprio Kierkegaard em suas anotações, referindo-se ao que pretendeu transmitir através do pensamento do pseudônimo Climacus, comenta a insuficiência da filosofia quando transposta para a prática:

o projeto desta narrativa era o seguinte. Recorrendo à ironia melancólica que se manifestava em Johannes Climacus, não em alguma expressão singular, mas em sua vida inteira, e descrevendo a profunda seriedade que consiste em que um jovem suficientemente honesto e sério para colocar em prática, sem ruído ou ênfase, o que os filósofos dizem, e com isso se tornar infeliz, eu me propunha a golpear a filosofia. Johannes faz o que lhe disseram que se devia fazer, ele duvida efetivamente de tudo, passa por todos os tormentos que esta dúvida comporta, torna-se dissimulado, quase desenvolve uma má consciência; agora, no limite extremo, ele quer voltar atrás, mas não pode; compreende que, para duvidar de tudo com sucesso, esgotou todas as forças do seu espírito, e que, se renuncia a esta dúvida intensiva, pode muito bem chegar a algo, mas neste caso terá renunciado à sua dúvida sobre a totalidade. Então se desespera, desperdiçou sua vida, sua juventude esgotou-se com suas reflexões, a vida não ganhou nenhum sentido para ele, e tudo isso é culpa da filosofia⁴⁵ (JC, p. 122-123).

Em Climacus, inicialmente, a filosofia foi o meio pelo qual suas reflexões encontrariam sentido existencial. Sua seriedade e esforço intelectual, entretanto, não foram suficientes para garantir a transposição da elaboração filosófica para a vida.

A partir de suas reflexões filosóficas e suas convicções estéticas, Constantius analisa o perfil melancólico e poético do jovem imaginado. Com sutileza percebe sua interioridade e o acerto de recorrer a Job. Contudo, é incapaz de se aprofundar em sua experimentação:

o quadro é interessante, porque em um sentido Constantius compreende o jovem mais profundamente do que o jovem compreende a si mesmo, mas em outro sentido Constantius falha em entendê-lo pois, como Constantius diz, “repetição é muito transcendente para mim”. [...] Em *A repetição*, Constantius também está em um nível dialeticamente inferior ao do assunto que estuda. [...] ele analisa o jovem com grande discernimento, mas sua compreensão também é limitada por sua incapacidade de fazer os movimentos da pessoa que ele observa⁴⁶ (Gouwens, 1993, p. 283, 285-286; tradução nossa).

45 *Pap.* IV B 16. “*Pap.*” é abreviação do termo dinamarquês *papirer* e antecede a catalogação feita em algarismos romanos, letras e números, a exemplo da informada no início desta nota.

46 “The picture is interesting, because in one sense Constantin understands the young man more deeply than the young man understands himself, yet in another sense Constantin fails to understand him for, as Constantin says, “repetition is too transcendent for me”.

Dessa forma, o centro da questão da repetição desloca-se da subjetividade de Constantius para a situação existencial do jovem. Seu papel de esteta encerra-se para fixar novamente a atenção no drama vivido pelo rapaz:

[...] ele [Constantius] muda seu foco da subjetividade do observador para a situação existencial do observado [...]. [a] noção de repetição, como ficará claro mais tarde, é espelhada na elaboração filosófica de Constantius do conceito de repetição, que enquadra a narrativa como um todo⁴⁷ (Tang, 2002, p. 107; tradução nossa).

Constantius encontra-se e se reconhece impossibilitado de experimentar a repetição. Sua própria imediatividade não é captada pela reflexão que desenvolve, tampouco esta é confirmada pela observação. Isto sugere que, quando experiência e pensamento estão desconectados, não há possibilidade de repetição. A existência não pode ser invadida pela reflexão, ainda que esta tenha bases profundas e seja solidamente construída. A luz da compreensão não é capaz de iluminar a realidade, cuja escuridão somente será dissipada pela consciência. Consequentemente, a conclusão de Constantius posiciona-se entre a possibilidade da repetição e a terrível iminência de uma perda irreparável para o jovem. Os limites de seu entendimento existem em função de sua incapacidade de realizar a repetição na existência. Sua falta de inteligência simpatética limita sua compreensão. Por ser um ironista estrito, falta-lhe a transcendência necessária ao entendimento acurado da existência do jovem. A reflexão de um observador sempre depende da capacidade de percepção das condições de vida dos observados, assim como da originalidade adquirida pela autocompreensão existencial (Gouwens, 1993, p. 300-303; Mackey, 1989, p. 194-195).

Em acréscimo, o observador deve distinguir a compreensão objetiva da compreensão concreta e subjetiva, como ressalta o pseudônimo Vigilius Haufniensis:

compreender e compreender são duas coisas diferentes, é o que se fala num velho ditado, e de fato é bem assim. A interioridade é um compreender, mas *in concreto* o importante é saber como se deve compreender este compreender. Compreender um discurso é uma coisa, compreender a função dêitica⁴⁸ que há nele, é uma outra coisa; compreender o que se diz, é uma coisa, compreender a si mesmo no que foi dito, é uma outra coisa. Quando mais concreto for o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão [...] (CA, p. 150).

47 “[...] he [Constantius] shifts his focus from the observer’s subjectivity to the existential situation of the observed. As consequence, the ethical problem of putting somebody to the test is dissolved into the religious experience [...]. [the] notion of repetition, as will be clear later, is mirrored in Constantin’s philosophical elaboration of the category of repetition, which frames the narrative as a whole. [...] In Repetition, Constantin too stands at a dialectically lower level than the subject he studies. [...] he analyses the young man with great insight, yet his understanding also is limited by his inability to make the movements of the person he observes.”

48 Referência ao contexto situacional de uma dada comunicação, que envolve quem fala e o momento e o local em que esta ocorre.

As conclusões do pseudônimo, a partir de suas observações, construíram-se distintamente da compreensão obtida quando se vive dentro das categorias integrantes da análise promovida. Seus interesses e capacidades são psicológicos e estéticos, direcionados à compreensão de conceitos e personalidades, concretos e esteticamente concebidos.

Pode-se concluir que a pseudonímia kierkegaardiana, a serviço da eficácia da comunicação indireta, visava ao leitor instruído no que Kierkegaard identificou como cristianismo cultural. Utilizando-se de categorias estéticas e reflexões filosóficas com as quais os cristãos de então estavam habituados, segundo o pensador, obras foram compostas para contrastar aquelas com categorias religiosas cristãs fundamentais, no seu entendimento.

Constantius, assim, é um dos pseudônimos utilizados para apresentar na forma de comunicação indireta o conceito de repetição. Através de sua psicologia experimental, propõe-se a pensar e investigar a repetição a partir da filosofia e, mais significativamente, das existências própria e do jovem que imaginara. Tal experimento psicológico, a rigor uma antropologia filosófica, pretendia analisar a factibilidade da repetição na prática concreta do existente. Sendo assim, a experimentação psicológica de Constantius reconhecidamente constituía-se na observação da liberdade e da interioridade de seu objeto, o jovem.

A segunda viagem de Constantius a Berlim, para investigar a possibilidade de ocorrência da repetição na existência, redundou na verificação de não ser possível sua manifestação nas relações imediatas da vida. Seu contato com pessoas, locais e atividades dera-lhe a convicção de que a experiência estética, que espera pelo novo e o interessante, e pode levar ao tédio, não inclui a repetição. Ademais, sua ironia contrasta e expõe a inadequação teórica entre idealidade e realidade, e prática entre realidade e possibilidade. Nesse sentido, a proposta de rompimento da relação do jovem por dissimulação, pela simulação de um outro relacionamento, foi ferramental utilizado por Constantius, que demonstrou os limites da idealidade em relação às demandas da realidade. Contudo, sua ironia carece de interioridade: mistifica a realidade e não abre ao jovem perspectivas de possibilidade e sentido na própria existência.

O pseudônimo fora apenas capaz de realizar a recordação, não a repetição. Através daquela em vão procurou pela repetição em suas experiências na viagem para Berlim e em seu retorno ao lar. Seu pensamento carecia de superação das reflexões filosófica e estética. O sentido produzido por sua consciência prendera-se às relações com a exterioridade. Conclui, assim, não ser possível a repetição, exceto se alguém fosse capaz de fazer o movimento religioso e transcender-se, condições que assumidamente não possuía. Por isso, novamente se volta ao jovem para, através da observação, verificar se seus movimentos existenciais poderiam levá-lo a experimentar a repetição.



3 A REPETIÇÃO COMO PROBLEMA EXISTENCIAL



Em *A repetição*, Constantius narra a observação que faz do comportamento do jovem imaginado. Impressiona-se com a pureza e sinceridade com as quais declara sua paixão correspondida. Percebe-o perturbado e se torna seu confidente. Constata sua melancolia, acentuada pela incapacidade de viver a relação e carregando-a tão somente como recordação. Apesar de seu ardente desejo pela moça não a amava, porque ela fora unicamente ocasião para o despertar de sua verve poética e início de idealização do amor. Ainda assim prossegue nessa relação, procurando fazer a jovem feliz através de um sentimento melancólico-poético.

Enquanto o jovem evitava novos encontros com seu confidente, este o fita em nítido sofrimento, conquanto pleno de significado, pois o amor encontrara a ideia. Caso seguisse o conselho de Constantius para dar fim à relação, como visto, caberia ao jovem parar temporariamente com seu exercício poético e, por um ano, andar publicamente com outra moça, contratada para esta finalidade. Dessa forma, o distanciamento seria paulatino e desinteressado, eximindo-se de toda a seriedade presente no romance. Entretanto, o rapaz não aceita tal plano. Em vez disso, decide desaparecer à vista de todos, inclusive de Constantius, que se lembra da recordação feliz do amor que o inundou quando o conhecera, e conclui não ter sido inteligente da parte do jovem romper formalmente com a moça, caso o tivesse feito.

Há algum tempo sem notícias, recebe do jovem uma carta propondo que seja o início de uma série de comunicações com seu confidente, na condição de não obter resposta, apenas para dar vazão em segredo a suas ideias. Constantius percebe as marcas que o amor deixara nele, com impacto profundo e infinito sobre sua existência, de modo insondável por qualquer poeta. Recorda ter visto a moça em pleno vigor, como que sem consciência do sumiço do rapaz. Deste, volta a se lembrar da capacidade poético-imaginativa e da melancolia que não permitiram a realização do amor.

O jovem fora imaginado por Constantius como objeto de seu experimento e alvo de sua observação. Tal condição coloca a intrigante questão do significado da representação do rapaz na obra, ou seja, de como deve ser compreendido haja vista não se tratar de um personagem autônomo, mas um construto mental do pseudônimo que se assume incapaz de desenvolver uma interioridade compatível com os movimentos intrínsecos à busca pela repetição. Põe-se, assim, o problema de como entender a existência do rapaz imaginado diante do desafio não vencido por Constantius e, a partir de então, sujeito a ser observado a propósito da repetição.

Com vistas a esclarecer esta questão, a abordagem feita pelo pseudônimo sobre a existência do jovem ocorrerá inicialmente a partir de sua condição de poeta que busca a repetição, mesmo que emaranhado pela recordação, e da consideração de três características marcantes de sua personalidade, a saber, poética, melancolia e culpa, engendradas pela construção imaginativa das manifestações de sua interioridade.

A compreensão que o rapaz tem de Job será em seguida abordada, como traço distintivo e paradigmático do significado que ele confere à repetição. A última parte deste capítulo versará sobre a experiência de repetição que este entende vivenciar, com vistas a elucidar a adequação de suas conclusões ao que, na obra, sugere-se parcialmente a respeito deste conceito.

3.1 POÉTICA, MELANCOLIA E CULPA

A construção imaginativa de Constantius, relacionada à citada comunicação indireta promovida por Kierkegaard, consiste em uma elaboração estética estruturada por uma abordagem psicológica. Isso porque, como assevera o próprio pseudônimo na carta em resposta ao intelectual dinamarquês Heiberg, o indivíduo é o verdadeiro domínio do espírito e, a partir das situações que vivencia, deve ser visto como ponto focal de toda a observação psicológica. A questão da repetição na vida imaginada do jovem é, portanto, existencial, pois não se origina fora dele nem pode ser observada como fenômeno natural. Tampouco se situa na relação ambígua sujeito-objeto, na qual uma subjetividade seria enganosamente tratada como passível de observação por outra (RH, p. 312-313).

Considerando-se tais pretensões de Kierkegaard e a arquitetura de seu *corpus* literário, assim como o depoimento de pessoas próximas a ele, uma hermenêutica que conceba *A repetição* como um referencial autobiográfico indica não fazer justiça à profundidade de sua elaboração intelectual. Ainda que ele próprio tenha se baseado em fatos da própria vida para transmitir suas ideias, sugere tê-los usado somente como ponto de partida ocasional de todo o desenvolvimento de seu pensamento. De fato, diante de tal método por vezes aparenta-se ser mais coerente ceder à interpretação biográfica. Como exemplo, há referências autobiográficas de Kierkegaard análogas à ruptura da relação do jovem que sugeririam uma associação argumentativa com o fim de seu noivado com Regine Olsen. Assim também ocorre com a viagem de Constantius a Berlim e sua busca por uma repetição exterior, cidade visitada por Kierkegaard enquanto escrevia *A repetição* e ainda esperava reatar o relacionamento com a antiga noiva (McCarthy, 1978, p. 72).

Nesse sentido, há abordagens que advogam serem as condições de vida e interioridade de Kierkegaard referenciais para interpretação do jovem. Mackey (1989, p. 194) defende que em seu caminho indireto e múltiplo *A repetição* é uma tentativa de examinar a possibilidade da repetição do noivado de Kierkegaard com Regine, representada pela experiência mal sucedida do jovem. Borso (1996, p. 45) entende que, a partir de declarações de Kierkegaard em suas anotações, pode-se concluir que a falta de desenvolvimento do religioso no jovem, diagnosticada por Constantius no final da obra, relaciona-se à decisão tida como infeliz pelo próprio Kierkegaard

de dar fim ao noivado. Isto seria, segundo a explicação deste comentarista, o ponto de transição entre a primeira e a segunda partes do livro e que traria luz sobre as etapas de sua composição. A afirmação de Constantius, ao final da primeira parte, de que o jovem fez muito melhor em deixar a relação do que recorrer à repetição para reconquistar a amada, seria reflexão de viés estético empregado pelo pseudônimo da qual Kierkegaard teria se arrependido de ter empregado.

Diversamente, esse momento da obra demonstra ter sido assim composta para representar a compreensão obtida pelo pseudônimo sobre o insucesso na busca pela repetição:

ah, não poder eu manter-me no âmbito do comum, precisar de ter princípios, não poder andar vestido como as outras pessoas, ter de usar botas rígidas [...] a vida é uma torrente. Como pode arranjar-se uma tão louca ideia em coisa que é ainda mais louca, querer fazer dela um princípio. O meu jovem amigo, esse pensava: deixa andar; e desse modo ficava melhor do que se tivesse começado pela repetição (R, p. 80).

Com isso, Constantius coloca fim a sua empreitada com a convicção de que repetição não é possível para ele e, por isso não, pode ser um conceito a ser tratado, um princípio a ser identificado na vida. E conclui logicamente que seu jovem amigo fizera muito bem em não lidar com o dilema do término da relação pela ideia de que há repetição.

Como afirmado na introdução à edição estadunidense de *Temor e tremor* e *A repetição* (Hong; Hong, 1983), trata-se de um equívoco interpretar a obra de Kierkegaard como precipuamente autobiográfica e sua experimentação psicológica como tratamento crítico das questões da natureza humana com referência a sua própria experiência, critérios hermenêuticos sugeridos ainda durante sua vida. E acrescenta, a propósito do rompimento de seu noivado, que a própria Regine considerava falsa a opinião popular de que Kierkegaard estivesse fazendo experiências a partir de seus relacionamentos com vistas a embasar as argumentações presentes em seus escritos. Em conversa com a amiga Hanne Mourier, publicada por esta com sua permissão, Regine entendia que quando do noivado a intenção sincera do pensador dinamarquês era se casar. Igualmente, deixara claro que a vida de Kierkegaard não estava em desacordo com seu genuíno trabalho de autor literário, pois nunca usara seu relacionamento como base para os experimentos psicológicos, literalmente tratados por ele como imaginários.

Na opinião de Jervolino (2020, p. 240), Paul Ricœur entendia de forma semelhante a proposta kierkegaardiana, que deve ser concebida refutando-se:

[...] os modos de uma reconstrução de tipo biográfico e privilegiando a exegese dos textos fundamentais do pensador dinamarquês que são dedicados aos sentimentos de angústia e de desesperança (para poder trilhar eventualmente “do texto à vida”), dos quais resulta uma carga disruptiva do discurso kierkegaardiano em relação ao sistema filosófico de matriz hegeliana, uma antidualética dialética existencial, que resulta da ignorância socrática em vista de uma exortação para o despertar cristão, uma linguagem poética na qual o que é dito deve ser desdito para assim realizar um tipo de aplicação do método de teologia negativa na antropologia da condição humana.

O pseudônimo Climacus expressa tal intenção de Kierkegaard, referindo-se especificamente à obra em questão (PE1, p. 278; 281):

o escrito *A repetição* foi chamado na página de título de “experimento psicológico”. Que essa era uma forma de comunicação duplamente refletida⁴⁹ ficou claro para mim. Pois por ocorrer na forma de experimento, a comunicação forjou, para si mesma, uma resistência [...]. Nos autores pseudônimos a dialética é usada para tornar a questão [do rompimento de uma relação] tão horrível quanto possível, e o herói se torna herói precisamente pela paixão⁵⁰ com que concebe o horror em si mesmo e como decisivo para sua vida [...].

Por sua natureza, a comunicação duplamente refletida que ocorre sob a pena dos pseudônimos kierkegaardianos carrega de forma artisticamente estética reflexões a partir de subjetividades que não enunciam diretamente princípios e categorias. Antes, apelam de forma indireta à interioridade e à apropriação das questões universais e das relacionadas à própria existência. Por isso, o experimento psicológico é uma construção imaginativa de Constantius, que se refere não somente a sua viagem a Berlim, mas, principalmente, à identificação da repetição na vivência do jovem – “herói” por estar no centro do drama de um rompimento relacional a partir do qual volta-se a sua interioridade – concebido pelo pensador dinamarquês através da imaginação do pseudônimo (PE1, p. 77-78).

O próprio Kierkegaard (PVE, p. 61-63; 88) comenta o distanciamento preservado entre vida pessoal e produção estética:

não queria alargar aqui o quadro da minha existência pessoal; mas, estou certo, raramente um autor recorreu tanto à astúcia, à intriga, à habilidade para conquistar glória e reputação no mundo, para o enganar, como eu, com a intenção inversa... de o enganar ao serviço da verdade. [...] pela minha existência pessoal

49 Segundo Climacus, comunicação duplamente refletida é tarefa desenvolvida pelo que ele denomina pensador subjetivo, de pensar o universal como próprio da interioridade, ou seja, isolando-se em sua subjetividade (PE1, p. 76).

50 Paixão, *páthos* em grego, relaciona-se a emoções de forma geral. Etimologicamente significa sofrimento ou anseio por algo ou alguém, sentimentos que podem ser negativos ou positivos. Kierkegaard vincula paixão, além destes significados e de modo ontológico, a movimentos da interioridade presentes no pensamento, nas decisões e na crença, entre outros âmbitos (Watkin, 2001, p. 189-190).

[discrição e preservação da imagem como pessoa pública], procurei manter os pseudônimos, toda a produção estética. [...] Enquanto se entregava às produções poéticas, o autor vivia de acordo com as determinações religiosas decisivas⁵¹.

Seu objetivo fora proteger-se da impessoalidade parcial e sedutora da imprensa, do mal juízo do público e da desmoralização de autoridades governamentais, em nome do propósito maior de denúncia da ilusão em que vivia a cristandade.

Na primeira parte de sua escrita, Constantius tipifica uma concepção de vida estética e sem interioridade, capaz de abstrações filosóficas que tocam a questão da possibilidade da repetição sem conexão com a realidade e a existência individual. Não obstante, sua recordação e suas experiências formam a base inicial para a compreensão do jovem, criado por sua imaginação. Assim, tudo o que faz e diz objetiva lançar luz sobre este personagem. É por isso que a segunda viagem a Berlim é uma paródia da triste história do jovem, em quem a repetição deveria ocorrer no nível do espírito.

A recordação do amor pelo rapaz distancia a moça de si e rompe sua identidade consigo mesmo. Torna-se incapacitado, como se fora um idoso, pois perdera a imediaticidade de sua paixão. A moça para ele é realidade incapaz de penetrar a existência, portanto não iluminada totalmente pela consciência. O jovem mostra-se, dessa forma, um melancólico “cavaleiro da reminiscência”, porquanto se encontra em estado de ambivalência na segunda parte da obra. Entende-se ainda apaixonado, ideia cultivada por uma ambiguidade melancólica e simpatética, envolvida pela culpa de ter errado ao fugir (Mackey, 1989, p. 194-196).

A relação amorosa é apenas ocasião para o despertar do poético nele, idealidade cuja condição incute culpa pela impossibilidade de se casar. A recordação e o sofrimento, assim, estão associados à sua poética tornando-o vítima de um sacrifício inconsciente. Sofrer este que é base de sua expressão, cujas imagens servem para mascarar a realidade do próprio tormento. Ao se mover nesse estado, percebe que a moça não era seu objeto de amor, somente aparência de algo mais importante, e ainda incerto, que estava buscando (McCarthy, 1978, p. 74; Pattison, 1992, p. 184).

A dialética da estética e da ética apresenta igualmente a ideia de sofrimento de uma vida pautada pela poética: “O que é um poeta? Um homem infeliz que esconde profundos tormentos no coração [...], pois uma existência de poeta é em regra um

51 Em nota de rodapé associada a esta frase, Kierkegaard afirma: “ver-se-á aqui a importância dos ‘pseudônimos’ e porque tive de os adoptar nas minhas obras estéticas: a minha própria vida se fundava em categorias *completamente diferentes*, e vi desde o início nesta produção uma obra de espera, um embuste, uma purificação necessária” (itálicos nossos). (Garff, 2003, p. 123), diversamente, defende que Kierkegaard desejava ser compreendido em relação a sua história, não pela acurada descrição que fez de seus alegados objetivos como escritor. Assume, assim, uma posição crítica das definições do autor sobre si mesmo, evitando relacioná-las diretamente a seus escritos. Entende, ainda, que, em sua autodefinição, Kierkegaard teve como ponto focal descrever a composição geral de seus escritos, não aspectos negadores de uma autobiografia (Evans, 2009, p. 12).

sacrifício humano” (OO1, p. 43; OO2, p. 218). O poeta tenta dialeticamente à realidade do sofrimento escapar deste, antecipando idealmente uma vida mais perfeita. Em decorrência, concebe esteticamente a existência entre a felicidade e a desgraça, numa imediatricidade ilusória posicionada antes do entendimento e que encontra na realidade a fonte do seu sofrer (PE2, p. 159-160; 172).

Kierkegaard assim descreve como entende a existência poética, relacionada à opinião expressa sob a pena do pseudônimo Victor Eremita:

ela inspira o poeta. Ela? Quem? A amada com certeza, mas não a amada que ele conquistou como esposa, de forma alguma. Existe um único exemplo de amor feliz que fez de um homem poeta? Portanto, é mentira e falsidade, e é apenas a idealidade do homem que é despertada por mentiras. Se ele havia conquistado a amada, então boa noite, boa noite tranquila [...]. Nenhum homem se tornou poeta por causa de uma mulher. Acontece de duas maneiras, ou por amar apenas uma, que ele não conquista, ou por amar muitas, mas *summa summarum* [no fim das contas, com o tempo] amar muitas é de fato também um amor infeliz, pois a questão em todo amor feliz é que há somente um⁵² (SLW, p. 549; tradução nossa).

A idealidade entrara na vida do jovem por causa de uma moça que, não obstante a concreção da relação, ganhara para ele um significado poético e abstrato. Seu reconhecimento como poeta realça uma existência estética, cuja imediatricidade almeja aniquilar através da idealidade, uma vez que o espírito não se expressa de forma imediata. Contudo, o ideal sempre consistirá em falsa expressão porque, quando posto pela reflexão, não poderá ser assimilado pela subjetividade imediata do relacionamento. Segundo o pseudônimo juiz Wilhelm:

o ideal poético é sempre um ideal não-verdadeiro, pois o verdadeiro ideal é sempre o real. Quando então o espírito não se sente autorizado para se elevar até ao mundo eterno do espírito, então, fica a meio caminho rejubilando com as imagens que se espelham nos céus enquanto chora a vanidade delas. Por isso, a existência de poeta, enquanto tal, é uma existência infeliz, é mais elevada do que a finitude e, no entanto, não é a infinitude (OO2, p. 218).

A idealidade seria real se tão somente ocorresse como reduplicação⁵³, isto é, preservasse simultaneamente os atos da imediatricidade, pela relação apaixonada com a amada, e da mediaticidade que se dá na relação consigo mesmo através do ideal. Por sua vez, o jovem não é capaz de levar a efeito tal tarefa, ainda que a idealidade

52 “She inspires the poet. She? Which she? The beloved, quite right, but not the beloved he won as his wife, by no means. Is there one single example of a happy love that has made a man a poet? So it is a lie and falsehood, and it is only the man’s ideality that is aroused by the lies. If he had won the beloved, then good night, good peaceful night [...]. No man has ever become a poet because of a woman. It happens in two ways, either by loving only one, whom he does not win, or by loving many, but *summa summarum* [sum of sums, in the long run] loving many is indeed also an unhappy love, for the point in all happy love is that there is only one.” *Pap.* V B 178:8.

53 Esteticamente, é apropriação existencial, pela reflexão, que conduz a escolhas e realizações compatíveis com interesses individuais (Watkin, 2001, p. 210).

que cultiva de forma poética e conflitante com o imediato de seu amor fugaz seja escape canalizador de sua própria interioridade reflexiva. Seu pensar poético é paixão a serviço somente da satisfação alheia, trufas desenterradas para outros e, quanto a si, lançadas para trás da própria cabeça. O amor recordado faz que se sinta predestinado à infelicidade, cuja força coloca em movimento o que consegue descrever como se ele mesmo fosse somente parte da vida de outrem, não experimentar para si. Uma idealidade assim assumida é falsa, pois remete constantemente à recordação (OO1, p. 69; SLW, p. 65; 553).

Dessa forma, sua reinvenção como poeta rejeita a dialética esteticamente construída pelo afastamento da mulher de quem se recorda. A exemplo de Constantius, o pseudônimo sedutor Johannes representa a proposta estética de confronto da recordação pelo distanciamento. Em seu caso, da anteriormente amada Cordélia:

não desejo que me lembrem a minha relação com ela; perdeu a fragrância e já lá vão os tempos em que uma rapariga, com a dor de perder o amante, era transformada em heliotrópio⁵⁴. Não quero despedir-me dela, nada me repugna mais do que o choro de mulher e súplicas de mulher, que tudo modificam, não tendo, porém, propriamente nada a significar. Amei-a; mas, a partir de agora, já não constitui ocupação para a minha alma [...]. Afinal valeu realmente a pena saber se não haveria de ter-se alguém capaz de se inventar poeticamente para desligar-se de uma rapariga, conseguindo torná-la tão orgulhosa que imaginasse ter sido ela a ficar saturada da relação. Poderia constituir um epílogo deveras interessante, o qual, em si e para si, poderia ter interesse psicológico e, conjuntamente, enriquecer um indivíduo com muitas observações eróticas (OO1, p. 477).

As implicações da preocupação estética e da observação psicológica de Constantius, intuídas por Johannes, foram desprezadas pelo jovem, cuja interioridade sucumbe diante dessa dialética da recordação e do afastamento gradual e dissimulado. Diferentemente, sua tentativa de escapar à ambiguidade de sua interioridade, acarretada por sua poética e seu consequente sofrimento, leva-o a se fechar em si mesmo e recorrer à ajuda silenciosa de seu confidente.

No início da segunda parte da obra, Constantius, não sem ironia, aceita a proposta do jovem de que receba suas cartas e não as responda:

da carta dele percebi o que afinal já antes sabia, ou seja, que, como qualquer natureza melancólica, é bastante susceptível e que, apesar desta irritabilidade e ao mesmo tempo por causa dela, se encontra em constante contradição consigo mesmo. Deseja que eu seja o seu confidente, e contudo não o deseja, aliás, atormenta-o que eu o seja; [...]. Que eu sou seu confidente, ninguém pode saber, nem uma única alma, consequentemente nem ele próprio o quer saber,

54 Clítia, na mitologia grega, fora uma ninfa apaixonada por Hélios, que a transformou em girassol (Sousa, 2013, p. 477).

nem eu posso sabê-lo. Afim [sic] de explicar esta confusão a contento e com prazer de ambos, tem a bondade de dar educadamente a entender que no fundo me considera um perturbado mental. Tentei, a seu tempo, auxiliar a ideia nele presente, agora colho a paga, ou seja, hei-de ser e não ser simultaneamente ao ser e o nada⁵⁵ [...] (R, p. 84-85).

Pessoalmente, e agora por carta, o rapaz declara achar seu confidente um tanto estranho, um louco, numa espécie de garantia negativa tipicamente procurada por um homem ao se deparar com outro de tamanha envergadura intelectual. Por sua vez o pseudônimo, em nome da observação, não vê infelicidade na opinião ainda que esperasse outra paga pelo real interesse por todos aqueles através de quem a ideia traduz-se em movimentos existenciais. No caso do jovem e seu desabrochar poético, indicativo de uma estética dotada de maior interioridade, destacam-se a melancolia e a culpa: aquela manifesta como condição intrínseca a sua existência, esta a partir do reconhecimento da impossibilidade de se casar e da subsequente fuga.

Observador atento, Constantius enxerga no jovem ardente desejo pela amada. Entretanto, ela despertara nele toda a produtividade poética e, devido a isso, conclui que o amor não mais existia. Entendia que o jovem não a amava: ela havia despertado nele o poético e, ao fazê-lo, assinava sua própria “sentença de morte” por ter se tornado ocasião de recordação para o rapaz. Em outras palavras, era amor apenas idealizado e concomitantemente incapaz de ir além do desejo. O que sentia estava presente como ideal dissociado da relação em si. Essa dialética de fusão e afastamento entre amor e poesia, típica da poética romântica, não é referência autobiográfica de Kierkegaard, antes consiste na forma literária de traduzir o processo pelo qual o jovem mergulhara em um estado de infelicidade (Hong; Hong, 1983, p. 364).

Tal ambiguidade fez com que terminasse a relação, ainda que não desejasse isso inicialmente. Sua melancolia, assim, potencializara-se pela criação poética nascente e não obstante sublimada. Para ele, satisfazer o próprio desejo a partir de então recairia no cômico de ser sucedido por movimentos melancólicos. Em suas próprias palavras, por ocasião do discurso em banquete de que participa com outros personagens e pseudônimos:

não amarei ninguém antes de ter exaurido a ideia do amor erótico. Ao contrário, eu concluí que ele é cômico [...]. Na verdade, o desejo satisfeito sempre significa um estado mais ou menos estagnado, e mesmo que a *tristitia* [preguiça, desânimo, enfado] se inicie, sugerindo que todo desejo é cômico, tal *tristitia* será uma consequência simples, mesmo que nenhuma *tristitia* seja uma evidência tão forte de um elemento anterior do cômico quanto a *tristitia* do amor erótico⁵⁶ (SLW, p. 38, 44; tradução nossa).

55 Referência à temática do “ser” e do “nada” em Hegel, especialmente quanto à possibilidade de se entender a unidade entre eles como “devir” (Justo, 2009, p. 85).

56 “I shall not love anyone before I have exhausted the idea of erotic love [...]. Indeed, gratified desire always means a more or less stagnant state, and even if *tristitia* [sloth, dejection, moroseness] sets in, suggesting that all desire is comic, such *tristitia* will be a simple consequence, even if no *tristitia* is such strong evidence of a prior element of the comic as is the *tristitia* of erotic love.”

No amor do jovem, a ideia estava em movimento e o erótico ganhara significado. Servir à ideia, assim, tornara-se empreitada extenuante na medida em que a relação amorosa fazia-o cada vez mais deprimido, abatido, consumido pelas lutas interiores que travara. De forma veemente fora agitado por sua paixão, ao passo que sua tristeza enredava-o em intensidade semelhante, condições diante das quais definhava dia a dia (FTR, p. 138; 140).

Assim, o jovem imaginado por Constantius possui, ele mesmo, uma imaginação poética nutrida pela melancolia, situação que o impede de realizar o amor. A esta constatação, a que o pseudônimo chega convictamente, acresça-se que, para além do labor estético típico de sua vocação poética, o rapaz vislumbra questões éticas relacionadas à preservação dos sentimentos da moça e à manutenção da própria reputação. Entretanto, estes ideais causam-lhe perturbação: diante da falta de coragem para enfrentá-los não encontrara meios de solucionar o impasse.

Côncio de sua incapacidade de levar adiante o relacionamento amoroso que estabelecera, o rapaz está entregue à ideia, à poesia e, em alguma medida, à própria interioridade. Já no início de sua observação, Constantius verifica o que ocorrera ao jovem e o expressa metaforicamente:

[...] começara a comportar-me frente a ele de modo observador, já não podia deixar de conduzir toda a espécie de experiências no intuito de, como diz o marinheiro, lançar a barquilha, para avaliar a velocidade daquela melancolia. Toquei as cordas de todas as possíveis disposições eróticas – nada. Pesquisei os efeitos da mudança do ambiente à nossa volta, de balde: nem o amplo destemor do mar, nem o quieto silêncio da floresta, nem a solidão do entardecer que nos acenava conseguiam arrancá-lo ao melancólico desejo em que, em vez de se aproximar da amada, antes a perdia. O seu erro era insanável, e o seu erro era estar no fim, em vez de estar no princípio; mas um erro assim é e permanecerá a ruína do homem (R, p. 37-38).

O observador enxergava no jovem o desejo pela amada. Por isso mesmo, conclui que o amor já não mais existia, pois o desejar a moça ocasionou o surgimento de sua veia poética e aguçou seus desdobramentos.

Ainda que a interioridade do jovem fosse confusa e conflituosa, aflorava vigorosamente como preocupação com o rompimento da relação de forma moralmente válida, sem causar sofrimento à amada ou dano à própria imagem. Após deixar de acatar o conselho de Constantius para dissimular e se afastar aos poucos, o jovem simplesmente deixa de procurar a moça. Entretanto, sua atitude leva-o a alimentar culpa e buscar sentido para sua existência dali em diante. Por haver partido sem desfazer o relacionamento pessoalmente, esquivava-se de reconhecer sua covardia e o sofrimento causado à antiga amada. Sua rejeição a se conformar aos padrões estéticos sugeridos por Constantius remetem à maior seriedade e

interioridade de quem, não obstante, idealizou um relacionamento inviável para si mesmo.

A melancolia assim manifesta pelo jovem é condição existencial distintiva, como bem assinala Climacus ao se referir ao esteta A:

ela é essencialmente melancolia, e tão profunda que, embora autopática, enganosamente se ocupa do sofrimento dos outros e de resto engana com a máscara [...]. É uma existência de fantasia em paixão estética, por isso paradoxal e fracassando no tempo; em seu máximo ela é desespero; portanto não é existência, mas possibilidade de existência em direção à existência, e trazida tão perto disso, que quase se pode sentir como é desperdiçado cada momento no qual ainda não se chegou a uma decisão (PE1, p. 266-267).

De forma semelhante, o rapaz está em reclusão assumida pela necessidade de se voltar à própria interioridade e interromper um engodo que atingiria a jovem outrora amada. Escolhe a si mesmo por motivo alheio à ética, conquanto paradoxalmente procure proteger outrem: sua melancolia retém-no hermeticamente e o impede de avançar para além dos limites estéticos de sua existência. Ademais, o esteta A exemplifica o papel da melancolia na interioridade do jovem. É sua confidente íntima, sempre presente, amante mais fiel, cujo amor é plenamente correspondido uma vez roubado da embriaguez inicial direcionada à amada. O rapaz somente é capaz, assim, de sonhar e desejar melancolicamente o que já possuía (OO1, p. 46; 114-115).

Desse modo, entender a melancolia no pensamento de Kierkegaard é pressuposto para compreensão dos limites que ela impõe ao jovem, evidenciados por sua simpatia egoísta. O pseudônimo Haufniensis (CA, p. 46; 154) faz duas afirmações a respeito. Inicialmente, de que melancolia é similar à angústia⁵⁷, contudo em momento posterior da existência, no qual a liberdade tem a tarefa de ser ela mesma no sentido mais profundo do termo. E, ao final, declara que interioridade é a fonte da qual jorra a seriedade⁵⁸ e, quando esta é perdida, a obstinação da melancolia torna-se a representação ativo-passiva de tal condição. Entretanto, pode-se afirmar que não há definição explícita da melancolia como categoria nas obras kierkegaardianas, além destas resumidas asserções. Ainda assim, por sua presença constante no pensamento kierkegaardiano deve-se tratar a melancolia por uma reflexão mais profunda, bem como evitar reduzi-la a um reflexo autobiográfico, pois é aplicada à vida limitada pela estética e cumpre papel importante na análise do jovem por Constantius. Na produção literária de Kierkegaard estão presentes dois termos da língua dinamarquesa, *Melancholi* e *Tungsind*, que indicam níveis do estado

57 Este pseudônimo define angústia como realidade da liberdade, “como possibilidade antes da possibilidade” ou “enquanto possibilidade para a possibilidade” (CA, p. 45).

58 Seriedade, como categoria da existência, será tratada no capítulo quatro desta tese.

de espírito melancólico. O primeiro tem significado de uma condição inicial, branda, associada a passividade; o último sugere algo profundo, forte e intenso, próximo a uma tristeza interior e reflexiva. Pela pena do pseudônimo juiz Wilhelm, *Melancholi* é citado de maneira breve, enquanto *Tungsind* é tratado de forma analítica e crítica, relevante para a abordagem de uma existência estético-poética como a do jovem, pois que apresenta uma perspectiva ética – traça os contrastes entre essas esferas da existência e esclarece os limites impostos pela melancolia (OO2).

Seguindo-se a fenomenologia de McCarthy (1978, p. 67-81) a propósito da melancolia presente no pensamento do juiz (OO2), percebe-se que na primeira carta, endereçada por este ao esteta A, vê-se conexão entre o estilo de vida deste e a melancolia, que representaria entre outras coisas uma forma de sofrimento – problema admitido por aquele. Na segunda carta, o juiz entende-se em posição de decifrar a melancolia por estar além dela, livre de seu poder sedutor que enfraquece a vontade e deixa o indivíduo passivo. Para ele, melancolia é espécie de obstáculo interior, principal problema de uma frivolidade que priva da coragem de comandar e de obedecer, do poder de agir, da confiança necessária para esperar. Considera fragmentada a visão da vida demonstrada pelo esteta A, como uma provável combinação de opostos, pois é tanto egoística quanto simpatética, características intrínsecas à melancolia. Sua vertente egoísta é autoindulgente consigo mesma, algo típico de sua manifestação. Mostra-se confiante de forma consciente e não se compromete com facilidade, porque aguarda o repentino aparecimento do ideal como objeto de desejo. A forma simpatética é dolorosa, nobre e distinta da forma egoísta justamente por temer ser motivo de prejuízo alheio.

Para o juiz, melancolia é problema central da vida estética e resultado direto da sustentação dessa visão de mundo. Na forma de *Tungsind* é intensificação da recusa de se ir além de seu estado e se voltar contra a possibilidade de evolução do espírito. Este busca romper a imediaticidade para requerer uma forma mais evoluída, de apreensão de si mesmo como espírito, consciente de seu valor eterno – ainda que sua imediaticidade esteja de acordo com a vida terrena, sai dessa dispersão em sentido à evolução da própria consciência. O espírito transcende-se ao se colocar fora do estado em que se encontra. Assim, alcança a dimensão espiritual, seu valor eterno, que o impulsiona para frente. Quando isto não ocorre, esse movimento é forçado para trás e resulta em *Tungsind*, por haver recusa de querer movimentar-se na dimensão espiritual. Esta contenção produz, assim, o efeito inverso do desejável, o de acentuar a dispersão: o movimento concêntrico para e o excêntrico aumenta.

Para Wilhelm, dessa forma, melancolia é tentativa frustrada de sair da imediaticidade, quando o espírito intenta obter consciência de si em seu valor eterno. Ao não fazer tal movimento, retrai-se. Entretanto, é também infinitude uma vez que

sua causa não pode ser identificada. O espírito, neste estado, não está apto a aceitar-se e nem a si mesmo ser transparente. Encontra-se desajustado na vida e se observa como alguém estranho ao conteúdo da existência. Portanto, conter-se e retornar à imediatez é dispersão que produz melancolia. Inicialmente *Melancholi*, quando o espírito começa a se movimentar, e finalmente *Tungsind*, como culpa que resulta da recusa de querer. Por isso, Wilhelm afirma que alguém se torna melancólico, *tungsindig*, apenas por sua própria falha:

o que é a melancolia? É a histeria do espírito. Na vida de um homem, chega um instante em que é possível dizer que a imediatez está amadurecida, e em que o espírito reclama uma forma superior na qual se quer captar a si mesmo enquanto espírito. Enquanto espírito imediato, o homem mantém-se em articulação com toda a vida terrena e, agora, como que o espírito se quer congrega e sair dessa dispersão, transfigurando-se dentro de si mesmo; a personalidade quer ter consciência de si na sua validade eterna (OO2, p. 199).

Tungsind é, assim, recusa de vir a ser si mesmo⁵⁹ na mais alta forma, isto é, ser transformado. Como resultado o espírito foge de si, como se fora um suicídio espiritual. Eximir-se de criar a si mesmo é auto enfraquecimento, não obstante fortalecer cada vez mais a melancolia. O indivíduo torna-se mais melancólico, *tungsindig*, enquanto a vontade se enfraquece por tal negação.

Entretanto, a melancolia também indica algo positivo. Segundo o juiz, apenas naturezas mais sensíveis são capazes disto: as que têm grande potencial de transformação espiritual, que se encontram a si mesmas como vítimas desse estado de espírito. A sensibilidade e o sofrimento do esteta A fazem-no mestre da melancolia, no limite da realização de seu potencial espiritual. Seu trunfo, como diz Wilhelm, é a condição de autorrealização na natureza sensível e melancólica que possui. Por isso, melancolia é fundamental para uma metamorfose interior e, em que pese o pseudônimo se referir ao caso específico do esteta, pode-se inferir a possibilidade de ser alcançada por qualquer ser humano neste estado.

Contudo, nunca se entenderá a melancolia até transcendê-la, o que acontece através da consciência do desespero – escolha e descoberta do ser humano de si mesmo como eterno, na passagem da situação atual para o destino como expressão espiritual. Uma vez que, para Kierkegaard, o si mesmo é a psiquê inicialmente

59 A expressão substantivada “o si mesmo” designa o substantivo dinamarquês *selv*, traduzido para inglês como *self*. Segundo Kierkegaard, por ser síntese a realizar, entre outras, entre o finito e o infinito, a liberdade e a necessidade, o humano não é uma substância dada, antes é derivado, constituído. Assim, não possui em si mesmo completude, razão pela qual o si mesmo não é capaz de atingir o equilíbrio, permanecer neste e repousar em si mesmo. Diante disso, desespera-se por não querer ser si mesmo ou por querer e se achar incapaz. De outra sorte, o si mesmo ao realizar a síntese, entre outras, do temporal e do eterno, expressa a do corpo e do espírito. Pressupondo-se que este é eterno, a síntese somente é estabelecida definitivamente quando a que ocorre entre o somático e o espiritual junta-se à que se dá entre o temporal e o eterno (Sontag, 1980, p. 105). A questão que envolve o estado de desespero e a síntese feita pelo espírito será tratada no capítulo quatro.

estruturada e potencialmente em desenvolvimento, estruturalmente dinâmica e relacional, desespera-se do finito não obstante o próprio si mesmo deva se relacionar com o eterno, de acordo com sua absoluta validade. A partir de um ideal ou objetivo, o si mesmo direciona-se a seu objeto que, por um lado, é externo, a exemplo dos valores morais codificados socialmente, e por outro lado, é interior, pela internalização individual de valores norteadores da própria existência. Apresenta, assim, a dialética da adoção de valores ainda não totalmente assumidos por não serem cabalmente cumpridos: é processo relacional pelo qual o indivíduo escolhe o ideal e se esforça por sua realização (Watkin, 2001, p. 230-231).

O jovem tem seu si mesmo não desenvolvido em uma existência espiritual por lhe faltar a síntese do temporal e do eterno, presente na relação de entrega ao poder divino como realização do potencial do próprio si mesmo. Tem sua existência precariamente baseada na síntese entre corpo e espírito, governada pelas emoções em vez de sê-lo pela vontade derivada da liberdade que fundamenta suas escolhas. Ao se desesperar o espírito reconhece sua condição de desamparo e afastamento de si mesmo, que no caso do jovem ainda retém a melancolia, pois seu espírito não fora despertado para a síntese entre o temporal e o eterno, situando-se no movimento espiritual da *Melancholi* na tentativa desesperada de recusar a *Tungsind*.

O título da segunda parte de *A repetição* é sugestivo, nesse sentido: repetição está essencialmente relacionada à interioridade. Como visto, Constantius sugere que é movimento do espírito que acontece enquanto direcionado ao futuro, embora envolva restauração e, assim, relacionado ao passado, à transformação do si mesmo. A dimensão eterna do indivíduo é revelada quando concebida como restauração. Dessa forma, distintamente do conceito de reminiscência platônica, o movimento da repetição para frente deve ser compreendido como ação, enquanto recordação é intelecção. No jovem, a melancolia tem um papel significativo e compatível com seu uso por outros pseudônimos. O que a diferencia, neste caso, são a sensibilidade e a potencialidade de desenvolvimento espiritual associadas a ela, especificamente relacionadas ao rapaz (McCarthy, 1978, p. 73).

Para Constantius, a melancolia persistente de seu construto imaginário requer uma análise mais profunda do que a simples identificação de sua manifestação. O jovem, na sua observação, começa a dar sinais de maturidade espiritual. Ainda que com o espírito conturbado, nota que, mesmo deixando de lado a impaciência e a luta ferrenha contra a própria interioridade, o próximo instante sempre está diante dele. Sua melancolia e sensibilidade são uma dupla armadilha. Por um lado, nada é mais sedutor a uma moça do que ser amada por um homem com uma natureza poeticamente melancólica. Por outro lado, a sensibilidade inicial do jovem dificulta o rompimento da relação por uma atitude aparentemente insensível. Ao

se mover neste estado, também percebe que ela não era seu objeto de amor, mas ocasião de despertar do seu talento poético primitivo. Era a aparência de algo mais importante do que ele estava buscando. Ainda que a moça morresse, como diz Constantius, o relacionamento importaria mais do que ela própria, pois havia se tornado fronteira do seu ser:

ele estava profunda e sinceramente apaixonado, isso era claro, e contudo, logo num dos primeiros dias, estava em condições de se recordar do seu amor. No fundo, já tinha chegado ao fim daquela relação. Ao começar, havia dado um passo tão terrível que saltara por cima da vida. Se a rapariga morrer amanhã, isso não produzirá nenhuma diferença essencial; ele voltará a depreciar-se, os seus olhos encher-se-ão novamente de lágrimas [...] (R, p. 37).

O jovem foi além da amada, que serviu como catalizador ao despertar nele a sensibilidade poética e dar início ao movimento da *Melancholi* em direção ao *Tungsind*.

Interessado em todo aquele cuja ideia está em movimento, o pseudônimo enfatiza o papel da melancolia como agente motor do indivíduo rumo à transformação interior. Sua sensibilidade é fortalecida pela ação do eterno, o que permite passar pelos dois graus citados da melancolia e reivindicar solução por uma transformação superior. Entretanto, o jovem não alcança o *Tungsind*, ainda que Constantius veja este nível de melancolia em potencial.

Ainda seguindo McCarthy (1978), pode-se reafirmar que Kierkegaard não formulou um conceito explícito de melancolia, apenas a reconhece como um problema de sua existência e sua época. Usa a comunicação indireta para analisar a melancolia, em vez de abordá-la por um estudo abstrato. Para ele é algo dado: não existe estado inteiramente constituído pela melancolia ou que a desenvolva a partir de uma crise, tampouco pode ser resolvida após a superação de um problema essencial. Isto posto, é possível conceber *Melancholi* no jovem como pulsação inocente do sofrimento de uma natureza que sugere sensibilidade e potencialidade religiosas. Indica uma individualidade já impregnada com o eterno, porém em uma dimensão espiritual ainda em gestação, na qual o espírito está em sonolência. Essa melancolia está presente e será despertada quando ocorrer como resultado do dinamismo natural de uma interioridade mais profunda.

O início deste movimento evolutivo é o do próprio espírito, agitado pelas leis da interioridade no profundo da existência individual. Tal agitação procura por resolução e calma, que ocorrem de forma relativa e através da transformação da individualidade. Enquanto esta movimentação aumenta, surge o conflito entre a forma própria de vida e o movimento em si. Como dado, pressupõe uma existência em que alguém se encontra vivendo em estado “natural”, para além do qual o dinamismo do espírito chama, condição que nunca será inteiramente abandonada, mas modificada e transformada.

Os movimentos da *Melancholi* indicam que o encontro com o absoluto, poder fundante e transformador, está sendo buscado. Este desejo pode ser visto como uma condição ontológica da individualidade. É procura por cura na qual se pode, na experiência do religioso, encontrar o eterno. De certa forma é condição de desejo nunca plenamente satisfeito, pois mesmo após a solução ser encontrada e a transformação acontecer, a melancolia ainda presente é indicativa de que a transformação nunca será completa. A procura pelo eterno é experiência interior que, quando indevidamente voltada ao exterior e absorvida por ele, resulta em frustração. Trata-se de emoção reflexiva dirigida para a exterioridade a algum objeto. Contudo, a singularidade da melancolia está em não ter objeto: o eterno, como infinito, é impossível de ser apreendido externamente, pois a individualidade finita não pode identificá-lo. Sendo assim, se o infinito como solução última para o si mesmo não pode ser considerado um objeto, a melancolia há de circundar o si mesmo que procura pelo eterno. Já *Tungsind* é um grau de melancolia que parece indicar um estado em que se assume nova seriedade e mais urgente procura por solução. É um natural desenvolvimento do estado no qual o espírito começa a se movimentar ativamente, com um grau maior de reflexão. Percebe-se isto pelo reconhecimento de que é estado de continuação e agravamento da condição interior de desejo pelo encontro com o eterno. Por seu turno, a culpa surge na consciência pela percepção de que não há agente externo responsável por esse sofrimento, apenas o si mesmo em busca de encontrar a solução.

A única saída para tal crise da individualidade é a escolha resultante de um ato de liberdade. Este esforço é contínuo e ocorre flutuante e indefinidamente em sua intensidade. Apenas a mais alta sensibilidade sente este problema de forma aguda enquanto não encontra a solução. Consequentemente, a recusa de se exercer a vontade pela liberdade é seu próprio enfraquecimento e aumento da melancolia e, ainda que passivamente, acarreta letargia espiritual crescente. Recusar a se movimentar em direção à coesão da personalidade fragmenta a interioridade que, enfraquecida em sua vontade, torna-se vítima dos seus próprios estados navegando por ondas de entusiasmo e desespero. Ao mesmo tempo, a falta de objeto na emoção reflexiva aumenta o isolamento do indivíduo enquanto não se resolve a questão:

assim se é não somente prisioneiro de seus estados [de espírito] mas prisioneiro de si mesmo, trancado em si, fechado e incapaz de sair de si. Dirige-se sempre mais profundamente para dentro de si mesmo. A única saída desse problema permanece a mesma: desespero emergindo de um ato da vontade (e significando escolha do si mesmo, do ético e do social)⁶⁰ (McCarthy, 1978, p. 81; tradução nossa).

60 “Thus one is not only the prisoner of moods but prisoner of oneself, locked in upon oneself, closed-in and unable to get outside. One is driven ever deeper into oneself. The sole exit from this problem remains the same: despair issuing from an act of the will (and meaning choice of self, of the ethical and the social).”

Conquanto no pensamento de Kierkegaard seja inviável obter uma única solução possível para tal estado, situação que exige análise mais complexa do que se considerar uma simples e direta concepção de “desespero”, pode-se afirmar que diante da melancolia, por ora, tem-se que o religioso é solução que se encontra para além do estético e, em última instância, resposta cabal para o desespero.

Climacus, ao analisar o esteta A, afirma que este “representa uma possibilidade de existência que não consegue ganhar a existência, uma melancolia que deve ser elaborada eticamente” (PE1, p. 266). E, acrescenta este pseudônimo, culpa é a expressão decisiva para a relação com a felicidade eterna. É determinação de qualidade, não de quantidade comparativa, quando está conectada com a representação de Deus (PE2, p. 243-244). Consequentemente, pode-se inferir que tal tratamento ético da melancolia, numa existência que se concebe responsável por um inadequado rompimento amoroso e se volta à própria interioridade e ao religioso, ainda que de forma incipiente, remete à questão da culpa. O rapaz sente-se inicialmente culpado por ter agido como impostor, de modo socialmente reprovável, ao deixar a moça em segredo e partir para Estocolmo, ainda que não o fizesse de modo dissimulado como fora planejado.

O jovem ressent-se por não ter sido ousado o suficiente para seguir o conselho de seu confidente. Espanta-se diante de tamanha e impassível racionalidade, reconhece não ter sido corajoso para admitir a importância da amada para ele e ter temido pela própria reputação, ao refletir sobre a dissimulação proposta. Não alçou a posição de herói para si mesmo, negando-se a induzir a moça ao rompimento. Recusou-se a optar pela falta e, contraditoriamente, não lançou mão do compromisso ético de dar término a um relacionamento para o qual se sabia inadequado. Admite que se prestaria a um papel desumano e crapuloso representar-se como insensível, com desprezo ao sentimento alheio. Evitara justificadamente, assim, transferir culpa à amada ou fomentar em sua interioridade tamanha turbulência.

Na primeira da série de cartas enviadas a Constantius, o jovem reconhece a inteligência e a capacidade de observação acurada do confidente. Em seus encontros sentira forte atração por seu pensamento, mesmo que extremamente racional. Expressa sua frustração pelo conselho dado, e não seguido, de abandonar a moça aos poucos, mostrando-se alheio, desinteressado e, portanto, sem integridade. Entende que isso poderia causar a ela enorme sofrimento, com o que o pseudônimo sempre discordara, pois para este o término consentido poderia causar ainda maior dano. Ademais, o jovem não conseguia esquecer o que provocara nem deixar de pensar em como estaria a moça depois de tudo. Seu conflito interior é patente:

que eu faço agora? Começo do princípio, e depois começo do fim para o princípio. Fujo de toda e qualquer coisa que me lembre do assunto, enquanto a minha alma, noite e dia, acordada ou em sonhos, se ocupa dele sem descanso. Nunca

pronuncio o nome dela, e dou graças ao destino por me ter dado um nome falso por engano. Um nome, o meu nome – afinal é a ela que pertence. Pudessem eu ver-me livre dele. O meu próprio nome é suficiente para me lembrar de tudo, e a existência, toda ela, parece-me conter apenas alusões a esse período passado [...] Mais não precisarei de certo de lhe dizer, ou melhor, preciso sim de si para poder dizer mais, para poder exprimir mais razoável e claramente aquilo que o meu pensamento hesitante só de modo demente consegue dar a entender (R, p. 99-100).

Contraditoriamente, o jovem esforça-se em se esquivar da culpa ao vislumbrá-la em si. Enxerga-se fraco por não ter coragem de trilhar a via direta da dissimulação, menos turbulenta. Mas também se entende forte ao se negar à frieza e à insensibilidade do engodo eivado de um pragmatismo de solução fácil. Em outras palavras, em conflito deixa de avaliar de maneira profunda o significado de sua fuga.

Em primeira análise, para Pattison (1992, p. 155-183), culpa é parte da interioridade do indivíduo e aspecto do arrependimento no qual este se torna responsável por falhar em ser si mesmo. É a própria existência como lacuna na relação do indivíduo consigo mesmo. Se nas obras estéticas o arrependimento é apenas preliminar para o ponto de vista religioso, transição para a existência religiosa – como afirma Abbagnano (1970), é situação limite da ética, conquista do reconhecimento de culpa diante de Deus –, pode-se afirmar que é categoria que remete tão somente à expectativa da alegria eterna como medida e objetivo da existência. Constitui disposição de voltar-se a si mesmo e à eternidade, ou a Deus, conquanto não constitua um agir, antes reconhecimento de culpa e insuficiência diante da idealidade ética que, ambigualmente, a incorpora justamente por ser idealização.

A culpa, entretanto, no pensamento kierkegaardiano, mostra-se também dissociada do arrependimento, situada anteriormente a tal abertura ao eterno e compatível com a manifestada pelo jovem⁶¹. Haufniensis concebe culpa como situação existencial anterior ao arrependimento, sem conceituação e conteúdo ético definidos:

[...] assim que a culpa é posta, a angústia passa, e vem o arrependimento. [...] A culpa é uma potência que se alastra por toda parte e que, contudo, ninguém pode entender num sentido mais profundo, enquanto ela incubada, aninhada sobre a existência [...] o arrependimento retarda a ação e é esta última o que a Ética propriamente exige. Por fim, o arrependimento tem então de tomar a si mesmo como objeto, na medida em que o instante do arrependimento torna-se um déficit de ação (CA, p. 111, 125).

O jovem é tomado pela culpa e, em franca contradição interior, dela se esquia. Confere contornos éticos ao seu dilema para, em seguida, apagá-los. Seu

61 Note-se que o jovem, ainda que possua uma atitude religiosa, rejeita o arrependimento à moda do personagem Mersault, de Camus (2018, p. 105): aquele não vai além de uma culpa incipiente sufocada pela pura idealidade, este, por representar em si o absurdo da vida destituída de sentido, não se arrependia verdadeiramente.

déficit de ação situa-se aquém de um estado de arrependimento, um inicial pesar por abandonar a moça, haja vista o conflito de sua negação: envergonha-se pela fuga e, simultaneamente, justifica-se por não ter sido um enganador. Em uma de suas cartas, após exaltar a insistência de Job em não se culpar pela condição em que se encontrava, escreve a respeito do não rompimento formal da relação:

só de uma coisa me arrependo, de não ter pedido à rapariga que me desse a minha liberdade. Estou convencido de que ela o teria feito. Na verdade, quem compreenderá a generosidade de uma rapariga? E contudo em rigor não posso arrepender-me disso; pois sei que o que fiz foi porque era demasiado orgulhoso para tanto [...] (R, p. 124).

Sua culpa, assim, não se dá como reconhecimento de falha diante de Deus, mas fraqueza de ser inadequado ao relacionamento amoroso e inábil para promover seu rompimento (R, p. 96).

Tal contradição interior é identificada por Constantius. Importa relembrar, a partir de Thompson (1967, p. 116-121), que o pseudônimo desejava a repetição do *Tilfredshed*⁶², que fora seguido pela frustração experimentada após os momentos passados na segunda viagem a Berlim. Sendo um esteta, ainda que altamente reflexivo, formula o problema da repetição inicialmente como desejo de que um estado passado prazeroso venha a ser possibilidade futura. Almeja repetir a satisfação vivida no passado através das condições externas que a produziram temporalmente. Contudo, o passado não pôde ser repetido diante da mudança observada por ele. Assim, o projeto de Constantius naufraga.

Ao receber a primeira carta do jovem, o pseudônimo demonstra-se conformado com seu insucesso. A ânsia gerada pela recordação do que vivera cede espaço à exploração imaginária da possibilidade da repetição como transcendência. O jovem, por sua vez, afirma que sua existência está vazia e sua dor e sofrimento são incompreensíveis. Por um lado, reconhece que ludibriar a moça seria realizar um grande mal. Por outro, mostra-se em conflito interior por ter desaparecido, lamentando o ocorrido e o não rompimento formal da relação:

ou não será terrível, dia após dia, com calma frieza, enfeitiçar a amada de modo a envolvê-la numa inverdade! E supondo que ela tivesse lançado mão dos meios que estavam à sua disposição – as súplicas femininas; supondo que com lágrimas me tivesse pedido, suplicado pela minha honra, pela minha consciência, pela minha salvação, pela minha paz na vida e na morte, pela minha paz aqui e no além! Arrepio-me só de pensar nisso. [...] O que fiz foi muito medíocre e inábil. Sorria de mim à vontade [...]. Um dia, sem dizer uma única palavra à rapariga, não apareci; embarquei num vapor para Estocolmo, fugi, escondendo-me de toda gente. Que Deus, lá do Céu, a tenha ajudado a encontrar uma explicação! (R, p. 95-96; 98-99).

62 Expressão dinamarquesa para satisfação ou bem-estar pessoal.

As causas disto são o amor infeliz da recordação e a quebra do compromisso. Sua contraparte perturbadora é a culpa que alimenta e tentará sublimar ao buscar se reencontrar com seu estado anterior. Recordar-se não somente da relação amorosa, mas também de quem fora. Para Constantius padece de uma espécie de enfermidade espiritual, pois perdeu a si mesmo. Ao fim, o jovem não deseja a amada de volta, mas tão somente voltar a ser quem era.

Não obstante ser de natureza estética e poética, a reflexão do jovem constitui séria preocupação em não tratar a existência de forma irresponsável. Entretanto esforça-se por rejeitar culpa direta pelo ocorrido, opondo-se veemente em suas cartas à ideia de ter errado com a amada. Ainda que reconhecimento perene de culpa em relação ao outro seja uma impossibilidade, posto que parte apenas da idealidade ética, seria o religioso em última instância a esfera existencial capaz de substanciar o ético, ao conduzir à desistência da justiça própria e ao reconhecimento do erro no trato com o outro (Sløk, 1994, p. 93-97).

Houvesse o jovem consubstanciado sua culpa com seu sentimento de responsabilidade pela situação provocada, qual seja, a de deixar a pessoa sem o rompimento da relação, reconheceria a infinita diferença entre si e a bondade de Deus, distância em que se encontraria da total dependência da divindade. Estaria envolvido, mesmo que por uma religiosidade primitiva, em uma condição imanente inicial da interioridade (Polk, 2010, p. 136). Esta condição seria possível porque, se a imaginação de Constantius tratava de abstratas possibilidades e da existência fechada na recordação, a interioridade do jovem consistia na recordação melancólica e no sentimento desenvolvido por uma imaginação apaixonada, dirigida a reais possibilidades (Gouwens, 1993, p. 296).

3.2 JOB COMO PARADIGMA DA REPETIÇÃO

A partir da segunda carta enviada a Constantius, o jovem clama pela compreensão que necessita ter de Job:

hoje em dia tem-se a opinião de que a expressão própria do sofrimento, a linguagem desesperada da paixão tem de ser deixada aos poetas que depois, quais procuradores num tribunal de primeira instância, defendem a causa do sofredor no tribunal da compaixão humana. Mais longe ninguém ousa ir. Fala, pois, tu, inesquecível Job! Repete tudo o que disseste, tu poderoso porta-voz que destemido te apresentas com o rugido do leão perante o tribunal do Mais Alto! (R, p. 104).

Esse personagem bíblico, para ele, em silêncio ou falando dirigia-se a Deus e demonstrava fé⁶³ inabalável. A superficialidade no trato de seu sofrimento e suas

63 O conceito de fé, nesta tese, que será desenvolvido em detalhes nos capítulos terceiro e quarto, relaciona-se à relação de confiança com a divindade como *páthos*, de modo existencial, diferentemente da concepção noética de fé, que se refere à crença em asserções dogmáticas. Aquela indica a relação de confiança que se dá pelo contato com aquele em quem se confia. Esta consiste na relação de reconhecimento que repousa sobre um ato de aceitação do que se reputa como verdadeiro (Zuben, 2017).

paixões mostra-se por terem sido captados apenas poeticamente, pois não se fora além na compreensão desta epopeia **bíblica**.

O rapaz procura uma solução para o turbilhão presente em seu interior. Seu estado de espírito é melancólico e envolvido em culpa, confrontada por uma dupla e dialética negação: não ter agido de forma cortês, nem ter cometido o erro da dissimulação. Projeta sua interioridade sobre o transcendente, de onde espera solução vinda de Deus, que detém a turba da natureza, trovões e trovoadas, a quem Job se dirigia a clamar por seu pleito. Não deseja resposta de Constantius, pois igualmente não identifica perspectiva de solução a partir do instrumental intelectual do pseudônimo, antigo confidente que o aconselhara nos limites da ironia. Sua condição nem mesmo a reflexão filosófica pode abarcar, já o esclarecera Constantius. A convicção do jovem poeta **é de que Job é o único que reúne** tais condições de possibilidade:

queixe-se – o Senhor não teme, ele certamente pode se defender. Mas como poderia se defender quando ninguém ousa se queixar como convém a um homem. Com certeza, Deus pode falar mais alto – afinal, ele tem o trovão – mas isso, também, é uma resposta, uma explicação, confiável, fiel, original, uma resposta do próprio Deus, que, mesmo que esmague um homem, é mais glorioso do que as fofocas e os rumores sobre a justiça do governo, inventados pela sabedoria humana e espalhados por mulheres idosas e homens fracos⁶⁴ (FTR, p. 198; tradução nossa).

Entende o jovem que a legitimidade de sua posição é estar diante de Deus como Job, um justo que sofrera injustamente pelas aflições sobrevindas. O personagem bíblico é narrado poeticamente, apresentado nas Escrituras em seu drama existencial. Inicialmente justifica-se pela retidão moral, movendo-se gradativamente ao religioso. Analogamente, a única forma que entende o rapaz poder se queixar dos solavancos da existência é se voltar, ainda que em autojustificação e reinvidicação de retidão própria, a quem detém o poder sobre os eventos revoltos de sua própria criação. Traça um paralelo estético-religioso entre si mesmo e Job, crendo de forma incipiente em uma possibilidade transcendente que supere a complexidade do curso natural da vida, para ter solucionada sua causa e ver cessada sua lida (Hong; Hong, 1983, p. 371-372).

Atormentado com o risco de ser tachado como impostor, o jovem sente-se vazio interiormente e argumenta que seu ato é fidelidade à mulher verdadeiramente amada, conquanto idealizada e impossível de ser, assim, desposada por ele. Comunica a Constantius sua profunda perturbação:

64 “Complain – the Lord is not afraid, he can certainly defend himself. But how is he to defend himself when no one dares to complain as befits a man. Speak up, raise your voice, speak loudly. To be sure, God can speak louder – after all, he has the thunder – but that, too, is a response, an explanation, trustworthy, faithful, original, a reply from God himself, which, even if it crushes a man, is more glorious than the gossip and rumors about the righteousness of Governance that are invented by human wisdom and spread by old women and fractional men.”

a minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. [...] Mesmo que o mundo inteiro se erguesse contra mim, mesmo que todos os escolásticos disputassem comigo, mesmo que estivesse em jogo a minha vida, continuo porém a ter razão. Isso ninguém há-de tirar-me, mesmo que não haja língua alguma em que me seja dado dizê-lo. Agi correctamente. O meu amor não se deixa exprimir em um casamento. [...] Quem poderia ajudar se eu dissesse alguma coisa; não há ninguém que me entenda; a minha dor e o meu sofrimento não têm nome [...] (R, p. 107-111).

A situação do jovem requer que, a partir da própria vida, ele abstraia como se deve estar nela. Sua realidade espiritual contrariava a vivida, misturando-se na existência individual e causando angústia diante de sua escolha e da liberdade de agir dali em diante. Nem a linguagem poderia socorrê-lo, posto que nos limites reconhecidos e assumidos da própria reflexão buscasse em vão uma saída através da vida – em narrativa e ditos – de Job. A almejada solução somente seria encontrada para além do significado presente na linguagem. Ironicamente, seu desejo de deixá-la *não se dá pelo silêncio ou pelo vazio, mas por ir além dela* (Melberg, 1990, p. 77).

Dessa forma, o jovem vê seus problemas existenciais, identificados com os de Job, como derivação do conflito ético originado no rompimento unilateral da relação, e entende estar sua linguagem relacionada ao descumprimento do dever moral. Não usa esta como formulação genuína de sua interioridade incomensurável com a realidade, tampouco como descrição precisa de sua relação com moça – para ele a linguagem, em clichês, descreve-o como enganador e a ela uma mulher fiel. Ao rejeitar analisar a si mesmo pela ética, sugere que a linguagem humana seria, então, inautêntica para explicar sua relação amorosa, pois se trata de “rumor” repetido e de “segunda mão” (Holm, 1991, p. 16-17).

Paradoxalmente, aplica a si mesmo a retidão de Job enquanto ideia e entende que as palavras da epopeia bíblica não poderiam ser repetidas em referência a ele mesmo sem causar confusão. Expressa-se a propósito desta forma:

mas citá-lo [Job] – isso não posso. Seria como acrescentar a minha opinião, seria como querer fazer minhas as palavras dele na presença de um outro. Quando estou sozinho, então faço-o, aproprio-me de tudo; mas, logo que haja alguém presente, sei muito bem o que tem de fazer um jovem quando falam as pessoas mais velhas [...]. Que é Filoctetes⁶⁵, com os seus lamentos que contudo permanecem sempre na terra e que não aterrorizam os deuses? Que é a situação de Filoctetes em comparação com a de Job, em que a ideia está sempre em movimento? [...] Então quebra-se o silêncio, e a alma atormentada de Job rompe em poderosos gritos. Estes, entendo-os, estas palavras, faço-as minhas. No mesmo instante sinto a contradição, sorrio então de mim mesmo, como sorrimos de uma criança pequena que vestiu as roupas do pai (R, p. 113-115).

65 Na tragédia que leva o nome desse herói, Sófocles diz que Filoctetes, após ser mordido por uma serpente, foi abandonado pelos companheiros em uma ilha deserta, pois não suportavam seus lamentos (Justo, 2009, p. 114).

A linguagem humana não tem palavras para expressar a verdade sobre a condição do jovem, pois não pode fazê-lo sem se contradizer. Por sua vez, a argumentação de Job e de seus amigos ficam aquém da experiência efetiva do personagem bíblico. Entretanto, sua linguagem rompe os limites da imanência e força uma palavra do além. A transcendência passa a pairar no ar, como a calmaria antes da tempestade. Tais palavras estavam restritas a levar alívio ao coração doente do rapaz.

Essa linguagem, quando adotada pelo jovem, não faria sua situação inteligível a outros. Job encontra-se na fronteira do poético com a fé e, assim, pela comunicação relativa a Deus o personagem não pode ser citado. Somente a palavra divina pode quebrar o silêncio que há entre a poesia e o religioso, sob pena de qualquer outra tentativa se tornar humorística. A relação entre Job e Deus está além de qualquer apreensão humana, não pode ser compreendida ao ser apresentada pela linguagem. A paixão da liberdade de Job não pode ser sufocada ou tranquilizada por qualquer expressão diferente: ele está em provação, feito a exceção na qual as categorias ética e religiosa colidem (Mackey, 1989, p. 206-207).

O jovem identifica-se como convalescente de um delírio febril, numa espécie de tentativa inicial de recuperação do conflito interior que o castigara e agitara seu espírito. Aprofunda sua abordagem do paradigma escolhido ao elaborar uma interpretação da liberdade e da transcendência que envolvem a provação de Job:

Job permanece firme na sua afirmação de que tem razão. Fá-lo de tal maneira que com isso dá testemunho daquela nobre coragem humana que sabe o que é um homem, que sabe que este, apesar de ser frágil e de rapidamente estoiar como a vida da flor, é contudo, no que diz respeito à liberdade, algo de grande, um ser que tem uma consciência da qual nem Deus o pode privar, apesar de ter sido ele a dar-lha. Job mantém-se firme na sua afirmação, fazendo-o de tal maneira que nele são visíveis o amor e a confiança que estão convictos de que Deus pode sempre resolver tudo, bastando que possa falar-se diretamente com ele (R, p. 118).

De acordo com Polk (2010, p. 125-137), Job para o jovem é um mestre da sabedoria, transmitida em forma de discursos sobre os quais, pela disciplina típica de um sábio, reconhece-se o risco de serem vazios. A perspectiva do rapaz aprofunda-se na identificação de seu si mesmo com o personagem bíblico, condição que o impele a superar substancialmente o vazio em que se encontra. O assunto da integridade é fundamentalmente relacionado ao dever e à possibilidade do temor a Deus. Nesse sentido, entende que Job agarra-se à justiça própria ao rejeitar as interpretações de seus amigos, assim como ele mesmo agira ao rejeitar os conselhos de Constantius e insistir em clamar por seus direitos e sua honra.

Não obstante ser plausível a compreensão de que a epopeia bíblica envolva algum tipo de justiça retributiva, em face das implicações da história de Job para o jovem, este a insere em uma dialética da experiência, expurgada da ingênua imediaticidade e reassumida como interioridade transformada pela prova sofrida. O rapaz defende, ao fazer alusão aos protestos do personagem, que não se pode pensar a temática do temor a Deus perpassada pela estética, a ética ou a dogmática, pois a situação de vida da qual foi extraída não é definível racionalmente. Certamente, as ocorrências e o contexto de vida de Job fizeram-no quem era e propiciaram a forma como agiu. Entretanto, os diálogos do personagem veterotestamentário expressam a íntima conexão entre invocação e temor a Deus, haja vista a certeza cultivada de que tudo se resumia no fato de que seria apenas com o criador que havia de tratar. Nesse sentido, o jovem percebe a liberdade de Job flutuante entre uma rebeldia cósmica e uma fé genuína, embora ultrajada. Há alívio, sempre temporário, na relação de oposição entre ele e Deus.

Para o rapaz, Job é grande por ser livre mesmo diante da justiça que se obriga a praticar e da fragilidade que tem consciência de possuir. Sendo assim, as questões levantadas por ele esbarram numa ordem superior inapreensível, maior do que a perspectiva individual do personagem pode detectar, a fim de que a forma da ação divina seja revelada. Esta questão é expressa pelo jovem quando se refere ao benefício da tempestade⁶⁶ que desencadeia a repetição de Job. Em decorrência, articula o paradoxo que paira sobre a situação: Deus justifica-o demonstrando sua justiça mesmo quando evidencia seu erro. Expressa-se deste modo:

as tempestades aplacaram-se – a trovoada passou – Job foi censurado perante a humanidade – o Senhor e Job chegaram a entendimento, reconciliaram-se, “a confiança do Senhor vive de novo na tenda de Job, como em tempos idos” – os homens entenderam Job, vêm *agora* até ele e comem pão com ele e lamentam-no e consolam-no, os seus irmãos e irmãs oferecem-lhe cada qual um dinheiro e um adorno em ouro – Job é bendito e recebeu tudo em *dobro*⁶⁷. – A isto chama-se repetição. [...] Então Job recebeu uma injustiça? Sim! Eternamente; pois que não pode apresentar-se perante tribunal mais alto do que aquele que o condenou. Recebeu Job justiça? Sim! Eternamente, pelo facto de ter recebido injustiça *perante* Deus (R, p. 123-124, itálicos do autor).

Identificando-se com Job, no mesmo trecho o jovem reproduz sua experiência amorosa sob condicionantes estético-éticas a partir da provação presente na história bíblica. Reconhecendo-se covarde por não seguir o conselho de Constantius, vai além e declara arrepender-se de não ter formalmente rompido a relação, agindo com

66 Expressão utilizada por Job para indicar a transcendência divina manifesta por fenômenos naturais, como trovões, relâmpagos e tempestades, entre outros.

67 Menção ao momento em que, na epopeia bíblica, Deus torna Job próspero novamente e lhe dá posses dobradas em relação ao patrimônio possuído anteriormente à provação.

correção, conquanto não consiga se arrepender de fato, em razão de ter feito tudo por estar orgulhoso do relacionamento que tivera⁶⁸.

A provação de Job representa a paixão divina pelo bem-estar do ser humano e o interesse na relação que estabelece com este – segundo o jovem, argumento de defesa robusto em benefício de quem espera a justificação vinda de Deus. Assim, o que poderia parecer imprecação da parte de Job ao ser ultrajado, pode ser compreendido como uma forma oculta de invocação, haja vista Deus aceitá-lo. Com base nisto, o jovem invoca a tempestade para si a fim de que transforme seu estado e venha a repetição que solucionará seu conflito interior e acalmará o revolto de sua crise existencial poético-melancólica. Enquanto aguarda, vê-se em situação restrita, particular, impossibilitada de ser objeto de escrutínio.

3.3 O JOVEM E A EXPERIÊNCIA DA REPETIÇÃO

Os conflitos de Job são interpretados pelo jovem como similares aos seus. Paralisa-se diante das decepções decorrentes de suas rumações interiores, uma a uma sendo exauridas diante da impossibilidade de expressão pela linguagem e, nem mesmo, pelo pensamento. Entretanto, encontra consolo na curiosa repetição presente na história bíblica. Fica maravilhado, conquanto não entenda como Job recebera tudo em dobro. Esta repetição considerada pelo rapaz é complexa para a apreensão racional, pois quando toda certeza humana e probabilidade renunciadas se mostram impossíveis, ela acontece na vida do personagem bíblico. Aos poucos perde tudo, enquanto a esperança desaparece juntamente com o agravamento da realidade que o cercara. E, então, tudo lhe é restituído com generosidade pelo Deus que se opusera a ele. Por considerar esta narrativa um indescritível conforto, o jovem deixa o desespero para trás. Vê-se como um convalescente, que alcança um novo nível de equilíbrio interior: calmo, esperançoso e com menos paixão aguarda pela tempestade (Thompson, 1967, p. 121-122).

De acordo com McCarthy (1978, p. 75-77), um contraponto importante na obra de Kierkegaard para a compreensão da condição existencial do jovem encontra-se sob a pena de Frater Taciturnus. Quidam é um jovem autor de um diário que é encontrado por este pseudônimo, cujo teor revela sua luta espiritual. A melancolia, *Tungsind*, é parte de sua natureza e o faz desistir de se casar, pois entende que uma mulher não deve ser inserida em uma relação com alguém em tal condição. Sua

68 A tradução estadunidense sugere que o jovem não romperia formalmente porque orgulhava-se de ter estado com a moça, como recordação e idealidade do relacionamento (FTR, p. 213): “[...] for I know that I did what I did because *I was too proud on her behalf*” (itálicos nossos). A edição portuguesa traz uma expressão que pode causar dubiedade no idioma brasileiro (R, p. 124): “[...] pois sei que o que fiz foi porque *era demasiado orgulhoso para tanto, e isso era por causa dela*” (itálicos nossos).

Tungsind flutuava com o vento, não desaparecia, e com ela vai além da amada e da relação que havia rompido.

Percebe que o casamento não serviria de cura para a melancolia. A idealidade de uma responsabilidade eterna tornara-se algo menos importante, a ponto de não mais desejar a moça de quem se enamorara. Sua culpa, sim, passa a movê-lo em direção a uma crise para além do que denomina letargia da melancolia: torna-se consciente de que esta busca a idealidade, dos caminhos de sua crise amorosa e do religioso como única solução para o terror do *Tungsind*. Dessa forma, enfrentando o próprio pensamento encontra a serenidade religiosa e se sente livre e feliz como espírito. Demonstra que nenhum confidente pode pensar a melancolia do outro tão apaixonadamente como o próprio indivíduo é capaz de fazer. Prepara-se, assim, para o ponto de partida religioso: pensa a melancolia como atrativo que, quando dialeticamente almejado e rejeitado, leva à certeza eterna do infinito.

Para Frater Taciturnus, Quidam tem uma natureza religiosa. Sua *Tungsind* é condensação da possibilidade, permeando a subjetividade religiosa e a experiência do religioso que afastam a melancolia através da crise. Conclui, este pseudônimo, que a melancolia vivida por um esteta habita o sofrimento e se conecta com as próprias dúvidas; a do indivíduo religioso, por sua vez, move-se entre as esferas da imediatividade da estética e a do religioso, aplainando o caminho da existência que esteticamente tem a imaginação desenvolvida e eticamente encontra-se com primitiva paixão. O jovem pode ser compreendido, então, em contraste com Quidam, como alguém dominado pela compreensão estética da existência. Falta a sua condição existencial, de sofrimento e dúvidas que o martirizam diuturnamente, o fundamento religioso que explicita a necessidade de atravessar a crise provocada pela *Tungsind* e prosseguir em direção à resolução religiosa.

O jovem, assim envolvido e paralisado pela crise, entende-se como um Job à procura por uma repetição enquanto restauração de sua condição anterior ao estado de aflição em que se encontrava. Afirma deste modo o que esperava:

espero por uma tempestade – e pela repetição. E contudo, se ao menos a tempestade viesse, já ficaria feliz e indescritivelmente bem-aventurado, mesmo que a minha sentença fosse que nenhuma repetição houvesse de ser possível. Que consequência trará esta tempestade? Tornar-me-á apto a ser esposo. Destruir por inteiro a minha personalidade; estou pronto [...]; e, por mais que ela me transforme, espero porém que a respectiva recordação permaneça comigo como uma consolação inesgotável, que permaneça depois de me ter acontecido aquilo que em certo sentido temo mais do que o suicídio, pois que me abalará numa proporção bem diferente [...]. Entretanto faço tudo o que estiver na minha mão para me educar para esposo (R, p. 125-126).

A repetição final de Job, ao receber em dobro o que havia perdido, ainda não traz resposta a contento a sua indignação. A despeito de sua percepção da própria

interioridade, por reconhecer estar ainda preso à recordação da idealidade do amor, bem como sua necessidade de se educar na seriedade relacional tipificada pelo papel de esposo, o jovem receia perder-se ao abrir mão de si mesmo e sua visão de mundo estética a fim de se posicionar na esfera ética. Identifica sua condição interior como passível de reformulação pelo exterior, qual seja, a tempestade que metaforiza a restituição que espera receber da transcendência. E vislumbra de forma opaca a repetição, haja vista não entender como seria manifesta para si mesmo.

Nesse sentido, numa digressão entre as cartas recebidas do jovem, Constantius comenta ser próprio de um poeta a postura adotada pelo rapaz, erro induzido por sua melancolia e cujo desfecho somente seria adequado, dado seu perfil, pelo desaparecimento definitivo da moça. Voltando a defender seu ponto de vista a respeito da atitude do rapaz, que deveria ter se afastado aos poucos e de forma dissimulada, e a inutilidade do casamento como sinal de grandeza pessoal e seriedade em detrimento da importância da preservação dos bons humores e dos sentimentos, estabelece um direto e crítico contraste entre o pensamento de ambos. “O meu jovem amigo há de ver. Não tenho nenhuma confiança na sua tempestade; creio que ele não teria feito mal em seguir o meu conselho” (R, p. 129).

Mesmo desprezando qualquer opção ética de ação, em virtude de sua habitual visão estética da existência, Constantius é preciso por ver no rapaz a interioridade precária evidente desde a fuga e o consequente rompimento: repousara em uma inadequada espera pela solução do dilema a partir da ação externa, a vir da moça ou de Deus. Por mais que estivesse disposto a se abrir ao transcendente, a concepção estética da existência era a embarcação pela qual o jovem optara por navegar.

Diferentemente, a resposta de Deus a Job pela tempestade, tão imaginada e apreciada pelo jovem, muda o sujeito que inquire a divindade. A consciência do personagem bíblico é profundamente alterada, sem qualquer explicação, diagnóstico ou análise do personagem ou do próprio escritor bíblico. Não obstante a imaginação abrir possibilidades de entendimento e ação que transcendem a posição real em que se encontra, pode-se afirmar que o rapaz está em uma relação ainda potencial com o divino, por sua contemplação imaginativa de possibilidades que se fixam no imediato e suas ruminações idílicas, que somente podem começar a ser removidas pelo comprometimento com o agir na vida. Está, desse modo, ainda às voltas com o prazer da nostálgica circum-navegação do si mesmo (Mooney, 1993, p. 160-162).

Na última carta o jovem avisa que recebera a notícia do casamento da amada. Interpreta que este acontecimento faz com que volte a ser ele mesmo, o que reputa como experiência da repetição. O matrimônio para o rapaz é a tempestade aguardada, ocorrência com força de comunicação, linguagem restrita e particular que vai ao encontro da sua provação. Por isso singular, individual:

deixai que a existência a recompense como a recompensou, que lhe dê aquilo que ela mais amou, também a mim me deu o que eu mais amava – eu mesmo, e deu-mo por intermédio da generosidade dela [...]. Job só não recebeu os filhos a dobrar, porque uma vida humana não pode ser duplicada assim. Aqui só é possível a repetição do espírito, embora nunca seja tão perfeita na temporalidade como na eternidade, que é a verdadeira repetição. Sou de novo eu mesmo [...]. Pertencço à ideia (R, p. 131-132).

Esquecer o amado, dar cabo definitivo à relação suspensa: eis o que o rapaz denomina generosidade feminina. Para Mooney (1993, p. 162-164), o jovem não alcança níveis superiores de abertura à transcendência e, assim, não experiencia em sua existência a repetição de Job. Não houve de sua parte consideração séria de caminhos possíveis para o conflito, nem se voltou à necessidade e às demandas que sobrevêm e confrontam o próprio si mesmo através das exigências de valores estruturados pela transcendência, que alicerçam a decisão. Se vivesse de modo genuinamente religioso, então, contemplaria a possibilidade que transcende a si mesma, quando o sujeito é confrontado por uma “alteridade como tal”. Em Job, esta ressoa dentro e fora dele como o outro a quem se responde, fundamento sobre o qual ele vem a ser e transcende qualquer noção convencional de identidade ou presença.

Diversamente da transcendência pela escolha de si mesmo, a exemplo do que preconiza o juiz Wilhelm, ou pelo exame de si mesmo de Sócrates, a “alteridade como tal” não é singularidade cristalizada, nem demanda por se escolher ou se examinar. A transcendência que ressurgue em Job é uma nova realidade como renovação do mundo. Se a forma de repetição do jovem, e do esteta, é voltar à experiência anterior para revivê-la, a de Job demanda pela restauração de sua existência desde a interioridade para receber o mundo de volta e vivenciá-lo novamente.

A interioridade do jovem tem Job em perspectiva, contudo não obtém disto uma explicação do seu estado existencial, somente transcreve a epopeia bíblica em palavras sem pretensão de significado. Sabe-se tão somente entregue novamente à ideia. Concebe a situação de Job como impenetrável, conquanto tenha-se arriscado a dizer que a repetição ocorre no espírito, assim como asseverado que a verdadeira repetição é a eternidade. Para o jovem a repetição ocorre a partir de sua interioridade estético-religiosa, *páthos* que suspira pela reorganização da vida. Em Job, as paixões estão inundadas pela provação, confrontação e reconciliação entre tempo e eternidade, o que enseja a repetição do personagem (Mackey, 1989, p. 208).

Em outras palavras, a diferença entre a repetição vivida por Job e a ocorrida com o jovem está em que naquele é a retomada da imediaticidade da existência com a alteridade transcendente “como tal”, enquanto neste é a reapropriação de sua natureza poética a partir de uma alteridade entendida “enquanto tal” apenas na eternidade da recordação e, assim, não assumida por ele como transcendência em

si. Compreende-se somente beneficiado por ela, atribuindo-lhe significado religioso de forma latente, mediada e não relacional. Como afirma Tang (2002, p. 115-116; tradução nossa):

na verdade, todas as questões éticas devem ser destruídas por uma “tempestade”, um evento que põe fim a toda sua reflexão sobre as questões de culpa, responsabilidade e assim por diante. Da mesma forma, no caso de Job o jovem vê que a disputa ético-legal de Job com Deus está suspensa pela visão que Job tem de Deus com seus próprios olhos. Em uma prova existencial, preocupações éticas se dissolvem em uma experiência religiosa de imediaticidade⁶⁹.

A relação imediata do jovem com o divino é vista por ele através da mediação da amada, quando esta dá mostras de retomada da vida ao decidir pelo casamento. Em outras palavras, seu conflito estético-ético dirigido pela melancolia, que encontra seus limites na culpa, fora dirimido pela escolha do estético e pela dissolução do ético de forma pseudo-religiosa, pois que reputa a mediação da imanência como intervenção decorrente da sua abertura à transcendência. O confronto entre as experiências da repetição do jovem e de Job tipifica a distância entre o estético e o religioso, não condições de diferentes formas do religioso.

O si mesmo retratado como um duplo si mesmo, dividido e em conflito consigo mesmo, situação incipiente no jovem, adquire sua plenitude em Job. Para a pessoa, cujos pés estão fincados no caminho do religioso, esta divisão não é um fato a ser aceito, a exemplo da dupla e paralisante condição da contradição entre a idealidade do amor do rapaz e as consequências das escolhas relacionais feitas, mas um conflito a ser enfrentado com toda a potência da interioridade. Nesta disputa, então, o si mesmo deve lutar contra a paralisia e, ao fazer isto, descobrir sua verdadeira incapacidade de ser si mesmo. Contrariamente, o jovem deixa assim de experimentar a repetição e, ao se fechar e receber a exterioridade como religiosa, não reflete sobre sua interioridade para superá-la reconhecendo a fraqueza e a hermeticidade com as quais lidou com ela (Pattison, 1992, p. 156, 168).

Em conclusão, o resultado da reflexão de Constantius é alcançado através da experiência psicológica empreendida pela observação do jovem, imaginado por ele para este fim. Constata que o rapaz possui maior interioridade do que ele próprio poderia alcançar, alçando seu construto imaginário a uma posição superior existencialmente. Mesmo assim, reconhece que seu personagem fora enredado completamente pela idealidade poética, cuja recordação faz surgir um amor precário, infeliz. Terreno fértil para o desenvolvimento da melancolia tão típica desta condição

69 “Indeed, all ethical questions have to be destroyed by a “thunderstorm,” an event that puts an end to all his brooding over the issues of guilt, responsibility and so on. Similarly, in the case of Job, the young man sees that Job’s ethico-legal quarrel with God is suspended with Job’s seeing God with his own eyes. In an existential trial, ethical concerns dissolve into a religious experience of immediacy.”

existencial, o âmbito estético de sua existência possui uma interioridade que, contudo, recua diante de seus limites ao paradoxalmente ocupar-se de si e retornar constantemente a si, egoisticamente, bem como evitar o sofrimento de outrem, simpateticamente. A melancolia em sua forma mais intensa e reflexiva, *Tungsind*, é evitada por sua imediatividade e, assim, aborta o movimento de reconhecimento do espírito em seu valor eterno. O jovem torna-se incapaz de ser si mesmo.

A singularidade na qual o rapaz entende estar, a de experimentar um sofrimento interior e insondável por ele mesmo, imperscrutável inclusive pela linguagem, leva-o a concluir que está em provação, assim como Job. Busca conforto imediato neste personagem bíblico inserido em uma epopeia misteriosa e singular: estar em relacionamento de oposição a Deus e, por isso, viver em profundo sofrimento, sentindo-se tratado como injusto mesmo sabendo-se justo diante das exigências divinas. Ao receber de volta bens e saúde, assim como obter a oportunidade de constituir nova família, Job é visto pelo jovem como paradigma da repetição uma vez que, preservando sua crença em meio ao *páthos* trágico de sua existência, é restituído do que perdera após reconhecer-se inapto a reivindicar justiça própria diante de Deus. Isto passa a ser o fundamento do que o jovem espera da ação divina: assim como Job volta-se à transcendência e dela aguarda receber sua repetição.

A experiência da repetição do jovem e de Job diferem substancialmente. Enquanto o jovem aguarda que a solução para seu conflito interior advenha da providência divina, o personagem bíblico coloca-se diante de Deus interiormente receptivo à mudança de si mesmo. O rapaz estava envolvido pela idealidade estética, por uma consonância ética e pela assimilação da própria incapacidade de resolver seu conflito interior. Por isso, apela a Deus. Job vai além: tinha um si mesmo que penetrava as profundezas de seus sentimentos, desafiava a sedução da autojustificação e se reconhecia limitado pelo sofrimento. E, uma vez que Constantius restringe-se a esta tipologia do personagem bíblico, bem como não conclui o que seria e como se manifestaria a repetição, surge a questão de haver ou não a positividade deste conceito no pensamento mais abrangente de Kierkegaard.

4 A DIALÉTICA EXISTENCIAL DA REPETIÇÃO

Os personagens principais de *A repetição* desenvolvem pensamentos autônomos a respeito de suas existências. Constantius elabora reflexões filosóficas sobre possíveis manifestações e implicações existenciais da repetição, transitando pelos caminhos da metafísica platônica, da estética, da ironia e, finalmente, da análise dos fenômenos detectados por sua observação. Sempre interessado em constatar a possibilidade da repetição nos conteúdos e movimentos da existência, conclui não haver tal fenômeno em sua relação com o mundo que o cerca. Tanto na sensorialidade imediata de suas percepções quanto nas relações interpessoais, sua busca dissolvera-se na mudança e no movimento da realidade. Tal falta de sentido derivara-se das conexões estabelecidas com o exterior.

O jovem imaginado por Constantius, personagem afetado por uma frustração amorosa, é objeto da experimentação psicológica que lhe permite construir imaginariamente uma hipotética existência, preocupada com a adequação da própria interioridade à relação consigo mesma e a uma forma de transcendência voltada ao religioso. Por isso, conclui o pseudônimo, seria improdutivo recorrer à filosofia, cujo escopo limita-se à reflexão sobre questões da imanência tais como a essencialidade do mundo exterior e as relações estabelecidas com ele pela razão, com as quais o próprio autor ocupara-se. O rapaz, assim, volta-se a Job, cuja saga em busca de respostas sobre o próprio sofrimento poderia auxiliar na compreensão de como resolver os dilemas interiores de seu amor idealizado. Entretanto, a apropriação existencial da epopeia bíblica por ele mostra-se indevida, pois a trata esteticamente através de um pensamento religioso incipiente: conquanto mais interiorizado, a exemplo de Constantius, volta-se à exterioridade das relações de subjetividade estabelecidas com a realidade. A repetição, mais uma vez, não fora identificada ou compreendida na vida.

Em *A repetição*, o conceito em questão é apresentado por Kierkegaard em sua negatividade. Estética, ironia e recordação, na experiência de Constantius, assim como poética, melancolia e culpa, no drama do jovem, levam à conclusão de que a esfera religiosa da vida seria, de fato, o âmbito de ocorrência da repetição. A obra, contudo, termina sem elucidar como se daria a presença de tal categoria na realidade, que deveria ocorrer, nas palavras do próprio pseudônimo, pela irrupção do religioso.

Com o objetivo de estabelecer bases para a compreensão da dialética existencial que envolve a repetição, será apresentada uma estrutura argumentativa composta por três partes. A primeira tratará de quatro reflexões de Constantius sobre metafísica, significativas para a compreensão da repetição: recordação, liberdade, movimento e mediação. A seguinte fará uma análise dos conceitos kierkegaardianos de eternidade e temporalidade. Finalmente, liberdade e realidade serão tratadas a título de abordagem das questões estritamente existenciais da repetição.

4.1 REFLEXÕES SOBRE METAFÍSICA

O tratamento dado à metafísica, em *A repetição*, começa por questionar seus pressupostos tradicionais. Proposições e princípios gerais que fundamentariam a realidade e traduziriam a verdade, como tais, devem ter caráter permanente. Sua legitimidade encontrar-se-ia na ocorrência de suas pressuposições na realidade e em continuidade. Entretanto, tal reprodução no mundo físico esbarra com o fluxo do tempo e das mudanças manifestas pelas diversas formas de vida. Com essas questões metafísicas em mente, Constantius transita entre reflexões sobre o significado e a possibilidade da repetição. Faz uma viagem a Berlim, como um esteta que procura satisfazer sua curiosidade, para promover um teste parcial e inapropriado que constitui uma paródia, além do drama do jovem, do insucesso das construções da metafísica especulativa. Sua elaboração filosófica, ainda que de forma indireta, oferece reflexões fundamentais sobre os pensamentos clássico e moderno, assim como a respeito da importância da repetição (Justo, 2009, p. 51; Mooney, 1998, p. 288-289).

O primeiro tratamento filosófico da repetição, feito por Constantius, relaciona-a ao conceito de reminiscência platônica, nomeada como por ele como “recordação grega”. O ato reminiscente é a apropriação reflexiva da idealidade realizada pela união entre lembrança e recordação, de acordo com o pseudônimo William Afham. Para este, recorda-se o essencial de uma forma diferente da memória indiscriminada. Recordar é, antes, a eterna e ininterrupta continuidade da vida para o existente. Na recordação o indivíduo aproxima-se do eterno (SLW, p. 10-11).

Assim como a recordação vincula o conhecimento ao ato de recordar, analogamente a repetição seria uma fundamental expressão filosófica por vincular a vida ao movimento de repetir. Ao comparar repetição à recordação, Constantius vincula aquele conceito à vida e à ação humanas, não a questões ontológicas ou epistemológicas como os gregos fizeram a respeito deste. Para ele, repetição deveria ser considerada pela filosofia moderna como ocorrência que se dá quando a ação contemplada relaciona-se ao futuro e se torna real (Stewart, 2003, p. 289).

Recordação é trazer à luz o que já existe como conhecimento que se possui e advém do passado. Repetição significa fazer retornar à existência o que já foi, fazer existir o que já existiu, a fim de direcionar o que existe ao futuro. Nas palavras do próprio Constantius:

a dialética da repetição é fácil; porque aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o facto de ter sido faz com que a repetição seja algo de novo. Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir (R, p. 51).

Constantius não despreza a reflexão clássica sobre o conhecimento, questão crucial aos primórdios da filosofia. Diferentemente, relaciona reminiscência à recordação e esta à realidade, para conferir ao ato de recordar um caráter restrito ao passado que se faz presente. Como bem pontua o esteta A sobre os limites encontrados pelo indivíduo que recorda:

se observarmos a individualidade recordadora, então, também assim acontece [de forma similar à esperança]. Se é capaz de se tornar presente no tempo passado, em sentido rigoroso, então não é infeliz; mas se não for capaz, mantendo-se antes ela própria sempre ausente num tempo passado, então, temos uma formação de infelizes (OO1, p. 259).

A partir desta analogia e do acima exposto a propósito da reminiscência, é possível ressaltar a superioridade da repetição sobre a recordação quanto a este aspecto da relação com o tempo, o que acarretará desdobramentos metafísicos do novo conceito proposto por Constantius. Da mesma forma assevera o juiz Wilhelm, para quem recordação é uma relação incorreta com o tempo por acrescentar redobramentos ao que se está vivenciando: quanto mais se retrocede aos momentos anteriores mais destes acrescenta-se, a exemplo dos sustentidos a aumentar meios-tons às notas musicais (OO2, p. 154-155).

Os dois pseudônimos, esteta A e juiz Wilhelm, recorrem à recordação em sua utilidade estética, respectivamente, no trabalho poético e na vivência conjugal. Porém, percebem seus limites quando dissocia-se o ato de recordar do desenvolvimento de significado para o tempo presente. Ademais, ainda que se encontre sentido há que se obter uma nova perspectiva a partir do momento de vida em que se encontra, como assinala a série de analogias e perguntas retóricas de Constantius a propósito da repetição em contraste com a recordação e a esperança:

[...] aquele que escolheu a repetição, esse vive. Não corre como um rapaz atrás de borboletas, nem se põe em bicos de pés para vislumbrar as maravilhas do mundo, pois que as conhece; nem se senta como uma velha mulher fiando na roca da recordação; antes avança calmamente pelo seu caminho, contente da repetição. Sim, se não houvesse repetição, o que seria a vida? Quem poderia desejar ser uma ardósia na qual o tempo inscrevesse a cada instante um novo texto, ou ser um memorial de coisas passadas? Quem poderia desejar deixar-se mover por tudo o que é efêmero, pelo novo, que constantemente entretém a alma, amolecendo-a? (R, p. 33).

Repetição e recordação são conceitos sem os quais a vida como um todo seria destituída de conteúdo. Ambas conferem significado fenomênico à existência e ao mundo. Entretanto, o pseudônimo propõe o deslocamento da reflexão a respeito, qual seja, da ênfase no conhecimento da recordação para o movimento dirigido ao futuro que a repetição confere através de uma reiteração constante da realidade

que este conceito carrega em si mesmo. A recordação é, assim, redimida pela repetição, que a ressignifica ao recuperar a idealidade do passado em cada momento presente tornando-a realidade. Consequentemente, um duplo movimento dialético de repetição é estabelecido: o real torna-se repetição como representação do ideal, e este repete em significado o real (Justo, 2012, p. 63; Mackey, 1989, p. 191-192; Melberg, 1990, p. 77).

Sendo assim, para um indivíduo recordação constitui explicação da sua realidade no domínio conceitual. Repetição, por seu turno, leva este empreendimento a uma nova esfera:

na recordação uma pessoa chega a uma *explicação* de certa entidade por traduzir sua realidade para sua própria possibilidade, isto é, rastreando-a de volta ao domínio dos conceitos e das ideias; na repetição o próprio domínio dos conceitos e das ideias precisa de uma *transfiguração* em que o antigo se torne novo⁷⁰ (Eriksen, 2000, p. 124; itálicos do autor; tradução nossa).

Dessa forma, a relação se completa: o indivíduo é o agente que não apenas tem em sua memória o que já foi pela recordação, mas também quem promove sua própria existência pelo exercício da repetição. Recordar é olhar para trás através da inteligência. Repetir é olhar para frente, ao futuro a partir do presente, e por esta ação obter perspectiva de continuidade. Assim, para Constantius, quando se percebe que o pensamento é indissociável da existência, dos movimentos interiores do sujeito, das questões fundamentais que envolvem o próprio ato de viver e dos vínculos da interioridade com o mundo exterior, repetição torna-se conceito de apreensão do real e relação com a própria realidade (R, p. 33).

Uma segunda e breve abordagem filosófica é a menção de Constantius ao sistema da harmonia preestabelecida, ou geral, de Leibniz, para ele o “único filósofo moderno que teve um pressentimento disto” (R, p. 32), ou seja, da repetição como conceito relacionado à vida. Em suas anotações, Kierkegaard manifesta seu apreço ao pensamento do filósofo alemão a propósito de temas específicos, estritamente ontológicos, e demonstra interesse no desenvolvimento e nas implicações da doutrina leibniziana citada. Outras duas observações versam sobre questões epistemológicas presentes no pensamento de Leibniz, especialmente quanto à relação entre fé e razão, importante temática na polêmica de Kierkegaard com o hegelianismo de então (JP, p. 2.339; 3.073)⁷¹.

Ao defender a presciência de Deus em seus ensaios sobre teodiceia, Leibniz afirma (2017, p. 380; itálicos do autor):

70 “In recollection, a person reaches an *explanation* of a certain entity by translating its actuality to his own possibility, that is, by tracing it back to the realm of concepts and ideas; in repetition, the realm of concepts and ideas itself stands in need of a *transfiguration* in which the old becomes new.”

71 *Pap.* IV C 12, 29. A relação entre fé e razão será abordada no capítulo quatro.

é uma das regras de meu sistema da harmonia geral que o *presente está prenhe do futuro*, e que aquele que tudo vê, vê naquilo que é aquilo que será. Quem mais poderia ser, eu estabeleci de uma maneira demonstrativa que Deus vê em cada parte do Universo, devido à perfeita conexão das coisas, o Universo inteiro. Ele é infinitamente mais penetrante que Pitágoras, que estimou o tamanho de Hércules a partir da medida de sua pegada. Então, não é preciso duvidar que os efeitos resultam de suas causas de uma maneira determinada, não obstante a contingência e mesmo a liberdade, que não deixam de subsistir com a certeza ou a determinação⁷².

Kierkegaard reconhece o mérito deste filósofo ao propor a doutrina da harmonia preestabelecida, que afirma, entre outras proposições, a compatibilidade entre as determinações causais, que compõem os aspectos necessários dos processos do mundo e dos seres, e a liberdade⁷³ do indivíduo. Ainda que na concepção de Leibniz (2017, p. 381-382), cada ação humana seja predeterminada por Deus, também é expressão humana individual⁷⁴. Em outras palavras, a realização de uma ação é determinação de Deus para tal ato, o que não consiste em determinismo, haja vista se tratar de uma relação única do indivíduo com o mundo. Isto ocorreria porque, no momento em que o indivíduo realiza a possibilidade, expressa-se em consonância com o que fora determinado por Deus especificamente para isso. Nessa relação não há necessidade, mas presciência divina de um universo possível que se realizou e foi, para tanto, criado pela providência divina a fim de permitir a liberdade humana.

Para a compreensão da relação espaço-temporal entre determinação e liberdade, assim como presente e futuro, Leibniz desenvolveu o conceito de substância singular ou simples também conhecida como mônada. Criada por Deus, é unidade que exprime o universo de forma particular, cujos eventos compreendem circunstâncias atuais e temporalmente sequenciais. Cada ser vivo ou inanimado é composto por mônadas. O filósofo alemão explica:

[...] que uma substância só poderia começar por criação, e só perecer por aniquilação; que não se divide uma substância em duas, nem se faz de duas uma, e que assim o número das substâncias naturalmente não aumenta nem diminui, conquanto elas sejam frequentemente transformadas. Ademais, toda substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus ou mesmo de todo o universo, que ela exprime cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é diversamente representada segundo as diferentes situações daquele que a olha. [...] Dissemos que a noção de uma substância individual encerra, de uma vez por todas, tudo o que lhe pode alguma vez acontecer, e que, considerando essa noção, nela pode-se ver tudo o que se poderá verdadeiramente enunciar dela, como podemos ver na natureza do círculo todas as propriedades que dela se podem deduzir⁷⁵ (Leibniz, 2019, p. 21, 25-26).

72 Parágrafo 360.

73 O tema da liberdade, relacionada à repetição, será desenvolvido mais adiante neste capítulo.

74 Parágrafos 362-363.

75 Parágrafos IX, XIII.

De acordo com Leibniz, Deus colocou os processos do mundo físico em cada substância singular. Dessa forma, toda ação humana é predeterminada por Deus em razão de a substância conter movimentos de repetição como um reflexo da ação divina no universo:

[...] os futuros contingentes estão assegurados, porquanto Deus os prevê, mas não se reconhece, por isso, que sejam necessários. Mas (dir-se-á) se alguma conclusão se puder deduzir infalivelmente de uma definição ou noção, como as propriedades o estão na definição de um círculo [*sic*]; assim, a dificuldade subsiste ainda. Para resolvê-la solidamente, digo que a conexão ou consecução é de dois tipos: uma é absolutamente necessária, aquela cujo contrário implique contradição, e esta dedução ocorre nas verdades eternas, como são aquelas da geometria; a outra só é necessária *ex hypothesi*, e, por assim dizer, por acidente, e ela é contingente nela mesma, sempre que o contrário não a implique. E esta conexão está fundada não sobre as ideias absolutamente puras e sobre o simples entendimento de Deus, mas sobre seus decretos livres e sobre a sequência do universo⁷⁶ (Leibniz, 2019, p. 26).

As ações da substância seriam preestabelecidas atemporalmente por Deus, como fenômenos ordenados e em comunicação mútua com outras substâncias que compõem sempre variações de um mesmo tipo de ser. Assim, o gênero humano, mesmo sendo um somente, possui manifestações múltiplas e específicas. Em consequência, a questão da identidade daí advinda precisa ser abordada à luz da relação predeterminada e específica que cada ser humano tem com o universo, não se podendo portanto diferenciar os indivíduos apenas numericamente. Sendo que a identidade requereria ocupação do mesmo lugar no espaço e no tempo, o que aboliria a individualidade, o princípio da individuação deve ser concebido no caso humano como distinção: há somente um tipo de ser humano, composto por indivíduos com manifestações únicas e relações particulares com Deus e o mundo exterior (Eriksen, 2000, p. 119).

Pode-se admitir, haja vista a argumentação de Constantius sobre o escopo da repetição, que este conceito liga-se a três aspectos do pensamento leibniziano. Primeiro, a repetição seria distinta da noção usual de identidade entre dois momentos diferentes da realidade, pois para Leibniz não haveria tal ocorrência factual ao longo da continuidade espaço-temporal. Em segundo lugar, a ideia de que o presente está pleno do futuro, que remete ao movimento para frente da repetição posicionado desde o presente em direção oposta ao da recordação, dirigida ao passado. Repetir, então, permite que o que existiu venha a existir novamente. Finalmente, a coexistência entre a determinação das leis que regem o mundo e as ações humanas, relacionada à liberdade das escolhas individuais que compreende a tensão entre necessidade e possibilidade na existência. Dessa forma, a aplicação do pensamento de Leibniz por Kierkegaard sugere que repetir é ato individual e único desenvolvido pelo existente.

76 Parágrafo XIII.

Não sendo um processo necessário, próprio da natureza e da imanência em geral, será levado adiante pelo indivíduo como tarefa da própria liberdade na temporalidade constitutiva da realidade.

O anseio de Constantius para descobrir como ocorre a repetição remete sua reflexão filosófica, em um mesmo comentário, a Heráclito em sua oposição aos eleatas; a Aristóteles, sobre o conceito de movimento; e a Hegel, a propósito das categorias de mediação e transição. O pseudônimo assim se expressa sobre isso:

se se sabe alguma coisa da filosofia moderna e se se não é totalmente ignorante quanto à filosofia grega, reconhecer-se-á facilmente que esta categoria [repetição] esclarece precisamente a relação entre os Eleatas e Heráclito, e que a repetição é propriamente aquilo a que por erro se chamou de mediação [...]. No nosso tempo fica por explicar de onde vem a mediação, se resulta do movimento de ambos os momentos envolvidos e em que sentido já está contida neles, ou se é algo de novo que vem acrescentar-se, e, nesse caso, como. Nessa perspectiva merece ser especialmente levada em conta a consideração grega do conceito de χίνησις⁷⁷, que corresponde à categoria moderna de “transição” (R, p. 50-51).

Os pré-socráticos. Parmênides e Zenão, ambos da antiga cidade grega de Elea, são evocados no início deste trecho. A intenção de Constantius é ressaltar os conceitos de movimento e mudança captados pela experiência sensorial e defendidos por outro pré-socrático, Heráclito, em contraste com a negação pelos eleatas de que tais fenômenos fossem reais. Para estes, a permanência era a única forma de se alcançar a não-contradição. No pensamento daquele, diversamente, nada é de forma permanente, tudo no mundo é mudança e se torna o seu contrário (Hong; Hong, 1983, p. 365; Justo, 2009, p. 31; 50).

Por sua vez, a *kinêsis* aristotélica, de acordo com Berti (2015), consiste em ato do que se acha em potência de desenvolvimento das potencialidades de um ente, sua própria manifestação em ato. Equivale de forma geral a mudança, *metabolê*, entre outros tipos como movimento de qualidade, a exemplo da alteração, e quantidade, como nos casos do aumento e da diminuição. Esta potência é chamada de *dynamis* e consiste na capacidade de se produzir ou sofrer mudança, assumindo-se determinada forma. Para Aristóteles, reconhece-se o ente em seu ser porquanto entre estes não há diferença no que compartilha com e no que se distingue de todos os outros entes⁷⁸.

A superioridade da repetição em relação à mediação de Hegel, à luz da filosofia grega representada pelo conflito entre os eleatas e Heráclito, é também assinalada

77 Nesta tese transliterada para o português como *kinêsis*, na filosofia de Aristóteles com o significado de movimento (Berti, 2015).

78 No pensamento moderno há uma diferença ontológica entre ente e ser: ente é ser determinado, isto é, ser de um ou outro modo específico. Ser é o fundamento do ente. É uma totalidade, pois fora do ser somente resta o não-ser (Molinari, 2000, p. 8-9).

por Constantius. Uma vez que a mediação intenta conciliar os opostos pela lógica, sem transposição de sua dialética eficazmente para a realidade, não representa a solução do impasse entre estas especulações gregas, tampouco a aplicação do movimento dialético pela *kinêsis* ao devir na existência. Em outras palavras, no lugar da mediação a repetição elucida e viabiliza em termos metafísicos três conceitos-chave do pensamento grego, a saber, ideias eternas, percepções sensoriais e movimento, representados, respectivamente, pelos eleatas, por Heráclito e por Aristóteles (Stewart, 2010, p. 138).

O primeiro indicativo da crítica aos eleatas em *A repetição* encontra-se nas linhas iniciais do texto, como referência à anedota extraída dos registros do historiador Diógenes Laércio⁷⁹:

acontecendo que os Eleatas negavam o movimento, Diógenes⁸⁰, como é sabido, avançou na qualidade de opositor; avançou realmente, pois não disse palavra alguma; antes se limitou a andar algumas vezes para a frente e para trás, com o que achava tê-los suficientemente refutado (R, p. 31).

Com isso, o tema da possibilidade da repetição é introduzido e começa a ser desenvolvido pelo relato das percepções, experiências e reflexões de Constantius. A repetição, segundo ele, resolve a questão do movimento por completá-la ao acrescentar a temporalidade⁸¹. Em sua resposta a Heiberg, Constantius declara que o movimento é dialético em relação ao espaço e ao tempo, pois o ponto espacial e o instante em que ocorre correspondem-se mutuamente. Tanto Heráclito quanto os eleatas relacionaram o movimento, por diferentes motivos, somente ao espaço. Repetição o faz também quanto ao tempo, que é indissociável do espaço, especialmente quando se pensa no devir e, por extensão, na existência. Para Constantius, o movimento é dialético em relação ao espaço, na natureza, e ao tempo, na consciência ou no espírito. Se nos pré-socráticos a questão foi vista somente em relação à transição de um objeto no espaço, ela deve também ser concebida em relação ao tempo e, conseqüentemente, como transição da possibilidade para a realidade de modo completo: como visto, o espaço-temporal (RH, p. 309).

O pensamento eleata relaciona-se ao abstrato, à categoria do puro ser, portanto ao universal enquanto manifestação cósmica ordenada pelo *logos*, força criadora da natureza presente na alma humana e em todas as coisas visíveis, por ele constituídas e em equilíbrio. É a forma controladora e reguladora de toda a matéria

79 Estima-se que este historiador da filosofia, natural da antiga província romana da Cilícia, tenha nascido no início do terceiro século depois de Cristo. O trecho citado está na obra *Vidas dos eminentes filósofos* (Irina, 2010, p. 111).

80 Diógenes de Sinope (400-325 a.C.) foi o fundador da escola cínica grega (Justo, 2009, p. 31).

81 O tema da temporalidade relacionada à repetição será tratado mais adiante neste capítulo.

do universo, sempre avivada e extinta por ele. Por seu turno, a preocupação de Heráclito era principalmente com o conhecimento: como compreender o mundo e a conexão fundamental entre as coisas eram aspectos epistemológicos centrais em sua reflexão. Para ele, *logos* é causa primeira e imóvel da mutabilidade característica de tudo, de todo o movimento. Ademais, como fundamento do mundo físico, a unidade dos opostos é o próprio *logos*, pois que nele o que está em oposição está igualmente em harmonia.

Hegel elogiou o filósofo grego por ter colocado como necessário o movimento para frente, a partir do qual a dialética pode ser considerada um princípio fundamental (2012, p. 184; itálicos do autor):

o vir-a-ser, enquanto primeira determinação-de-pensamento concreta, é ao mesmo tempo a primeira verdadeira. Na história da filosofia, é o sistema de Heráclito que corresponde a esse grau na lógica. Quando Heráclito diz: “Tudo corre” (παντα ρει⁸²), o *vir-a-ser* é expresso aí como a determinação fundamental de tudo o que é; enquanto, ao contrário, os eleatas – como antes se notou – apreendiam o ser, o ser imóvel, carente-de-processo, como o único verdadeiro⁸³.

Heráclito tinha uma visão aguçada sobre a natureza transitória da existência humana, demonstrada por sua doutrina do movimento e da mudança. Entretanto, para diferenciá-lo do movimento dialético, a preocupação maior de Kierkegaard é com o verdadeiro movimento, que ocorre na esfera da existência; enquanto o de Hegel seria a ilusão de o movimento dialético existir no pensamento, onde não haveria genuíno movimento na visão kierkegaardiana (Jensen, 2010, p. 148; 154-157).

Constantius afirma, como visto, que o conceito de repetição seria a resposta precisa à disputa entre os dois pensamentos gregos, em vez da mediação hegeliana, erroneamente aplicada a este fim. Por sua vez, Climacus, embora tenda a exaltar a filosofia grega por sua ligação com a vida e a existência – distintamente do pensamento abstrato da modernidade, como bem observa Stewart (2003, p. 641-643), – de forma peremptória classifica Heráclito e os eleatas como pensadores especulativos⁸⁴. Nas palavras do pseudônimo, ao criticar a mediação como proposta para conciliação de oposições absolutas:

no interior da especulação pode-se indicar um lugar relativo para o que quer que reivindique ser especulação, e os opostos podem ser mediados, ou seja, os

82 Em grego *panta rei*, no sentido de que tudo flui (transliteração nossa).

83 Parágrafo 88.

84 Climacus é um pensador da imanência, por isso crítico da especulação neste âmbito, enquanto Constantius é um experimentador psicológico que verifica a possibilidade de a repetição ocorrer na existência do jovem como desdobramento de um movimento religioso e transcendente. A preocupação de Constantius é, antes de tudo, pensar no que falta à lógica e ao pensamento especulativo hegeliano: a transcendência e sua relação com a realidade (PE2, p. 166; R, p. 92).

opostos que tenham em comum o seguinte: que cada um seja uma tentativa especulativa. Assim, quando a especulação faz a mediação entre a doutrina dos eleatas e a de Heráclito, isso pode ser inteiramente correto; pois a doutrina dos eleatas não se relaciona à especulação como oposta, mas é, ela própria, especulativa, e o mesmo se dá com a doutrina de Heráclito. É diferente quando o oposto é o oposto da especulação em termos absolutos (PE2, p. 93-94).

Embora as ideias de Heráclito sobre mudança e contingência sejam compatíveis com a concepção teórica de Constantius sobre a existência, diferentemente do que defendem Hegel e Climacus, repetição é conceito desenvolvido de forma independente conquanto derivada do contraste entre essas duas escolas do pensamento grego antigo. Nesse sentido, a anedota sobre a refutação feita por Diógenes pode ser entendida como um ataque do senso comum à abstração dos eleatas. Hegel, contrariamente, afirma que a lógica é o ponto de partida da filosofia e o pensamento eleata fonte primeira deste (2012, p. 177; colchetes do tradutor):

quando pois se deixa à história da filosofia demonstrar com rigor em que medida o desenvolvimento – que nela ocorre – do seu conteúdo, de um lado, concorda com o desenvolvimento da pura ideia da lógica e, de outro lado, dele se desvia, antes de tudo há que mencionar aqui que o começo da lógica é o mesmo que o começo de uma história propriamente dita da filosofia. Esse começo, nós o encontramos na filosofia eleática, e mais precisamente na filosofia de Parmênides, que compreende o absoluto como o ser, quando diz: “O ser somente é; e o nada não é”. É isto o que se deve considerar como o verdadeiro começo da filosofia, pelo motivo que a filosofia, de modo geral, é [o] conhecer pensante; ora, foi aqui, pela primeira vez, que o puro pensar foi capturado e se tornou objetivo para si mesmo.

A doutrina eleata da imutabilidade do ser atenua distinções importantes entre a realidade e o ser humano individual, assim como reduz e elimina a dimensão existencial deste. A natureza da realidade, distintamente, diz respeito ao particular pela ótica de Constantius. Este sustenta, assim, uma concepção que visa a substituir a mediação hegeliana e associar criticamente o filósofo alemão à sistematização abstrata. Nesse sentido, repetição posiciona-se contra a abstração da lógica e a favor da irreducibilidade do indivíduo singular, em cuja realidade e devir encontram-se o movimento e a mudança (Stewart, 2010, p. 138-142).

Constantius aponta outra forma de compreensão do devir na filosofia grega, a partir da *kinêsis* aristotélica e a relação entre o ser e o nada. Em suas anotações Kierkegaard mostra-se interessado pelo movimento enquanto transição do estado de possibilidade para o de realidade. E sua interpretação não se dá pela lógica, mas pela via da dinâmica existencial de movimento e mudança pela qual o indivíduo passa do estado de possibilidade, ou não-ser, para o de realidade, ou ser. A questão que surge a partir disto, em retorno à reminiscência, é que o significado do vir-a-ser⁸⁵ não pode

85 A expressão será usada com hifenização, “vir-a-ser”, para identificar a categorização filosófica do ser enquanto devir.

ser obtido pelo conceito de recordação porque este consiste em uma concepção étnica da vida, cuja essência é a imanência. Da mesma forma não o seria através da mediação, que deverá dar lugar à repetição, para o pseudônimo conceito moderno por excelência e sua representação adequada⁸⁶ (CA, p. 23; R, 51).

Além disto, segundo Eriksen (2000, p. 117-118) Constantius entende que *kinêsis* caracteriza fielmente o que seria o conceito de transição reivindicado pela filosofia hegeliana. Em suas anotações Kierkegaard esclarece o que concebe por *kinêsis*, utilizando o termo de forma intercambiável com *metabolê*, mudança:

a transição da possibilidade para a realidade é uma mudança [...]. *Kinêsis* é difícil de definir, porque não pertence à possibilidade, nem à realidade, é mais do que possibilidade e menos do que a realidade [...]. Continuidade ou deterioração não são *kinêsis*⁸⁷ (JP, p. 258; tradução nossa).

Em Aristóteles, o mundo não é reduzido à presença ou à oposição presença-ausência, ao ser e não-ser, o que sempre dificulta o reconhecimento do que “é”. Como afirma Caputo (1993, p. 223; tradução nossa; itálicos do autor):

lá [na concepção aristotélica], pensa Kierkegaard, a filosofia tenta considerar o mundo real pela mudança e pelo devir, sem reduzir o mundo à *presença*. A metafísica apenas se sente confortável com um mundo de presença e ausência, o ser e sua negação. E sempre teve a maior dificuldade em conceber o que está *entre* eles, no movimento que nem existe nem não existe, mas de alguma forma oscila entre os dois. A metafísica está constantemente *resolvendo* o movimento em ser ou não-ser, empurrando-o para as extremidades de um esquema de oposição binário para conseguir com ele trabalhar e declará-lo nada (visto que é não-ser) ou uma mera imitação de algo (uma vez que não é não-ser). Sempre teve a maior dificuldade em reconhecê-lo pelo que “é” em seus próprios termos e por seu próprio direito⁸⁸.

86 A tradução francesa de *A repetição* traz: “La réminiscence est la conception *païenne* de la vie; et la répétition, sa conception moderne [...]” (OC, p. 21; itálicos nossos). E acrescenta em nota de rodapé que a palavra *ethnisk*, no texto dinamarquês, tem também o sentido de *ethnique* como concepção étnica da vida em oposição à moderna, qual seja, a cristã. As traduções portuguesa e inglesa optaram pela expressão “visão étnica da vida”, com sentido de ser restrita cultural e filosoficamente (em particular pelo domínio do pensamento lógico-metafísico), em vez de utilizarem “concepção pagã”. No original: “Erindringen er den *ethniske* Livsbetragtning, Gjentagelsen den moderne [...]”; (SV, p. 689; itálicos nossos).

87 “The transition from possibility to actuality is a change [...]. *κίνησις* is difficult to define, because it belongs neither to possibility nor to actuality, is more than possibility and less than actuality [...] Continuation and decay are not *κίνησις*.” *Pap.* IV C 47.

88 “There, Kierkegaard thinks, philosophy attempts to account for the real world, for change and becoming, without reducing the world to presence. Metaphysics is comfortable only with a world of presence and absence, Being and its negation. And it has always had the greatest difficulty in focusing on what is between them, on that movement which neither is nor is not but somehow fluctuates between the two. Metaphysics is constantly resolving movement into being or nonbeing, pushing it into the extremities of a binary oppositional scheme where it can work with it, where it can either declare it nothing at all (since it is not being), or a mere imitation of something (since it is not non-being). It has always had the greatest difficulty in recognizing it for what it ‘is’ on its own terms and in its own right.”

Dessa forma, pode-se considerar que o pensamento aristotélico contém a principal metafísica aliada à repetição. Na visão de Furtak (2013, p. 137), esta vertente grega apresentou a justificação filosófica do conhecimento não científico, a saber, a sabedoria prática que tem a ver com questões da realidade e da existência contingente. O próprio Kierkegaard, em uma anotação, demonstra apreciação por essa característica de Aristóteles quando comparada ao hegelianismo: “Hegel nunca fez justiça ao conceito de transição. Seria significativo comparar isso com o ensino aristotélico sobre *kinêsis*”⁸⁹ (JP, p. 260; tradução nossa). Essa posição surge novamente no pensamento kierkegaardiano posterior a propósito do movimento e do devir, em uma anotação na qual há uma crítica ao pressuposto filosófico adotado à época no tratamento da *kinêsis* e da transição:

a diferença é mal compreendida na mais nova filosofia (quando Trendelenburg muito apropriadamente aponta que nós devemos começar com a *kinêsis*), como se a questão fosse meramente se nós deveríamos começar com o ser ou o devir. Não, a questão do devir, do movimento, vem de novo a cada momento; se nós não começamos por pressupor a *kinêsis*, não nos movemos de onde se está em direção ao ser; se, porém, nós assumimos o movimento, então podemos fazê-lo parar a cada momento; porque sair do momento inicial já envolve *kinêsis*⁹⁰ (JP, p. 263; tradução nossa).

De acordo com Constantius, se repetição leva ao devir, a *kinêsis* é mais útil para o vir-a-ser do que a mediação e a *Aufhebung*⁹¹. A propósito desta questão em Hegel, de acordo com Sinnerbrink (2017, p. 42; itálicos do autor):

a instabilidade entre os momentos de vir a ser e de deixar de ser deve ser estabilizada dentro de uma categoria mais complexa, que incorpore a diferença negativa entre o ser e o nada dentro de uma unidade “superior”. Isto é alcançado na categoria do ser determinado. Hegel chama este movimento das categorias do ser e do nada para as do devir e do ser determinado de um caso exemplar do movimento de *Aufhebung* [...] Neste caso, os momentos do ser e do nada são *ambos* cancelados e preservados como aspectos do devir, e estes momentos “suspensos” de devir são por sua vez transformados nos momentos de *uma coisa* e *outra* dentro da unidade mais complexa do *ser determinado*.

89 “Hegel has never done justice to the category of transition. It would be significant to compare it with the Aristotelian teaching about *κίνησις*.” *Pap.* IV C 80.

90 “The difference is misunderstood in the newest philosophy (when Trendelenburg quite properly points out that we ought to begin with *κίνησις*), as if the question were merely whether we should begin with being or with becoming. No, the question about becoming, about movement, comes again at every point; if we do not begin by presupposing *κίνησις*, we do not move from the spot with *seyn*; if, however, we assume motion, then we can bring it to a halt at every point, because getting away from the initial spot already involved *κίνησις*.” *Pap.* X2 A 324.

91 Termo alemão que na filosofia hegeliana significa um tipo de negação que é, ao mesmo tempo, preservação. Conceitua a eliminação de diferenças estritas, supressão que dá lugar a uma forma nova e superior do ser. É transição dialética em que um nível inferior é tanto anulado quanto preservado como parte de um estágio mais alto (Justo, 2009, p. 91; Stewart, 2003, p. 79; Taylor, 2014, p. 176).

Para Constantius, a condição de existente remete à questão do ser e do não-ser especificamente diante do devir, sem o movimento dialético da mediação que origina o ser determinado. Portanto, a filosofia moderna somente se libertaria dos gregos por uma repetição que se baseasse no interesse do indivíduo enquanto existente, não na unidade entre pensamento e ser e sua determinação. É o único conceito capaz de afirmar o temporal como lugar de irrupção do eterno em detrimento da lógica hegeliana e, igualmente, em lugar da recordação – se esta se relaciona ao passado e nela o ser precede o vir-a-ser, a repetição dirige-se ao futuro e pressupõe que o vir-a-ser precede o ser.

Não obstante a abrangência e as interconexões entre os conceitos apresentados por Constantius, o sistema filosófico de Hegel é seu alvo principal, como fica evidente em sua menção às categorias da mediação e da transição. Ao confrontá-las, respectivamente, com o embate entre os eleatas e Heráclito e a *kinêsis* aristotélica, o pseudônimo ressalta a ineficácia da filosofia moderna, representada pela especulação hegeliana, em apresentar respostas satisfatórias aos questionamentos clássicos. Stewart (2003, p. 195 e ss.), conquanto considere a relação de Kierkegaard com Hegel de forma favorável⁹², reconhece que a crítica de Constantius é uma oposição direta ao filósofo alemão e identifica dois aspectos fundamentais desta: de forma mais geral ao movimento na lógica, e de modo específico à mediação dialética.

Hegel argumenta que pares contraditórios representam uma unidade de fato no nível ontológico. Um conceito é determinado pelo seu oposto, por isso são complementares em uma relação necessária: algo é apenas quando em relação a outro. O próprio filósofo exemplifica isso ao falar que os polos positivo e negativo podem se converter um no outro e são condicionados um pelo outro somente quando estão em relação. Igualmente, crédito e débito não são unidades independentes integrantes do ativo, pois dependem da perspectiva do devedor ou do credor. Afirma, em resumo, que:

no positivo e negativo acredita-se ter uma diferença absoluta. Contudo, os dois são em si o mesmo, e por isso se poderia chamar também o positivo, negativo, e vice-versa igualmente: o negativo, positivo [...]. Positivo e negativo são portanto essencialmente condicionados um pelo outro, e só [existem] em sua relação recíproca [...]. Na oposição, o diferente em geral não tem em frente a si somente *um* Outro, mas o *seu* Outro⁹³ (Hegel, 2012, p. 235-236; colchetes do tradutor).

Portanto, no hegelianismo há que se ter base de comparação para a definição dos opostos: uma qualidade ou um aspecto particular em unidade ontológica e

92 Stewart (2003, p. 32-33) entende que na maior parte da produção de Kierkegaard o alvo da argumentação é a adaptação equivocada do hegelianismo na filosofia e na teologia feita por seus contemporâneos na Dinamarca. Defende que há uma influência positiva, de modo geral, de Hegel sobre o pensador dinamarquês.

93 Parágrafo 119.

identidade em nível conceitual. Dessa forma, algo é e não é, pois está em relação a seu oposto. A questão essencial da lógica hegeliana, portanto, é a identidade entre o ser e o nada.

Hegel reinterpreta as leis da lógica clássica e elabora a concepção de movimento dialético pela rejeição à compreensão tradicional de conceitos ligados à diferença – de diferença absoluta e diversidade – e pela adoção do conceito de oposição. A diferença absoluta é a negação abstrata do termo dado, como A e não-A. É em si auto relacionada, pois um termo não é negado por outro, mas repetido e negado de forma abstrata de si e a partir de si. Não há relação com um segundo termo, tão somente identidade consigo mesmo. É unidade de si e da identidade em sua própria diferença autodeterminada, sem transição a outro estado ou relação com o outro exterior. Diversamente, para Hegel a noção de diferença contém a de identidade e vice-versa, o que leva ao desprezo, à concepção de diferença absoluta, uma vez que não há outro determinado, e aos conceitos clássicos de identidade e não contradição⁹⁴, especialmente em Aristóteles. Diversidade é outro conceito da filosofia clássica de então, segundo o qual a diferença é posta pelo sujeito que faz a oposição e de forma externa aos termos que são colocados em posições opostas. Cada termo existe em si mesmo e de forma indiferente ao outro, não havendo relação entre eles. Esta noção de diversidade é também inadequada para Hegel por ser indeterminada, haja vista nela os termos não terem relação entre si – cada termo é determinado em si mesmo e nada tem a ver com os outros (Gadamer, 2012, p. 107).

Oposição ou contrariedade é para Hegel, dessa forma, a real noção de diferença, a *Aufhebung* da identidade e da diferença na contradição. Assim, o primeiro termo não é negado abstratamente ou pela diferença de outro termo, mas em seu próprio outro determinado, seu oposto. Há uma necessária relação de um termo com o outro, a exemplo de norte e sul, direita e esquerda. Condicionam-se mutuamente e não podem existir isoladamente, pois cada um tem o “seu” outro. É por esta concepção de oposição que o movimento da lógica torna-se possível. A negação do primeiro termo produz o outro determinado, como a negação do ser produz o nada. Esse outro determinado permite ao movimento dialético ir adiante. Trata-se de uma dialética de reinterpretação da noção clássica de contradição.

Haufniensis critica a doutrina hegeliana da oposição, segundo a qual o negativo produz seu oposto e tanto o nega como o supera, pois que o negativo passa a ser o necessário em vez de a pura negação aristotélica:

o negativo é, aí, a imanência do movimento, é o evanescente, é o superado [...] torna-se aquele que produz o seu contrário, quer dizer, não mais uma negação, mas

94 Segundo este princípio, por exemplo, A não pode ser simultaneamente não-A em qualquer condição dada. Hegel não adota este e outros pressupostos da lógica formal, a fim de “apresentar um sistema de relações categoriais autofundado” (Sinnerbrink, 2017, p. 42).

uma “contraposição” (*Contra-Position*). Então o negativo deixa de ser o silêncio do movimento imanente, tornando-se este “*necessário Outro*” de que a Lógica decerto poderá ter grande necessidade para fazer deslanchar o movimento, mas de modo nenhum é o negativo (CA, p. 15; itálicos do autor).

O pseudônimo defende nesta passagem que o movimento na lógica é uma categoria equivocada, pois seu domínio é concebido como eterno, fixo. Como visto, a realidade efetiva, contudo, apresenta movimento e mudança. A impotência da lógica consiste na sua transição para o tornar-se, no qual existência e realidade efetiva não se deixam captar pelas categorias hegelianas. Assim, a lógica está relacionada ao necessário e ao eterno, enquanto o movimento e a mudança estão conectados à existência. Ademais, a visão de Hegel seria a de que o movimento como transcendência é ilógico, já que requer continuidade e, por isso, pressupõe identidade e diferença na imanência. Haufniensis, contrariamente, observa que isto é mera tautologia:

emprega-se na Lógica o *Negativo* como aquela força estimuladora que põe movimento em tudo. E, afinal, movimento a gente tem de ter na Lógica, não importa como, custe o que custar, por bem ou por mal. O negativo ajuda então, e, se ele não adiantar, ajudam os trocadilhos e outros recursos de linguagem, até porque o próprio negativo se tornou um jogo de palavras. Na Lógica, nenhum movimento deverá vir a ser; porque a Lógica é⁹⁵, e todo o Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem (CA, p. 14-15).

Esta crítica dirige-se à presença do pensamento eleata na lógica hegeliana através do negativo como uma determinação, bem como da categoria lógica do ser indevidamente transposta para a realidade, pois todo movimento envolve transcendência para que, então, realize-se como realidade efetiva e se relacione ao indivíduo enquanto existente.

Constantius, por seu turno, reflete o desenvolvimento das contínuas considerações de Kierkegaard a respeito do princípio hegeliano da mediação, através de um criticismo da metafísica neste envolvida, especialmente em relação ao problema do movimento. Como exemplo, nas últimas páginas da primeira obra de Climacus (JC) aparece a crítica à ideia de “certeza sensível”, noção que apresenta a contradição entre o universal e o particular que ocorre quando alguém expressa, pela linguagem, um objeto particular percebido empiricamente. Em outras palavras, percebe-se o particular e se diz o universal. Segundo Hegel (2003, p. 88; itálicos do autor):

enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: *isto*, quer dizer, o *isto universal*; ou então: *ele é*, ou seja, o ser *em geral*. Com isso, não *representamos*, de certo, o isto universal ou o ser em geral, mas *enunciamos* o

95 Em nota de rodapé: “A eterna expressão da Lógica consiste no que os Eleatas, por um mal-entendido, transferiram para a existência: nada surge, tudo é” (CA, p. 15).

universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o “*visamos*” na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*⁹⁶, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que “*visamos*”⁹⁷.

A verdade para o filósofo alemão não está na particularidade do objeto ou no sujeito pensante, mas na união entre objeto e sujeito:

comparando a relação, em que o *saber* e o *objeto* surgiram primeiro, com a relação que estabelecem, uma vez chegados a esse resultado, [vemos que] a relação se inverteu. O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no “*visar*” [meinem/Meinen]: o objeto é porque *Eu* sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda supressa, se não apenas recambiada ao Eu⁹⁸ (Hegel, 2003, p. 88-89; itálicos do autor; colchetes do tradutor).

A oposição é suprimida posteriormente, dando lugar à totalidade da certeza sensível na realidade que, então, compreende o objeto e o sujeito:

a certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que ‘visar’ em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que “*visar*” – não se sustêm, ou não são. Com isso chegamos a [esse resultado de] pôr como *essência* da própria certeza sensível o seu *todo*, e não mais apenas um momento seu – como ocorria nos dois casos em que sua realidade tinha de ser primeiro o objeto oposto ao Eu, e depois o Eu. Assim, é só a certeza sensível *toda* que se mantém em si como *imediatez*, e por isso exclui de si toda oposição que ocorria precedentemente⁹⁹ (Hegel, 2003, p. 89-90; itálicos do autor; colchetes do tradutor).

Se, por um lado, a contradição tem lugar na certeza sensível hegeliana haja vista ser uma generalização abstrata, por outro lado o Eu é consciência que aponta para além da contradição e alcança um novo e superior saber fenomênico na relação sujeito-objeto (Kervégan, 2008, p. 62-63).

Climacus parece seguir a mesma linha ao afirmar que não há repetição na realidade e na idealidade em si mesmas: ela apenas ocorre na união entre realidade e

96 *Meinen*, no idioma alemão, com o significado de pensar a respeito, julgar (*Cambridge Dictionary Alemão-Inglês*, 2021).

97 Parágrafo 97.

98 Parágrafo 100.

99 Parágrafo 103.

idealidade, assim como o terceiro estágio de Hegel aponta para a união entre sujeito e objeto. Entretanto, o pseudônimo associa a relação entre idealidade e realidade à questão da repetição como instância da consciência que ambienta a contradição, não à totalidade do Eu da certeza sensível a superá-la. Quando se considera a repetição, afirma Climacus, a consciência é a relação paradoxal do confronto que se apresenta entre idealidade e realidade, não o terceiro termo decorrente da *Aufhebung*. Além disso, a repetição é concebida através da consciência a partir desta contradição para, somente após isto e em devir, realizar-se. Desse modo:

a consciência é, então, a relação, uma relação cuja forma é a contradição. Mas de que modo a consciência descobre a contradição? Caso aquela falsidade mencionada, de que a idealidade e a realidade se comunicassem mutuamente com toda inocência, pudesse persistir, nunca surgiria a consciência; pois a consciência resulta precisamente do confronto, assim como pressupõe o confronto. Imediatamente, não existe o confronto: mas mediamente ele existe. Desde que se coloca a questão *da repetição*, coloca-se o confronto; pois a repetição só é concebida a partir do que existia antes. Na realidade como tal, não há nenhuma repetição. Se tudo no mundo fosse absolutamente igual, não haveria nenhuma repetição na realidade, porque ela só é no momento. Se o mundo, em vez de ser a beleza, fosse um monte de pedra de dimensão e formato uniformes, ainda não haveria repetição. Eu veria a cada momento por toda eternidade um bloco de pedra, mas se era o mesmo que antes havia visto não seria a questão. Na idealidade, isoladamente, não há repetição; pois a ideia é e permanece a mesma, e não pode, como tal, repetir-se. Quando a idealidade e a realidade entram em contato, nasce a repetição (JC, p. 116-117; itálicos do autor).

A argumentação de Climacus explica a relação entre repetição e consciência, primeiramente, com a afirmação de que na realidade como tal não há repetição: esta existe em um momento singular, não como período de tempo. Por isso, repetição não pode consistir em puro dado da realidade temporal, uma vez que implica reconhecimento de um acontecimento prévio. Para a verdadeira repetição surgir a idealidade deve se encontrar com a realidade, esta como caracterização do particular sob o ideal, pois em uma dada ocorrência somente haverá a pluralidade do individual através de momentos isolados e desconectados. Na idealidade, em si, também não há repetição, pois é eterna e imutável. Para a repetição ocorrer é necessária uma mudança na relação entre a realidade e a idealidade, o que leva à proposição de que, se repetição não ocorre na idealidade ou na realidade quando tomadas isoladamente, deverá ter lugar por outro tipo de mediação. Se a realidade é necessária para se experienciar dado evento em um instante, bem como a idealidade é requerida para se associar tal evento a um prévio e, assim, reconhecê-lo como uma repetição, é preciso que haja a entidade empírica e o ideal abstrato dos quais repetição é o resultado da união entre realidade e idealidade na consciência:

quando, por exemplo, vejo algo no momento, a idealidade corre a explicar que se trata de uma repetição. Aqui está a contradição; pois aquilo que existe é, ao mesmo tempo, de um outro modo. Que o dado exterior é, posso entender, mas, no mesmo instante, relaciono-o a algo que também é, algo que é o mesmo e que, simultaneamente, pretende explicar que o outro é o mesmo. Aqui há um redobramento, aqui se coloca o problema da repetição. A idealidade e a realidade, portanto, se chocam; em qual meio? No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde, então? Na consciência, aí está a contradição (JC, p. 117-118).

A relação entre realidade e idealidade, portanto, consiste em que esta é ao mesmo tempo o que explica o que ocorre na realidade e somente desta obtém a percepção de dado objeto ou evento, a fim de que seja categorizado sob um conceito abstrato. No caso da repetição de algo, a questão é como o ideal, ou o universal, relaciona-se com este real particular. De acordo com Climacus, a relação entre realidade e idealidade não pode se dar no tempo, pois é a ocorrência das particularidades mutáveis sem qualquer universal a uni-los. Da mesma forma, não ocorre na eternidade, âmbito das ideias atemporais, porque não há instância particular para uni-los. O único modo de reconhecer o particular como repetição é em função do universal, caso contrário haveria somente particulares heterogêneos. Da mesma forma, sem o particular a repetição não existiria, porque se restringiria a ideias universais contínuas e perenes que não poderiam se repetir.

Em resumo, está é a questão que faz parte da discussão hegeliana sobre a consciência, na qual Kierkegaard alicerça, conquanto de forma diferente, sua aceção do conceito de repetição. Stewart (2003, p. 288) entende ser este fundamento epistemológico a respeito da repetição uma apropriação de Hegel, como síntese na relação entre a idealidade e a realidade, e entre o universal e o particular. Contudo, na repetição os termos se unem na consciência por uma contradição: não se trata de um movimento imanente à consciência, mas salto qualitativo pelo qual, a partir desta tensão, entra-se em um novo estado de modo transcendente¹⁰⁰. E, como visto, isto difere da relação sujeito-objeto e sua síntese no Eu, presentes na filosofia hegeliana, bem como constitui o cerne da crítica de Constantius à mediação.

Portanto, na consciência do indivíduo ocorre a repetição por um salto e sem mediação lógica. Ademais, este momento se dá como instante em que a repetição acontece de forma livre, como realização da possibilidade. Assim reconhece Haufniensis:

100 Nesse sentido, transcendência é movimento do possível para o real, não conceito que designa um movimento da própria realidade ou uma capacidade humana. O próprio Stewart (2003, p. 297) assinala que, para Constantius, a mediação é uma tautologia, pois é expressa de forma homogênea por conceitos, em vez de o ser por um movimento na realidade efetiva. A repetição, diversamente, representa tal movimento por ser formado pela heterogeneidade da idealidade abstrata e da realidade concreta.

a história da vida individual progride num movimento que vai de estado a estado. Cada estado é posto com um salto [...]. Contudo, cada uma de suas repetições não constitui simples consequência, porém um novo salto [...]. Em cada estado está presente a possibilidade [...] (CA, p. 120).

A episteme envolvida vai além da simples identificação da repetição na consciência superior – o Eu como o todo da certeza sensível resultante da mediação, segundo a concepção hegeliana –, para na própria contradição encontrar base para um salto qualitativo: parte da mediaticidade inicial da consciência para a imediatividade da apropriação da realidade a partir da idealidade.

Na dialética hegeliana, portanto, há uma lacuna quanto à transição das ideias abstratas para a realidade efetiva e a existência do indivíduo. Esta constatação é claramente feita por algumas considerações de Haufniensis sobre transição, na tradução brasileira “passagem”, presente na lógica de Hegel:

há uma categoria utilizada constantemente na filosofia mais recente, não menos nas investigações lógicas do que nas histórico-filosóficas, e que é: *a passagem*. Contudo, jamais nos é dada uma explicação mais detalhada [...] Se isso não é uma pressuposição, então não sei o que é uma pressuposição; pois utilizar-se alguma coisa que não se explica em lugar nenhum equivale, sim, a pressupô-la. [...] Contudo, para bem entendê-lo, não se deve esquecer que o novo surge com o salto (CA, p. 89; 92; itálicos do autor; colchetes nossos).

A crítica é feita, primeiramente, por ser o movimento um pressuposto metodológico na filosofia hegeliana, característica incompatível com a alegada falta de pressuposições inerente à lógica. Em segundo lugar, a transição acaba por ignorar a existência, no pensamento e na imanência, de uma lacuna qualitativa entre os termos mediados que apenas quando resolvida permitiria que o movimento acontecesse (Stewart, 2003, 405-407).

A resposta de Haufniensis para esta questão é o salto, como conceito que traduz o movimento de transcendência, real transição que une dois termos em descontinuidade. Em Hegel não há este salto porque o movimento é imanente. Novamente Haufniensis esclarece:

qualquer movimento, se por um instante se quiser usar essa expressão, é um movimento imanente, o que num sentido mais profundo não é nenhum movimento – do que é possível convencer-se facilmente quando se considera que o próprio conceito de movimento é uma transcendência, que não pode encontrar lugar na Lógica (CA, p. 15).

Na lógica de Hegel a noção de salto está presente na relação entre quantidade e qualidade, a partir da ideia de que se relacionam necessária e dialeticamente. Variações de quantidade estabelecem limites nos quais ocorrem mudanças na qualidade, como no caso das oscilações de temperatura da água em estado líquido: em dado momento, ocasionam sua solidificação ou vaporização, por exemplo. Qualidade,

para este filósofo, é uma categoria restrita ao mundo físico e ontologicamente determinada no ser:

algo é o que é, por sua qualidade; e, ao perder sua qualidade, deixa de ser o que é. Além disso, a qualidade essencialmente é só uma categoria do finito, que por esse motivo também só tem seu lugar próprio na natureza, e não no mundo do espírito [...] a qualidade mais determinadamente se mostra como tal também no espírito, na medida em que ele se encontra em um estado não-livre, [como o] de doença. É notadamente o caso com o estado da paixão, e da paixão que atinge as raias da loucura. De um louco, cuja consciência está totalmente penetrada de inveja, medo etc., pode-se dizer com razão que sua consciência está determinada enquanto qualidade (Hegel, 2012, p. 187; colchetes do tradutor).

É possível afirmar, portanto, que para Hegel qualidade não pode ser aplicada a questões da existência individual enquanto movimento da consciência e da interioridade. Por ser relacionada somente à natureza, para ele a qualidade tem como características a finitude e a mutabilidade. Neste âmbito restrito ocorreria a transição como salto:

com isso está expressa, de maneira geral, a natureza do finito, que enquanto Algo não defronta indiferentemente o Outro, mas é em si o Outro de si mesmo, e por isso se altera [...]. O vivente morre, e na verdade simplesmente pelo motivo de que, como tal, carrega dentro de si mesmo o gérmen da morte [...]. A passagem, indicada no parágrafo precedente, da quantidade para a qualidade, não se encontra em nossa consciência ordinária (Hegel, 2012, p. 189).

A ocorrência do salto em Hegel ocorre como passagem pela qual a característica quantitativa, indiferente e indeterminada, é interrompida quando, então, surge a nova qualidade. Enquanto na quantidade há uma progresso gradual, na qualidade ocorre um salto.

Kierkegaard parece reconhecer a coerência desta ideia na filosofia hegeliana, conquanto mantenha a ressalva de que houve sua indevida restrição à lógica e à imanência. Pela pena de Haufniensis, afirma que a infelicidade de Hegel consiste em reconhecer insuficientemente a realidade de uma nova qualidade, “porquanto pretende fazer isso na Lógica, a qual, uma vez reconhecido este princípio, terá de chegar a uma consciência inteiramente diversa de si mesma e do seu significado” (CA, p. 32). O salto hegeliano diz respeito à transição das determinações quantitativas para as qualitativas, através do movimento dialético no qual esta passagem relaciona-se à essência, não ao ser – “no ser tudo é imediato; ao contrário, na essência, tudo é relativo”¹⁰¹ (Hegel, 2012, p. 219). Na transição do salto de acordo com Kierkegaard, diversamente, o movimento caminha da essência para o ser: na noção hegeliana leva de uma possibilidade a outra, na kierkegaardiana salta da possibilidade para a realidade. (Eriksen, 2000, p. 123; JP, p. 2.348)¹⁰².

101 Parágrafo 111.

102 *Pap.* V C 6.

Com isso concorda Climacus, citando Lessing, para quem verdades históricas são contingentes e nunca constituem demonstração de verdades racionais eternas. Todo o histórico é contingente, pois é um vir-a-ser: nisto está a incomensurabilidade entre a verdade histórica e a transcendência, haja vista a transição entre estas somente ocorrer por um salto. A mudança do devir é a passagem da possibilidade para a realidade, e aquela é nadificada por esta (MF, p. 102; PE1, p. 97-102). Tudo o que vem a ser não é necessário, pois este é o único que não pode devir. Possibilidade e realidade são diferentes no ser, não na essência. Não podem em sua unidade tornar-se necessidade, pois excluiria o vir-a-ser:

a mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade. Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir, nem depois que deveio, pois neste caso não deveio [...]. Tudo o que veio a ser é eo ipso histórico; pois mesmo que não se possa predicar nada mais de histórico, o predicado decisivo do histórico pode lhe ser atribuído: que ele veio a ser” (MF, p. 104).

Como exemplo, anotações de Kierkegaard declaram que a ética somente pode ser concebida como mudança de qualidade. Há uma transição qualitativa e, portanto, um salto do conceito de felicidade, *eudaimonia*¹⁰³, para o de dever, decisão não suportada pela finitude do senso comum. Consequentemente, não há como justificar tal movimento de forma lógica. “O homem não é levado a cumprir seu dever por meramente refletir que é a coisa mais prudente a fazer; no momento da decisão, a razão se detém e ele ou volta à *eudaimonia* ou escolhe o bem por um *salto*”¹⁰⁴ (JP, p. 2.349; tradução e itálicos nossos).

Ao responder a Heiberg, Constantius esclarece que repetição está na esfera da liberdade e tem seu desenvolvimento de modo diferente do concebido pela lógica, pois é transição:

na esfera da liberdade, no entanto, a possibilidade permanece e a realidade surge como uma transcendência. Portanto, quando Aristóteles há muito disse que a transição de possibilidade para realidade é *kinêsis* [movimento, mudança], ele não estava falando de possibilidade e realidade lógicas, mas de possibilidade e realidade da liberdade e, portanto, ele pressupõe o movimento apropriadamente¹⁰⁵ (RH, p. 309-310; tradução nossa; colchetes do tradutor).

Uma vez que para Constantius o conceito moderno de transição deve ser confrontado pelo movimento aristotélico, pode-se inferir que na repetição o

103 Conceito aristotélico que traduz o sucesso no exercício da sabedoria obtido por outras virtudes e condições de vida, como bens exteriores (Berti, 2015, p. 145).

104 “Man is not led to do his duty by merely reflecting that it is the most prudent thing to do; in the moment of decision reason lets go, and he either turns back to eudæmonism or he chooses the good by a leap.” *Pap.* V C 7.

105 “In the sphere of freedom, however, possibility remains and actuality emerges as a transcendence. Therefore, when Aristotle long ago said that the transition from possibility to actuality is a *κίνησις* [motion, change], he was not speaking of logical possibility and actuality but of freedom’s, and therefore he properly posits movement.”

movimento ocorre pela passagem da possibilidade para a realidade efetiva, entendida esta por histórica, contingente, própria da liberdade. Nesse sentido, Haufniensis acrescenta que na esfera da liberdade ocorre o que chama de real transição, movimento através do qual se dão os saltos qualitativos. Este é o modo pelo qual entende completamente a *kinêsis*, cujos saltos vão radicalmente de um estado a outro na realidade. Na lógica, contudo, não ocorre um real movimento, pois há variações quantitativas sem nenhuma mudança radical de estado quando se trata do espírito (CA, p. 90-92; Stewart, 2000, p. 410).

Para Constantius, igualmente, movimento e transição são explicados pela *kinêsis*, não pela dialética especulativa: “assim, na lógica, quando a possibilidade por meio da imanência do pensamento determinou-se como realidade, só se perturba a autolimitação silenciosa do processo lógico falando-se em movimento e transição”¹⁰⁶ (RH, p. 309; tradução nossa). Em Hegel, e por extensão na filosofia especulativa, o problema “[...] geralmente reside em sua incapacidade de fazer justiça à natureza temporal da existência, e na tendência de não resolver a lacuna entre a filosofia e a realidade”¹⁰⁷ (Eriksen, 2000, p. 120-122; tradução nossa).

Ao final de suas colocações a propósito da importância de se entender a repetição como conceito moderno – que faria jus à tradição clássica grega e seria o corretivo necessário à especulação filosófica de sua época –, Constantius expõe de modo complementar o alcance da repetição. Diz ele:

[...] a repetição é o *interesse* da metafísica e, ao mesmo tempo, o interesse face ao qual a metafísica fracassa¹⁰⁸; a repetição é o lema¹⁰⁹ em qualquer intuição ética; a repetição é *conditio sine qua non* para todo e qualquer problema dogmático” (R, p. 51-52; itálicos do autor).

Com isso mostra a amplitude do conceito e sugere derivações importantes para a compreensão de suas relações dialéticas. Além disto, insinua que a especulação abstrata não oferece caminhos plausíveis para a metafísica, a ética e a dogmática.

As pretensões de generalidade da metafísica não podem prover as necessidades do indivíduo singular, pelo que pensa Constantius. A dor do jovem

106 “Thus, in logic, when possibility, by means of the immanence of thought, has determined itself as actuality, one only disturbs the silent self-inclosure of the logical process by talking about movement and transition.”

107 “[...] generally lies in their inability to do justice to the temporal nature of existence and in the tendency to gloss over the gap between philosophy and actuality.”

108 Entendemos que a melhor tradução de fracasso seria “encalhe” para a palavra dinamarquesa *strander*, que dubiamente refere-se a um barco aportar ou não conseguir ir adiante. Metaforicamente indica que a repetição é o ponto final, de chegada da metafísica e, ao mesmo tempo, o limite a partir do qual esta não consegue avançar (ERIKSEN, 2000, p. 116; SV, p. 689).

109 Tem o sentido de senha, acesso, expresso pela palavra dinamarquesa *løsnøt*. Haufniensis emprega o termo *løsnøt*, “solução”, para se referir a esta questão (CA, p. 20; Justo, 2009, p. 51; Mooney, 1998, p. 296).

não poderia ser explicada fora da existência, por isso ele recorre a Job (R, p. 92). A metafísica “fracassa” por estar presa à universalidade e à objetividade, o que exclui a particularidade e suas paixões. Por isso, de acordo com Haufniensis a metafísica não tem em si interesse, somente o tem o indivíduo em sua subjetividade, pois quando o interesse aparece em sua totalidade na existência a metafísica encalha (CA, p. 20). A repetição seria o interesse da metafísica por reproduzir um movimento presente no mundo físico, contudo seu encalhe ocorre porque a repetição em seu aspecto subjetivo e espaço-temporal escapa à fixidez da mera reprodução das formas e das ideias eternas (Gouvêa, 2014, p. 167).

Em anotações no período de composição de *A repetição*, Kierkegaard declara que a ontologia e a matemática assumem a unidade de pensamento e ser, pois são ciências que têm o ser como ponto de partida:

as diferentes ciências devem ser ordenadas de acordo com as diferentes maneiras como acentuam o ser e como a relação com o ser proporciona vantagem recíproca [...]. “A certeza disso é absoluta” – aqui pensamento e ser são um, mas, justamente por isso, essas ciências são hipotéticas.¹¹⁰ (JP, p. 197; tradução nossa).

Estabelece-se, assim, a diferença entre a fundamentação abstrata da realidade e sua manifestação temporal relacionada ao que interessa para o indivíduo existente, esfera na qual a metafísica não consegue penetrar. Seus objetos são as coisas que podem ser pensadas apenas como necessárias e eternas. Seu limite epistêmico mostra-se diante do interesse porque este caminha da interioridade para a exterioridade em descontinuidade com o ser e posto em um terceiro, por exemplo, a verdade. Constantius, nesse sentido, ataca uma das bases da metafísica tradicional: a união entre ser e pensamento manifesta como ente e essência. Quando esta unidade é confrontada pelo interesse posicionado entre o ser e o nada, a metafísica encalha diante da subjetividade. Para a compreensão da existência, portanto, deve-se partir da interioridade interessada (Eriksen, 2000, p. 115-116; JP, p. 2.281-2.283¹¹¹; Mooney, 1998, p. 296).

Como bem constata Climacus (PE1, p. 127-129) a propósito dos limites da metafísica quando considerada diante da existência e dos seres existentes, repetição é o nível mais alto e imanente da existência, pois consiste em esforço continuado e visão ética constante de realização que não se conclui na existência, conquanto esteja sempre em busca da plena idealidade. Tal esforço não é metafísico, pois ninguém existe dessa forma, não obstante a existência somente seja superada pela transcendência da eternidade. E acrescenta:

110 “The different sciences ought to be ordered according to the different ways in which they accent being and how the relationship to being provides reciprocal advantage [...] The certainty of these is absolute- here thought and being are one, but by the same token these sciences are hypothetical.” *Pap.* IV C 100.

111 *Pap.* IV C 23, 99.

a repetição é basicamente a expressão da imanência, de modo que a gente desespera até o fim e tem a si próprio, duvida até o fundo e tem a verdade. Constantin Constantius, esta cabeça estética intrigante, que de resto não desespera de nada, desespera da repetição, e o jovem torna visível que, se esta tiver que surgir, terá que ser uma nova imediatidade, de modo que ela própria seja um movimento *em virtude do absurdo*¹¹² [...] (PE1, p. 277-278; itálicos do autor).

Não obstante sua ênfase ética na repetição sob a perspectiva da imanência, esse pseudônimo aponta para Constantius e dele se aproxima ao vislumbrar o desejo frustrado de completude dos sistemas filosóficos gerais, bem como a possibilidade de transcendência associada à repetição (R, p. 91). Como intui Climacus e busca observar na vida o próprio Constantius, este conceito possui predicados para se colocar como fundamento da realidade para o indivíduo, posto que pode traduzir seus movimentos no âmbito que a lógica não alcança, qual seja, a existência.

Segundo Holmer (2012, p. 193 e ss.), para Kierkegaard a metafísica especulativa não produz conceitos sobre a realidade, mas concepções abstratas e alienadas das circunstâncias complexas da vida. Lida com generalidades, não especificidades reais. O estabelecimento de conceitos carece de transmutação no movimento da lógica, uma vez que não cumpre suas afirmações de conter relações objetivas e ontológicas: a transição não passaria de confusão. A conceitualização da realidade precisaria acompanhar as mudanças da vida e do comportamento humano, que se alteram continuamente. Em outras palavras, não há uma ontologia capaz de dar significado existencial aos predicados do ser pelo uso da linguagem, expressa pelos conceitos em si mesmos. Com isso explica-se o desinteresse do pensamento metafísico pela existência, pois está circunscrita à reflexão abstrata típica da lógica. Ainda que os conceitos guardem sua importância na compreensão da realidade, a exemplo dos princípios da identidade e da contradição, a efetividade do real requer mais do que a lógica conceitual alcança. Kierkegaard identifica os limites da metafísica a partir da subjetividade humana.

Nesse sentido, como afirma Climacus (PE2, p. 26-27; 44) a abstração metafísica desconsidera a existência, mas guarda relação com ela: o puro pensar é uma espécie de suspensão que explica tudo em si mesma. A abstração e a efetividade, interesse pelo existir, compõem a existência, porém o puro pensar posiciona-se para além desta. O existente é pensante, mas a existência não se deixa pensar: por isso não há

112 Refere-se à instância do pensamento na qual a fé é independente da razão, ao ultrapassá-la pelo reconhecimento de seus limites, questão que será tratada nos capítulos terceiro e quarto. A expressão é associada à frase *credo quia absurdum*, “crer em virtude do absurdo”, atribuída a Tertuliano, advogado convertido ao cristianismo nascido em Cartago (150-220). Entretanto, Gouvêa (2002, p. 169-172) afirma que não há evidência de que essa frase tenha sido proferida por esse pensador cristão. Ainda, de acordo com ele, a patrística exerceu forte influência sobre Kierkegaard: Tertuliano, em particular, pela capacidade de distinguir com clareza fé e filosofia.

continuidade absoluta no pensamento. “A abstração é desinteressada, mas o existir é para um existente o seu mais alto interesse. O existente, portanto, tem sempre um τέλος¹¹³ [...]” (PE2, p. 26).

Como indivíduo o sujeito é sempre um existente, o que faz a verdade como identidade entre ser e pensar uma quimera da abstração. A tese filosófica da identidade esbarra na condição de que a existência humana tem a ideia em si e, no entanto, não é uma existência enquanto pensada. O caráter histórico-universal da metafísica hegeliana pressupõe uma imanência que se desenvolve sem a adequada consideração do indivíduo, enquanto singularidade. A repetição, assim, tem uma dialética que considera a diferença, não apenas a identidade ontológica. Na natureza há repetição, entretanto no humano, sempre ser existente, este conceito remete à possibilidade de transcendência na existência individual (PE1, p. 207-208; PE2, p. 45-47).

A repetição como encalhe da metafísica pode ser explicada, conseqüentemente, como uma crítica da própria metafísica quanto a seus limites, entretanto não sua negação. É um dos aspectos da negatividade do conceito de repetição, não um simulacro de Constantius através de um pretenso distanciamento da teoria filosófica. Ainda que a metafísica moderna seja conhecimento que possua pretensões e reivindicações do real, mostra-se incapaz de lidar com este empreendimento, não obstante ao longo da história do pensamento ocidental tenha sido usada como fundamento da ética e da dogmática, por exemplo (Mooney, 1998, p. 292-293).

A forma ideal da ética inclui a repetição em função da liberdade por esta requerida. Dispensa a espera constante pelo novo, pois é o já consumado, e pela recordação, porque é o que ainda existe e continua. Virtudes morais igualmente remetem à repetição, cuja estabilidade vem da unidade entre a idealidade abstrata e sua apropriação manifesta pelas ações factuais: o valor universal é representado por uma ação particular. Entretanto, o ético não pode ser confundido com o mero cumprimento de deveres, pois neste caso o indivíduo estaria em relação externa com estes. O ético realiza-se, portanto, quando o indivíduo o tem em si e se torna ele mesmo o universal, realizando assim o abstrato. Nisto reside sua diferença do estético: o ético é transparente para si e não vive de forma indeterminada. O esteta aprofunda-se na casualidade que envolve sua vida, a exemplo do jovem imaginado por Constantius, pois há neste uma seriedade cuja tarefa, ainda que de cunho religioso, é tão somente lidar com a concreção imediata da escolha e da diferença entre a idealidade poética e a validade ético-social de suas ações. Dessa forma, mantém-se a dicotomia entre interioridade e exterioridade (OO2, p. 258-262).

113 *Telos* palavra grega que designa finalidade, objetivo (transliteração nossa).

O juiz Wilhelm ressalta que o dever ético é tanto do singular quanto do universal em sua concreção, e a personalidade ética é a unidade deles:

o indivíduo estético observa-se a si mesmo na sua concreção distinguindo agora *inter et inter*. Vê uma coisa que lhe pertence casualmente, e outra coisa que lhe pertence essencialmente. Esta distinção é entretanto extremamente relativa, pois enquanto um homem se limitar a viver esteticamente, tudo lhe pertence própria e igualmente de maneira casual, e trata-se simplesmente da falta de energia quando o indivíduo estético se mantém nesta distinção. O indivíduo ético aprendeu-o no desespero, por isso, tem uma distinção diferente, pois também ele separa entre o casual e o essencial (OO2, p. 263-264).

Se a repetição ocorre na consciência, como defende Climacus, eticamente o que se repete é a concreta ação na realidade, porém não como repetição do ato em si, antes do princípio e da ação concebidos como conceito e ideal. Este aspecto ético da repetição é parte da discussão sobre a mediação feita por Wilhelm, que critica a obsessão dos seguidores de Hegel pelo passado e o consequente esquecimento das relações éticas no presente (Stewart, 2003, p. 291-296).

Ao comentar a importância do conceito de repetição para Kierkegaard, Stewart argumenta que há princípios e regras éticas que, ao serem apropriadas em uma ação concreta, constituem o ato de repetir promovido pelo indivíduo. “Se não houvesse um elemento de repetição aqui, então não se poderia dizer que se está seguindo a regra. Nesse sentido, Kierkegaard explora o conceito no contexto da ética” (Stewart, 2017, p. 170). Entretanto, há que se acrescentar a este escopo ético que repetição constitui resposta à idealidade ética ao demonstrar seus limites e a carência de solução para suas faltas. Wilhelm, cuja reflexão a respeito da ética funda-se em suas próprias exigências, reconhece que o aprisionamento ético coloca-se diante da liberdade humana. Nas questões relacionadas ao hábito, por exemplo:

usa-se a palavra “hábito” propriamente apenas acerca do mal, seja para assim designar uma persistência em algo que em si e por si é mau, seja para designar uma repetição de algo em si e para si inocente, mas com uma tal obstinação que, por via disso, a repetição passa a ser algo mau. Por isso, o hábito designa sempre algo que não é livre. Mas tal como um homem não consegue o bem sem liberdade, também assim não pode permanecer no bem sem liberdade e, por isso, nunca se poderá falar de hábito em relação ao bem (OO2, p. 140).

Hábito é ausência de autoconsciência. Repetição é consciência de que a idealidade ética pode esbarrar no erro humano sempre possível e factível, pois ocorre em liberdade. Somente a continuidade promovida pela repetição, ao longo da experiência da temporalidade, oferece condição suficiente para o desenvolvimento do caráter e a tomada da decisão moral adequada. Sem a possibilidade da repetição pela liberdade, o ideal moral é escravidão irreversível (JP, p. 3.795)¹¹⁴.

O conceito de repetição está também ligado à doutrina cristã, que tem na fé a força que confunde e confronta a razão, e o extraordinário que delimita a fronteira da metafísica viável e da experiência individual. A teologia cristã apresenta a transcendência relacionada à espera da intervenção divina e da restauração humana. Para tanto, a dogmática apropria-se da especulação metafísica para estabelecer racionalmente sua verdade:

esta etapa acaba por nos permitir compreender as opções do pensamento de Kierkegaard, no qual não somente o interesse da metafísica está em jogo, mas também o da dogmática; ambos os interesses se desenvolvem dentro do processo de repetição, tomando o singular como ponto de partida de modo a alcançar um sentido universal¹¹⁵ (Justo, 2012, p. 65; tradução nossa).

Por isso repetição é condição fundamental para a dogmática: a verdade eterna é aplicada à temporalidade e associada ao indivíduo, em sua historicidade e liberdade. Não obstante, se o agir pressupõe estar-se originalmente em estado de integralidade, a dogmática remete este princípio à questão de o indivíduo voltar-se a si mesmo diante do pecado denunciado pela idealidade cristã. Esta condição é de alienação do mundo e de Deus, segundo a dogmática, que somente pode ser redimida por Cristo através da expiação. Aqui se encontra a mais alta expressão da repetição: o paradoxo pelo qual ocorre, para além do universal, a reconciliação do indivíduo singular com Deus¹¹⁶. Repetição redireciona o vetor da doutrina cristã, da imanência da ética para a transcendência da relação com o divino.

Conclui-se, diante do exposto, que para Constantius repetição fornece um roteiro para se trilhar os caminhos da existência simultaneamente traçando seus contornos, a saber, os locais onde a metafísica encalha, a idealidade ética encontra seus limites, e a dogmática carece de uma redenção que supere sua própria racionalização (Mooney, 1998, p. 297-299; Nordentoft, 1978, p. 193).

4.2 ETERNIDADE E TEMPORALIDADE

O jovem imaginado por Constantius entende que Job experimenta a repetição quando recebe em dobro, da parte de Deus, tudo o que havia perdido em sua existência: família, bens e saúde. Entretanto, não sabe expressar o fundamento dessa experiência pela linguagem humana ao considerar a relação do personagem bíblico com Deus. Identifica-a somente para além da imediaticidade do pensamento e da certeza objetiva, pois tudo se tornara impossibilidade: a retomada das condições anteriores de vida diante da realidade percebida não se mostrava de apreensão racionalmente plausível (R, p. 124).

115 “This step eventually allows us to understand the options of Kierkegaard’s thought, where not only is the interest of metaphysics at stake, but also the interest of dogmatics; both interests develop within the process of repetition, taking the singular as the point of departure so as to attain a universal meaning.”

116 Os conceitos de paradoxo e expiação serão tratados no capítulo quatro.

Para aplicar a experiência de incerteza desta questão religiosa bíblica à sua frustração amorosa, o jovem prende-se às contradições estéticas do erótico que experimentara e lhe confere aspectos de idealidade. Nesse sentido, entende o amor como associado à busca de uma eternidade encontrada tão somente em si mesma. Reconhece as dimensões do amor que transcendem a razão ao afirmar que ter-se alguém por amável, enquanto objeto, é em princípio inexplicável e prescinde de qualquer elucidação adicional pela linguagem. Para ele, quem lida com o amor erótico através de um pensamento finito está em uma situação vexatória, pois se depara com uma pressuposição inexplicável. Por isso, o jovem teme este amor porque não quer se tornar insensato, conquanto reconheça que é nobre amar uma mulher. Conclui, por consequência, que o amável continuará a ser inexplicável (SLW, p. 35-37).

Sua reflexão reconhece que o amor erótico é trágico e contraditório, pois exerce o que não entende nem se rende ao poder que o rodeia sem antes procurar entendê-lo: esta é a contradição do amor. Na esfera do espírito, o amor procura sua eternidade através do contato físico e, nessa corporeidade, a eternidade deste amor se manifesta. O desejo do erótico é autocentrado em uma união que forma o amor como um si mesmo. Assim, sua satisfação acaba por incluir o cômico ao ser sucedido por desânimo, melancolia e enfado. Com tal percepção do amor em sua força erosiva da razão, bem como em seu comprometimento da relação entre as dimensões espirituais-sentimentais e físicas do erótico, o jovem anseia pelo socorro divino que o salve da condição de conflito com suas recordações e sua interioridade. Uma vez que pela idealidade poética fora incapaz de viver o amor, e reconhece que pela racionalidade não pudera entendê-lo, espera que Deus opere a repetição em sua vida como a entende em Job, isto é, restituindo-lhe sua condição anterior (SLW, p. 38-44).

Ao responder a Heiberg, Constantius reafirma que repetição é a eternidade. Vale lembrar que em dado instante no tempo, se a compreensão grega do eterno ocorre voltando-se ao passado, a visão moderna deveria olhar para o futuro porque deve-se sempre avançar. Quando a vida do jovem fica paralisada e a crise vem, ele escolhe contra a repetição, enquanto Constantius em desespero abandona sua teoria e se posiciona pela imanência. Todavia, o jovem faz bem em buscar iluminação e apoio em Job, bem como na repetição apresentada por este como real movimento para frente. Ademais, no interesse da realidade a distinção entre recordação e repetição logo aparece: esta entra após todo o movimento da crise se instalar e impulsiona para adiante (RH, p. 317-318).

Como também visto, quando finalmente entende ter experimentado a repetição, o jovem concebe sua experiência em termos de relação com a eternidade. Via-se perdido em sua existência após a relação frustrada e a fuga secreta. Sem paz interior, entende receber de volta sua interioridade e tem seu sofrimento apaziguado:

não me recebi a mim mesmo de volta e precisamente de tal maneira que fui obrigado a sentir duplamente o significado desse facto? E que é a repetição de bens terrenos, que são indiferentes no que respeita à determinação do espírito, quando comparada com uma repetição como esta? (R, p. 132).

Conquanto cresse em Deus e estivesse disposto a esperar dele a repetição, fora incapaz de esperar para além da possibilidade humana e temera que qualquer outra forma de pensar fosse ilógica. Por isso, a ação temporal da repetição é abandonada e considerada como perdida para dar lugar à eternidade de seu ideal poético e sua experiência religiosa de restituição do si mesmo.

Dessa forma, além de ser uma espécie de cavaleiro da reminiscência, metáfora que poderia personificar sua recordação melancólica, o jovem igualmente é, e apenas de forma incipiente, o cavaleiro da resignação enquanto aceitação da condição existencial de renúncia à exterioridade e à própria autonomia. Para evidenciar a diferença entre resignação e fé, o pseudônimo Johannes de Silentio apresenta a ilustração da paixão de um rapaz, cidadão comum, por uma princesa (TT, p. 97-103). Sua descrença de qualquer possibilidade de aproximação da moça não pode ser analisada restritamente pela razão, que sugeriria desistência diante do alto risco de insucesso. Porém, deve-se considerar de forma mais decisiva algo além do que mera descrença: o *páthos* de seu amor, com o qual realiza o movimento de se resignar diante da impossibilidade da relação. Sua vida e significado foram direcionados a um só desejo, compromisso que confere identidade a ele e a partir do qual se resigna. Por um lado, mesmo sendo o amor parte do sentido de seu si mesmo, o rapaz renuncia a lutar pela princesa uma vez que considera a resignação algo mais precioso temporalmente. De outro lado, ganha a consciência da eternidade quando renuncia ao finito para ganhar o infinito, e seu amor adquire caráter religioso por voltar-se a si mesmo de forma eterna. Desta forma, encontra repouso e consolo em sua dor, pois:

[...] não anula a sua resignação, mantém o seu amor tão jovem como no primeiro instante, nunca permite que escape para longe de si, justamente por ter feito o movimento infinitamente. O que a princesa faz não poderá perturbá-lo, só as naturezas inferiores encontram regras para as suas acções em terceiros, e as premissas para as suas acções fora de si mesmo (TT, p. 100-101).

O jovem de *A repetição* resigna-se semelhantemente diante de Deus para retomar sua vida anterior. Voltado a si mesmo esperou consolo para sua dor e, a exemplo do rapaz que desiste da princesa, renuncia ao amor. Porém, não espera que a repetição se dê com o retorno da amada ou pela capacidade de voltar a amar, ainda que se entendesse impossibilitado interiormente para isso. Esta é a característica da primitiva resignação religiosa do jovem:

desistir de obter a finitude em sua existência de forma nova e transformada pela relação com Deus e, assim, experimentar a repetição. Sua relação com a temporalidade não seria diminuída, desfigurada, mas transfigurada pela esperança de que a possibilidade se tornasse realidade (Lippit, 2003, p. 49-50).

O jovem colocara-se em relação com a eternidade pela espera de que Deus haveria de restitui-lo do que perdera com a frustração amorosa – ter sua interioridade restaurada e, assim, apta a se voltar ao poético e ao exterior sem culpa. Portanto, sua relação com a temporalidade jazia no estético, numa preocupação ética incipiente e na ausência de uma crença religiosa existencial. Em outras palavras, esperava pela intervenção divina em sua interioridade e nas situações exteriores em vez de direcionar sua expectativa de futuro à possibilidade de obter novamente a relação, em ressignificação e nova apropriação da realidade. O contingente e o concreto da ação divina esperada, cujos desdobramentos se dão na temporalidade e afetam a interioridade, sucumbem diante da crença religiosa idealizada do jovem poeta, qual seja, que a eternidade deveria tocar a exterioridade e, a partir desta, reajustar seu si mesmo na relação com a realidade (Adorno, 2010, p. 234-235; Mooney, 1998, p. 290-291).

De acordo com Pattison (1992, p. 159), eternidade e individualidade são conceitos correlatos no pensamento de Kierkegaard. Para este, aquele que possui a esperança da eternidade em seu interior tem sua busca sempre válida em si mesma. Através deste objetivo e desta medida sempre entende a si mesmo na temporalidade. Esta espera é apresentada de forma contundente no pensamento kierkegaardiano como parte da dialética eternidade-temporalidade, pela ilustração do existente como navegante em um oceano perigoso e revolto, que se dirige não pelas alterações do mar agitado, mas por olhar em direção as estrelas como pontos fixos no céu:

como, então, devemos enfrentar o futuro? Quando o marinheiro está no oceano, quando tudo está mudando ao seu redor, quando as ondas nascem e morrem, ele não lança seu olhar para as ondas, porque elas estão mudando. Ele olha para as estrelas. Por quê? Porque elas são fiéis; têm a mesma localização agora da que tinham para nossos ancestrais e terão para as próximas gerações. Por que meios ele vence o mutável? Pelo eterno. Pelo eterno pode-se conquistar o futuro, porque o eterno é o fundamento do futuro e, portanto, por meio dele o futuro pode ser penetrado¹¹⁷ (EUD, p. 19; tradução nossa).

Não é a circum-navegação pelas ondas que aponta para o rumo na confiança de que o mar se acalme, mas o brilho das estrelas que ilumina o mar e desenha a rota. É o reflexo da eternidade na temporalidade em vez da espera de que esta se reduza àquela como solução.

Orientando-se pela eternidade imutável o si mesmo adquire continuidade, identidade e unidade em meio ao fluxo temporal da vida, à deterioração e à morte.

117 “How, then, should we face the future? When the sailor is out on the ocean, when everything is changing all around him, when the waves are born and die, he does not stare down into the waves, because they are changing. He looks up at the stars. Why? Because they are faithful; they have the same location now that they had for our ancestors and will have for generations to come. By what means does he conquer the changeable? By the eternal. By the eternal, one can conquer the future, because the eternal is the ground of the future, and therefore through it the future can be fathomed.”

Esta é uma questão da teologia cristã de forma ampla e que dá forma e acabamento à relação eternidade-temporalidade kierkegaardiana que, por um lado, refere-se a uma verdade em si atemporal e, por outro lado, a um mundo em mudança e decadência¹¹⁸. Entretanto, a apropriação existencial da eternidade necessita da completa aceitação da temporalidade como inevitável e universal condição da individualidade. Kierkegaard apresenta, assim, o si mesmo como temporal e ponto de contato entre eternidade e temporalidade, encontro no qual a existência é mais do que um instante, pois que se sustenta no curso do tempo. Esta questão relaciona-se ao tornar-se indivíduo¹¹⁹, condição distintiva do ser humano.

Assim sendo, conclui-se com Pattison (1992, p. 159-165) e Roos (2016, p. 56; 2020, p. 224) que a repetição pertence à dialética da eternidade e da temporalidade. Se, como visto, para o jovem a verdadeira repetição é a eternidade, seu significado existencial depende da articulação entre o temporal e o eterno. Ademais, Kierkegaard entende-se tratar de um movimento de transcendência, propriamente uma categoria de natureza religiosa. A relação da temporalidade humana com a eternidade transcende a conexão com o futuro em termos de desejo ou vontade, cujas preocupações implicam vulnerabilidade a ansiedades às quais a consciência pode se aprisionar: para além, esta deixa-se penetrar pela totalidade representada pelo possível como absoluto, o “incógnito do eterno”. Se há anseio é porque na consciência está presente um reino inteiro de possibilidades que a natureza não possui. O tempo é um poderoso e pouco conhecido elemento da natureza, mas também um fator específico da relação humana com o divino, que necessita como forma característica a resistência paciente diante da temporalidade. Consequentemente, o tempo como expectativa da eternidade é também expresso existencialmente pelo ato de espera. A viagem da consciência meramente momentânea através do futuro e para a eternidade só pode ser feita em e pelo tempo em si mesmo.

A relação do jovem com a eternidade pode, assim, ser definida como estética. Recebeu a “tempestade”, a ação divina e transcendente, através de categorias temporais objetivas, exteriores, sem intencionar refletir sobre a própria existência. Sua interioridade torna-se repleta da imediatez com a qual se relaciona com a exterioridade. Seu afastamento da amada e da relação romântica, ainda que como fuga, são marcas da transitoriedade objetiva que arbitrariamente confere ao temporal

118 Percebe-se aqui, como em outros aspectos de seu pensamento, a influência sofrida significativamente por Kierkegaard do pietismo, movimento de renovação da fé luterana que teve início no século dezessete na Alemanha, e no século dezoito na Dinamarca. Combatendo a aridez da teologia racionalista, os pietistas propuseram “a experiência da fé pessoal em Deus e uma moral austera. Punham-se contra a burocratização e a secularização da religião cristã, representadas por um luteranismo que entendiam ser praticado nominalmente, integrante e formador de uma cultura pecaminosa, com desprezo à piedade pessoal e conivente com uma moralidade social dissociada dos princípios bíblicos” (Alves, 2016, p. 26).

119 Tema que será tratado no capítulo quatro.

buscando abandoná-lo para se firmar somente no eterno. Contudo, ainda que indo adiante do que Constantius fora capaz de alcançar, é justamente pelas flutuações da exterioridade, em seus fatos e eventos, que harmoniza sua crença de que seria socorrido por Deus. O acidental é tido como absoluto e enseja uma solução que venha unicamente de fora: para o jovem é momento que repousa fora de si mesmo e será ressignificado pela ação transcendente. Esta externalidade ontológica do tempo que caracteriza a esfera estética da existência, posto que religiosa como no caso do jovem, resulta no pavor da ameaça exterior tida como absoluta e contra a coesão da interioridade (Hamilton, 1975, p. 299-307).

Esta fundamentação exterior da temporalidade na eternidade, limita o exercício de uma interioridade religiosa profunda e existencialmente manifesta como expectativa do eterno. Segundo Kierkegaard (EUD, p. 19-27; OA, p. 371), se nada esperar é carecer de uma real crença em se vencer o que lhe aflige, igualmente o é buscar segurança na espera por algo particular. Aquele que quer comprovação externa para o que aguarda receber ou superar refuta sua própria espera pelo eterno. Para entender a eternidade é preciso concentrar toda a atenção na interioridade. Esta, mais aparente quando não há nada no exterior, pode não ser compreendida quando a manifestação da exterioridade torna-se resistência a ela. A escolha do jovem, neste sentido, assume o anseio pelo temporal como eixo central do agir eterno. Sua expectativa deu-se a partir da experiência vivida e não fora boa arma na luta contra a incerteza do futuro, como vitória pacificadora sobre o sofrimento, pois uma interioridade nunca se mantém intocada durante as experiências passadas: o medo alia-se a opiniões, conjecturas e preocupações. Armar-se com a experiência é útil para se modificar algo presente e particular. Porém o que se espera não deve ser visto desta forma, pois o futuro é tudo enquanto possibilidade. Enfrenta-se o mutável e o devir pelo eterno, que permite sua conquista por ser fundamento e meio pelo qual o futuro pode ser penetrado. Somente este pensamento sobre a eternidade alcança o estado de satisfação, pois a temporalidade por si mesma não é elemento do espírito, mas neste sentido seu sofrimento. No temporal sempre há duração, mas somente há continuidade quando se está fundado no eterno (OA, p. 48-49; PVE, p. 86).

4.3 LIBERDADE E REALIDADE

A questão de fundo apresentada por Constantius, claramente, é a de como se realiza a repetição e, em decorrência, que tipo de relacionamento o indivíduo estabelece com a realidade. Trata-se de uma questão de interioridade: é tarefa do espírito promover a repetição como manifestação da própria subjetividade, caracterizada como empreendimento da liberdade em seu mais alto interesse. Existencialmente, portanto, repetição refere-se à interioridade que em liberdade relaciona-se com a realidade efetiva (Roos, 2020, p. 222-223).

Nesse sentido, repetição diz respeito também à relação da liberdade com os fenômenos do espírito, tendo em vista que sua história avança em continuidade com seu passado e o mundo imediato que o circunda, segundo Constantius esclarece a Heiberg (RH, p. 289-316). A propósito, são fundamentais duas ressalvas levantadas pelo pseudônimo sobre a abordagem da repetição feita por este intelectual dinamarquês. Primeiramente, a repetição do espírito tratada estritamente em seu aspecto ético, quanto aos erros e às virtudes humanas, reduz a questão ao modo como o indivíduo aprende a se tornar sensível a esta repetição a partir de seus valores. Em segundo lugar, ainda que se identifique a repetição como fenômeno da natureza, quanto ao espírito não pode ser tratada da mesma maneira, pois que tudo depende do pensamento e, portanto, do indivíduo.

Para Heiberg, especificamente, a repetição em suas mais variadas formas representa a ação pela qual a autoconsciência transforma as etapas uniformes da vida em marcos do desenvolvimento espiritual humano. Contudo, para Constantius não é possível comunicar a si mesmo tal condição na esfera da interioridade da mesma forma como se faz na arte e na ciência, por exemplo. Carecem da relação dialética da idealidade e da realidade, pois conquanto a apropriação subjetiva seja precisamente seu desenvolvimento interior, se em sentido mais estrito este é compreendido como uma produção contínua não se percebe o significado da repetição na existência. Em decorrência, quando a questão refere-se à consciência do sujeito, surgem as perguntas sobre a anulação da repetição na qual o mal aparece e a respeito do surgimento da repetição na qual o bem surge. Porém, isto não diz respeito estritamente à repetição, antes à questão sobre o interesse do desenvolvimento do espírito autoconsciente.

Repetição ocorre, portanto, a partir da consciência quando a própria individualidade levanta-se como um novo poder e mais profundo interesse da liberdade que, em sua mais alta forma, é qualificada em relação a ela mesma. A liberdade tem como objetivo maior, precisamente, provocar a repetição, e seu único temor é a instabilidade afetar sua natureza eterna. A própria liberdade, assim, é instância permanente de ocorrência da repetição e não está estritamente condicionada pelo ambiente circundante. Consequentemente, repetição é da ordem da liberdade, não da necessidade, como erradamente supôs Constantius em sua experiência de vida e de maneira acertada argumenta Haufniensis:

na esfera da natureza, a repetição está em sua inabalável necessidade. Na esfera do espírito, a tarefa não consiste em se extrair da repetição uma mudança, e procurar sentir-se mais ou menos bem sob a repetição, como se o espírito estivesse numa relação apenas exterior com as repetições do espírito (segundo as quais o bem e o mal alternariam como verão e inverno), mas a tarefa consiste em converter a repetição em algo de interior, na tarefa própria da liberdade, no seu supremo interesse, se ela verdadeiramente pode, enquanto tudo à volta se modifica, realizar a repetição (CA, p. 20).

Segundo Kierkegaard, a repetição não está no fato em si, pois diz respeito ao “sentido que percebemos ou não naquilo que se repete e, deste modo, à repetição que imprimimos a nós mesmos e à nossa relação para com a realidade” (Roos, 2016, p. 51).

Nesse contexto, a repetição como categoria transcendente relaciona-se a algo que acontece novamente e se torna efetivo pela ação. A transição, portanto, não é puramente conceitual, mas se refere a uma mudança do possível para o real. Se pela lógica o movimento não pode ser demonstrado, a repetição seria concebida indevidamente se o fosse como mediação, à luz da imanência, em vez de o ser na esfera do espírito, a partir do qual o subsequente sempre emerge em virtude da transcendência do salto qualitativo de consciência. Para prevenir tal dubiedade entre lógica e liberdade, a repetição precisa ser posta na esfera desta: quando o movimento é relacionado à repetição, o desenvolvimento é diferente do concebido pela lógica no que se refere à transição para o que vem a ser. Em outras palavras, como considera Constantius:

na lógica, a transição é o silêncio do movimento, enquanto na esfera da liberdade ela vem a ser. Assim, na lógica, quando a possibilidade, por meio da imanência do pensamento, determina-se como realidade, somente se perturba a autoinclusão silenciosa do processo lógico falando sobre movimento e transição. Na esfera da liberdade, no entanto, a possibilidade permanece e a realidade surge como uma transcendência. [...] No momento em que se torna evidente que o indivíduo pode perder-se nos acontecimentos, no destino, perder-se de tal maneira que de modo algum deixa de contemplar, perde-se de tal maneira que a liberdade é absorvida completamente nas frações da vida sem deixar um remanescente; então a questão se torna manifesta, não para a indolência aristocrática da contemplação, mas para a paixão preocupada da liberdade¹²⁰ (RH, p. 309-310, 315; tradução nossa).

A repetição não emerge fora do indivíduo ou como fenômeno da natureza, tampouco decorre de eventos ou, ainda, da individualidade despreocupada com o essencial, apenas sensível ao passar do tempo. A liberdade é abrangente, posto que em concreto, em relação ao movimento do vir-a-ser e ao *páthos* em seus conflitos interiores.

Como visto, a lógica hegeliana defende que o movimento deve ser entendido pela relação entre o ser e o nada. O movimento espacial, em vez de fundamento para

120 “In logic, transition is movement’s silence, whereas in the sphere of freedom it becomes. Thus, in logic, When possibility, by means of the immanence of thought, has determined itself as actuality, one only disturbs the silent selfinclosure of the logical process by talking about movement and transition. In the sphere of freedom, however, possibility remains and actuality emerges as a transcendence. [...] The moment it is apparent that the individual can lose himself in events, fate, lose himself in such a way that he therefore by no means stops contemplating but loses himself in such a way that freedom is taken up completely in life’s fractions without leaving a remainder, then the issue becomes manifest, not to contemplation’s aristocratic indolence, but to freedom’s concerned passion”.

os de outras naturezas, é apenas uma forma básica do devir. Assim, o vir-a-ser seria a mudança pela qual dialeticamente o puro ser torna-se o nada, e este retorna ao puro ser. Esse conceito dialético do devir, para Hegel, é a base para toda a mudança concreta, espacial ou não, como proposta de solução à questão da separação entre pensamento e existência, lógica e história. De acordo com Sprigge (2006, p. 196-201), essa abstração falha ao lidar com a realidade efetiva porque se coloca como logicamente necessária – o pensamento abstrato vê o mundo como *sub specie aeternitatis*¹²¹, não lidando com o contingente:

assim, a tentativa hegeliana de avançar para o nível do *pensamento puramente pensado* é, na verdade, um recuo do pensamento sobre a realidade existente. O indivíduo se torna um híbrido monstruoso entre o abstrato e o concreto, o eterno e o presente. O próprio Kierkegaard considera cada um de nós, de alguma forma, como temporal e eterno. Errado, porém, é sermos considerados abstrações intelectuais. [...] Dessa forma, uma exploração dos possíveis tratada como uma exploração da realidade concreta está fadada a perder o verdadeiro caráter desta última, e verá apenas necessidade onde realmente houver liberdade¹²² (Sprigge, 2006, p. 196, 200; tradução nossa; itálicos do autor).

No pensamento kierkegaardiano, diversamente do de Hegel, a necessidade se aplica apenas aos possíveis. Assim, o conhecimento das coisas existentes, sendo conceitual, as transforma em possibilidades. Não se pode ter conhecimento conceitual de realidades concretas, a exemplo de pessoas que, conhecidas como essências, não são percebidas em sua interioridade e sua liberdade. Precisa-se quanto à realidade de mais do que conceitos para definir o que é ou não real. Para Lübcke (2015, p. 156-159), a conceitualização será sempre limitada e acaba por ser “dissolvida” na possibilidade quando for reflexão sobre a realidade, pois nunca será esta em si. Nesse sentido, Climacus afirma que possibilidade e realidade são diferentes em ser, não em essência. A compreensão desta se dá pela razão e o ser, por sua vez, é identificado através de dados empíricos, por exemplo a existência. Ser e essência não podem em sua unidade tornar-se necessidade, pois excluiriam o vir-a-ser. O devir encontra-se no movimento de transição da possibilidade para a realidade.

Em decorrência, seguindo Colette e Malantschuk (1958, p. 712-724), é importante considerar especificamente o conceito de realidade e seu desenvolvimento a fim de esboçar os diferentes graus da liberdade que, na concepção kierkegaardiana, ocorre

121 Sob o ponto de vista da eternidade, isto é, a partir de valores eternos, puramente metafísicos.

122 “Thus the Hegelian attempt to move to the level of *purely thought thinking itself* is in effect a retreat from thinking about existing reality at all. The individual becomes a monstrous hybrid between the abstract and the concrete, the eternal and the actual. Kierkegaard himself regards each of us as somehow both temporal and eternal. What is wrong, however, is to regard us as intellectual abstractions. [...] Thus an exploration of the possibles treated as an exploration of concrete reality is bound to miss the true character of the latter and will see only necessity where there is really freedom.”

pela dialética das determinações de possibilidade e necessidade. Ademais, como visto, o estudo da liberdade esclarece o relacionamento citado em uma anotação de Kierkegaard: “muito provavelmente o que nossa época mais precisa para iluminar a relação entre lógica e ontologia é um exame dos conceitos: possibilidade, realidade e necessidade”¹²³ (JP, p. 199; tradução nossa).

No mundo físico, sob a determinação do “ser” vê-se o que algo é; sob a da “essência”, o que é esse algo existente. Tudo pode ser considerado sob este duplo ponto de vista. A essência de uma coisa corresponde a seu conceito, isto é, sua necessidade, enquanto o ser diz respeito à possibilidade como referência a sua realização efetiva. Desse modo, ser é unidade de necessidade e de possibilidade realizada. O ser como realidade não é pensado, pois quando se tenta fazê-lo é transformado em possibilidade. Do ponto de vista da essência é diferente: quer a vejamos ou nela pensemos, seu conceito não é modificado e sua necessidade permanece imutável. Por isso, há mudança na esfera do ser e não na da essência. Uma estrela quando vista, nestes termos, é exemplo da unidade entre ser e essência:

[...] [quando] se vê uma estrela ou se pensa nela, seu conceito não se modifica, sua necessidade permanece inalterada. Uma estrela como realidade pensada é, portanto, uma unidade de possibilidade e necessidade; uma estrela como realidade imediata é uma unidade de possibilidade e necessidade realizadas. Portanto, há mudança apenas na esfera do ser, não na da essência¹²⁴ (Colette; Malantschuk, 1958, p. 713; tradução nossa).

A passagem da possibilidade para a realidade refere-se definitivamente a uma causa livremente operada. Na natureza orgânica, a exceção do humano, o progresso que o ser vivo opera por si mesmo é passagem da possibilidade para a realidade e consiste em momentos de sua essência. Com o ser humano, porém, surge uma nova forma de operação – todo o restante da natureza orgânica está aprisionado a propósitos finitos, apenas o humano tem sua finalidade ligada à eternidade. A realidade como síntese entre possibilidade e necessidade, assim, recebe no caso da humanidade um significado que assegura a passagem à realidade autêntica, qual seja, a eternidade.

Para Kierkegaard, o humano encontra repouso no presente enquanto união entre passado e futuro, e graças a sua reflexão pode determinar ele mesmo a finalidade dos esforços de todo o seu agir. Ele cria por si mesmo uma nova realidade, que pode

123 “Very likely what our age needs most to illuminate the relationship between logic and ontology is an examination of the concepts: possibility, actuality, and necessity”. *Pap.* VI B 54:21.

124 “[...] l’on voit une étoile ou que l’on pense à elle, son concept n’en n’est pas modifié, sa nécessité reste inchangée. Une étoile comme réalité pensée est donc une unité de possibilité et de nécessité; une étoile comme réalité immédiate est une unité de possibilité accomplie et de nécessité. Il n’y a donc changement que dans la sphère de l’être, non-dans celle de l’essence.”

ser designada como união entre possibilidade e necessidade. Determinada coisa a ser alcançada neste mundo implica que a realidade futura é, primeiramente, separada do presente por um abismo: como essência, sucumbe diante da necessidade. Mas ao mesmo tempo essa realidade como futuro só é possível temporariamente e, por isso, sucumbe diante da possibilidade. Quando a nova realidade é alcançada, o que ocorre unicamente por uma mudança, através da esfera do ser, da possibilidade para a realidade a essência não pode ser modificada, caso contrário significaria renúncia ao objetivo desejado. Como consta em uma anotação de Kierkegaard:

essa mudança é de não ser para ser. Mas esse não-ser do qual é mudado também deve ser uma espécie de ser, porque, de outra forma, não poderíamos dizer que o sujeito do vir-à-existência permanece o mesmo ao vir à existência. Mas tal ser, que entretanto é um não-ser, certamente poderíamos chamar de possibilidade, e o ser para o qual o sujeito do vir-à-existência vem à existência é a realidade. Portanto, a mudança do vir-à-existência é a mudança da realidade efetiva¹²⁵ (JP, 262; tradução nossa).

Entretanto, não ocorre qualquer mudança na essência, apenas no ser, o que significa que o antes possível agora torna-se real. No interior da realidade em devir há sempre possibilidade e necessidade como dois momentos de uma síntese, a partir da qual a mudança não ocorrerá de outra forma senão através do ser. A partir disto, pode-se inferir que por suas ações exteriores o ser humano cria a realidade histórica.

O movimento da liberdade, cuja finalidade é finita, é, ele mesmo, finito e relativo, e a realidade aqui alcançada é igualmente relativa. Por esta realidade da finitude o sujeito corresponde ao objeto, e o interior é comensurável com o exterior. Um plano ou uma conquista, que são apenas desejos subjetivos, podem ser realizados através da exterioridade. Isto equivale à dialética hegeliana da quantidade, uma vez que o pensamento e a história capturam o finito. Em outras palavras, o feito humano pode ser apreciado quantitativamente e descrito historicamente. O acesso ao devir histórico é de dialética quantitativa e, por consequência, o que veio a ser ocorreu por esta. Essa realidade relativa é descrita por Haufniensis, a propósito da angústia, como relacionada à liberdade enquanto “possibilidade para a possibilidade”. Tal liberdade finita e limitada, porém, não o é em sentido estrito, pois que esta é infinita e surge do nada (CA, p. 45).

Esta afirmação designa de modo resumido uma nova liberdade, que sucede a liberdade relativa e se torna condição de seu surgimento, expressa pela afirmação

125 “This change is from not being to being. But this non-being from which it is changed must also be a kind of being, because otherwise we could not say that the subject of coming into existence remains unchanged in coming into existence. But such a being that is nevertheless a non-being we certainly could call possibility, and the being into which the subject of coming into existence goes by coming into existence is actuality. Therefore the change of coming into existence is the change of actuality.”

“surge do nada” – significa que anteriormente à liberdade infinita é requerida a negação dos objetivos relativos e, por isso, a negação da finalidade relativa, radical no sentido de que o infinito surge diante do ser humano exigindo tal negação. Isto ocorre porque há este segundo nível no qual o finito pode ser negado para dar lugar à possibilidade do eterno ou, em última instância, a sua realidade. Ao negar a finitude como totalidade chega-se à liberdade como determinação negativa, condição exigida para o surgimento de uma nova positividade, qual seja, a liberdade como infinito que entra em contato com o que foi negado.

Consequentemente, a subjetividade mostra-se como princípio condicionante neste esquema: quanto mais intensa é a subjetividade maior superioridade terá a realidade. O ser, neste sentido, obtém uma significação decisiva em detrimento da essência. A linha de desenvolvimento do ser, a liberdade, apresenta-se basicamente no humano primeiramente como “possibilidade para a possibilidade” quanto à realidade histórica, como possibilidade do eterno e, finalmente, como a realidade mesma do eterno. Chega-se, assim, à condição de se afirmar que à luz desta liberdade põe-se fim à especulação e se demonstra que o caminho da lógica não pode ir adiante. Kierkegaard chega à mesma conclusão ao dizer que cada determinação do ser é uma característica essencial que se encontra no exterior do pensamento imanente e, como resultado, no exterior da própria lógica¹²⁶ (JP, p. 196).

O ponto de cisão entre o lógico e o ontológico situa-se, portanto, onde o eterno como determinação existencial irrompe. Neste momento somente é que se pode dizer que o ser é a determinação essencial, e que a lógica deve se deter. O pensamento lógico não pode dominar a nova realidade que surge através da síntese finito-infinito. Desse modo, a lógica como dialética quantitativa pode abarcar o finito e ser o fundamento das ciências, mas deve ceder lugar à dialética qualitativa no estudo da realidade que surge com a entrada do eterno na existência. É fundamental estabelecer a diferença absoluta entre estas dialéticas:

tudo gira em torno de fazer a distinção absoluta entre dialética quantitativa e dialética qualitativa. Toda lógica é dialética quantitativa ou dialética modal, pois tudo é e o todo é um e o mesmo. A dialética qualitativa pertence à existência”¹²⁷ (JP, 759; tradução nossa).

Na existência encontra-se a dialética qualitativa no sentido pensado por Kierkegaard, a saber, a realidade penetrada pelo eterno através da transição enquanto *páthos*.

126 Pap. IV C 88.

127 “Everything turns upon making the distinction absolute between quantitative dialectic and qualitative dialectic. All logic is quantitative dialectic or modal dialectic, for everything is and the whole is one and the same. Qualitative dialectic belongs to existence”. Pap. VII.1 A 84.

De acordo com Eriksen (1998, p. 296-301), a transição dialética hegeliana na visão de Kierkegaard refere-se à essência e não ao ser, e ao que é possível em vez do que é real. Por sua vez, a transição pelo *páthos* ocorre da essência para o ser e da possibilidade para a realidade, sendo assim fenômeno do espírito. “Esta transição é manifestamente uma transição pelo *páthos*, não dialética, pois dialeticamente nada pode ser derivado. Para mim isso é importante”¹²⁸ (JP, p. 2339; tradução e itálico nossos). Se, por um lado, o pensamento kierkegaardiano não nega a transição dialética, por outro lado demonstra que esta em nada muda a realidade. Dessa forma, a única transição possível de uma determinação quantitativa para uma qualitativa se dá pelo salto, como visto, o que implica não ser possível resolver dialeticamente a separação entre pensamento e existência. Kierkegaard exemplifica a diferença entre as transições dialética e como *páthos* pela relação entre as convicções que sustentam as razões: as racionalizações são sustentadas por convicções formadas sobre determinado fato, não o contrário. Convicções surgem, renascem constantemente e constituem a forma de se pensar o mundo. A transição pelo *páthos* é como se estar convencido para além de racionalizações e encontrar repouso nesta condição¹²⁹ (JP, p. 3608). Por isto, não há forma de transcendência que alcance uma esfera superior da própria vida, exceto a que se abre a uma real mudança. A convicção sempre será transcendente em relação a seu estado anterior, um novo início desconectado de seus antecedentes.

Dialeticamente, a transição da possibilidade para a realidade é compreendida como realização da possibilidade. Na transição pelo *páthos*, contudo, não ocorre simplesmente a mudança da possibilidade passada para a realidade presente. É momento de descontinuidade com o passado, um novo início que dá lugar a um estado diverso do anterior: em vez de realização é anulação da possibilidade. Pode-se afirmar que há em Kierkegaard um novo conceito de possibilidade, pertencente ao domínio do espírito ou da consciência, de conteúdo epistêmico em detrimento do puramente metafísico.

Climacus é incisivo neste sentido ao afirmar que tudo o que vem a ser não é necessário, pois este é a única coisa que não pode devir:

a mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade. Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio. Todo devir acontece em liberdade, não por necessidade; nada do que está vindo a ser vem a ser devido a uma razão; mas tudo por uma causa. Toda e qualquer causa remonta a uma causa atuando livremente (MF, p. 104).

128 This transition is manifestly a pathos-filled transition, not dialectical, for dialectically nothing can be derived. To me this is important. *Pap.* IV C 12.

129 *Pap.* X1 A 481.

Assim, Climacus concorda com o exposto: a realidade não pode ser incluída na lógica, apenas pensada por ela como possibilidade. Os conceitos lógicos e ontológicos em si, bem como suas relações, compõem hipóteses abstratas. Em consequência, o pseudônimo acaba por colocar de lado a dupla conceituação aristotélica de possibilidade:

para Aristóteles, o necessário é possível, já que não pode ser impossível. Entretanto, aquilo que é apenas possível, meramente possível, pode não existir. Daí se poderia concluir que aquilo que é necessário e deve existir é também possível e, nesse sentido, poderia não existir. Para escapar desta contradição, Aristóteles distingue entre a mera possibilidade e a possibilidade que a necessidade inclui. Embora não discuta a questão em pormenor, Climacus se aplica a sustentar uma distinção cortante entre o possível e o necessário, de modo a não aceitar as distinções dos dois tipos de possibilidade de Aristóteles em relação ao necessário. Com relação à distinção aristotélica, Climacus afirma que o erro desta estaria em não perceber que o possível não se deixa predicar do necessário (Roos, 2014, p. 47).

Uma vez que a possibilidade requer continuidade com o passado, pois a ação humana possível seria decorrência de sua essência, a proposta kierkegaardiana poderia ser tida como contraditória e anularia o próprio conceito de possibilidade. Esta questão pode ser resolvida pelo conceito de redobramento¹³⁰, pelo qual o ser natural distingue-se do histórico por vir à existência de uma vez por todas, enquanto para este há a possibilidade de vir a existir dentro da própria existência:

[...] o devir pode incluir em si uma reduplicação, isto é, uma possibilidade de devir no interior de seu próprio devir. Aqui reside o histórico no seu sentido mais estrito, que é dialético em relação ao tempo. O devir, que é aqui o que há de comum com o vir a ser da natureza, é uma possibilidade, uma possibilidade que para a natureza é toda sua realidade. Mas este devir histórico propriamente dito é interior a um devir, jamais poder-se-á perder isso de vista. O devir histórico mais especial devém por uma causa relativamente livre, que por sua vez remete definitivamente a uma causa absolutamente livre (MF, p. 105-106).

Climacus afirma que, até que se consuma este devir histórico, a realidade é para o ser histórico uma possibilidade. Assim entendida, possibilidade é um modo de existência no qual o indivíduo não se torna quem é. O vir-a-ser no interior da própria existência não é realização da possibilidade, mas sua aniquilação. Kierkegaard, dessa forma, inverte a questão do movimento na tradição filosófica: possibilidade passa a ser concebida como modo inautêntico de existência em vez de categoria da lógica, assim como liberdade é compreendida como aniquilação da possibilidade, não sua realização.

130 No idioma dinamarquês *Fordoblelse*. É categoria ontológica que indica o “eu” eterno do indivíduo e sua condição de se tornar espírito. Kierkegaard também usa a expressão “auto redobramento”, para indicar a ação de relacionar o redobramento relativo ao “eu” natural, inferior, ao “eu” espiritual, mais profundo. Optamos por “redobramento” em vez de “reduplicação” para a tradução do termo inglês *redoubling*, a fim de diferenciá-lo da palavra *reduplication*, pertencente ao mesmo idioma. A distinção entre ambas encontra-se na relação entre elas. Redobramento é realizado pela reduplicação: aquele refere-se à ontologia do ser existente, enquanto esta diz respeito à tarefa que deve ser feita (Hong; Hong, 1967, p. 3.908-3.911).

Em outras palavras, na dialética hegeliana a realização de uma possibilidade significa essencialmente eliminar qualquer mudança, momento passado tornado realidade presente. Como *páthos*, diversamente, a transição marca uma descontinuidade com o passado, um novo começo. Segundo Colette e Malantschuk (1958), diferentemente do sistema especulativo hegeliano a dialética kierkegaardiana da existência se situa totalmente no nível qualitativo de tal descontinuidade, do movimento e do tempo. Assim, na transição pelo *páthos* a pessoa passa do estado de possibilidade para o de ser, em vez de se constituir momento no qual se realiza a possibilidade. Para Climacus, a mudança do vir-a-ser não se relaciona à essência das coisas, mas a seu ser. Vir-a-ser é o não-ser como possibilidade, e o ser é real ou realidade, sendo que a mudança do vir-a-ser é a transição da possibilidade para a realidade.

Pode-se concluir, então, que repetição é transição do não-ser para o ser. Por exemplo, se a recordação concebe o devir a partir do ser como privação, repetição entende o devir a partir do não-ser como vir-a-ser. Isto implica que o ser humano não detém a compreensão do ser, pois que este é vir-a-ser e não pensamento, o que anula a ontologia tradicional como fundamento da existência. Esta concepção ontológica não tem base no fato absoluto, antes decorre do existir. A verdade do ser não deve ser concebida fora da estrutura da existência humana (Eriksen, 2000, p. 125-128).

Ademais, possibilidade refere-se ao “ser capaz de” na ontologia kierkegaardiana. Por isso, a possibilidade da liberdade não é meramente escolher entre o bem e o mal (CA, p. 53; JP, p. 1.249)¹³¹. O ser-capaz é possibilidade concebida por meio da realidade, não de forma imaginativa uma vez que considera o sujeito em sua existência e indica ação. Com isto, a possibilidade do ser-capaz está na situação do sujeito e gera a tensão da execução do que se é capaz. A partir de Ferro (2012, p. 162-184), pode-se afirmar que a modernidade tomou a possibilidade hipotética como superior à existencial, neutralizando-a pelo saber que considera seu significado intrínseco ao objeto e cujas determinações subjetivas são acidentais. Assim, a relação entre sujeito e objeto na realidade efetiva foi posta abstratamente. A determinação do saber passou a ser vista como mera possibilidade, ou seja, separada do efetivamente dado e com caráter hipotético – condição abstrata e imaginativa de algo indiferente à realidade do sujeito e, assim, existencialmente neutra.

De forma a se contrapor a esta abordagem, Haufniensis defende que a compreensão do bem e da liberdade não pode se dar pelo saber como possibilidade abstrata e desinteressada enquanto existencialmente neutra: tal entendimento jamais ocorre *in abstracto*, apenas *in concreto* (CA, p. 119). É com isto que lida o intelecto na

131 Pap. V B 56:2.

compreensão das possibilidades opostas sem relação entre si e que não se configuram na realidade. Na terminologia hegeliana, trata-se de reflexão desinteressada e possibilidade da relação. Contudo, como afirma Climacus, a consciência é momento em que o sujeito interessado transcende o intelecto e estabelece a relação entre realidade e possibilidade (JC, p. 113-114). Assim, a reflexão abstrata é insignificante para a liberdade haja vista conhecimento ser relação de acordo entre o ente e seu intelecto. Deve haver uma assimilação cognoscitiva por parte do ente que o coloca em uma nova forma, a do sujeito cognoscente, na qual o bem refere – se à relação de conveniência em que o ente é como ele próprio. Assim, o conhecimento é assimilação do ente em direção à imanência, e o bem, inversamente, consiste em que o ente em sua realidade assimila o sujeito. Somente neste último caso o ente se relaciona consigo mesmo em sua concretude, enquanto naquele apenas relaciona-se com o universal abstrato. Em outras palavras, conhecer o bem é contrassenso e ato do ente como sujeito, enquanto o bem em si encontra-se na relação do ente consigo mesmo.

O bem não pertence ao âmbito da reflexão, por isso não pode ser logicamente apreendido. Em última análise, a própria reflexão impossibilita a passagem para a liberdade, pois está presa ao âmbito do possível e, assim, infinita por si mesma e separada da realidade. Não se pode reduzir a liberdade à indiferença da reflexão, o que implica impossibilidade de representação da própria liberdade, assim como não se pode definir o bem pelo pensar. A experimentação do pensamento, conseqüentemente, é uma construção imaginária e meio que não corresponde à representação da liberdade: reflexão que presume colocar a liberdade perante objetos determinados como bons ou maus, a exemplo da busca de Constantius, sem sucesso, pela repetição. A possibilidade e a liberdade são inerentes ao sujeito, pois este torna-se ou não capaz ao fundamentar-se em sua situação fática e histórica, condições que influenciam o ser-capaz de algo. Ou seja, a liberdade tem como meio a realidade cujas possibilidades são efetivadas pelo ser-capaz historicamente situado. Nesse sentido, o sujeito possui diferentes relações com os possíveis e nunca estará indiferente ou em equilíbrio nelas: a liberdade relaciona-se às possibilidades de forma situacional, nunca abstrata “como se ela fosse um poder resguardado da vida, próprio da imaginação” (Ferro, 2012, p. 172).

Entretanto, liberdade não é uma faculdade imediata de relação com os possíveis nem varia de acordo com a história do sujeito. Antes, é possibilidade com a qual o sujeito se relaciona efetivamente de modo histórico e, por isso, varia de forma efetiva: é o que significa o indivíduo ser mais ou menos capaz de algo. Constantius (RH, p. 301-302) trata de forma mais abrangente a historicidade da liberdade. Primeiramente, considerada esteticamente não há lugar para a liberdade como tal, uma vez que se lida apenas com a imediaticidade dos desejos. O sujeito é passivo e pode, inclusive, direcionar-se ao religioso como objeto externo de sua ação, a exemplo do jovem. Suas

decisões são aparência de liberdade e seus conflitos resolvidos pela intensidade do que deseja, condições nas quais a liberdade é totalmente ilusória. Em segundo lugar, a liberdade a partir das razões motivadoras da ação do sujeito despreza a indiferença e se move por si mesma pela representação do fim desejado. Porém, as razões põem a liberdade em relação com a finitude, por colocar o sujeito racionalmente em dependência dos objetos finitos e torná-lo passivo diante da heteronomia das razões. O sujeito fica reduzido a seu mundo, ao âmbito do finito, submete-se às oposições e precisa que sua vontade seja sustentada por razões. Finalmente, a liberdade posta a si mesma sem razões, e por isto infinita haja vista não decorrer do intelecto, como defende Haufniensis mostra-se para si mesma e se dá no nada da possibilidade, não podendo ser explicada racionalmente (CA, p. 83). A transição da possibilidade para a realidade transcende o movimento da própria possibilidade, não se trata de liberdade de escolha entre opções.

Em sentido estrito, então, liberdade é possibilidade para si mesma uma vez que ela se pressupõe. Isto deve ser compreendido a partir da relação do sujeito consigo mesmo que, uma vez estabelecida, produz o espírito como “eu” fundamental. Assim, a possibilidade da liberdade para si mesma é a possibilidade do espírito. A liberdade produz o mal não por escolha, mas porque cai diante da possibilidade de sua realização. Bem e mal não são, em consequência, possibilidades a serem escolhidas pela reflexão racional. A liberdade ser ou não realizada é que, de fato, constitui a diferença entre bem e mal. A não-liberdade é o mal, e o bem a própria liberdade. Nesse sentido, liberdade não é o poder de cumprir o bem ou o mal. Quando sucumbe deixa de produzir os efeitos de si própria. O não ato da liberdade é deixar de se constituir a partir de si, nunca por escolha de algo contrário a si mesmo. Não há liberdade para o bem ou para o mal, pois é constitucionalmente boa e age como exercício de si mesma. Para além de qualquer reflexão racional, a diferença entre bem e mal é posta quando a angústia surge em decorrência da liberdade não se colocar. Antes de sucumbir, diante dela só está presente o bem que, juntamente com o mal, constituem as categorias citadas, respectivamente, da liberdade e da não-liberdade. “A liberdade não é uma possibilidade da qual ela mesma possa escapar” (Ferro, 2012, p. 182). Não está no escopo da natureza, contudo o sujeito sempre estará interessado nela. Disto conclui-se que o sujeito não é para si mesmo mera possibilidade, mas o é em virtude de si mesmo; portanto, não pode deixar de se colocar como tal.

Como se pode depreender do pensamento kierkegaardiano, liberdade é condição radical para a produção da repetição. Ao reverter a lógica da recordação pela repetição, Constantius desloca esta última para o devir como uma moderna categoria que sai do âmbito do conhecimento para um nível totalmente diferente, qual seja, o da vida. Assim, deve-se pensar a qual horizonte de constituição de significado refere-se a substituição do conhecimento pela vida. Para Kierkegaard, o conhecimento filosófico

é uma estrutura construída artificialmente e distante da constituição de significado existencial, que não se trata de repetição ou não-repetição como partes de uma ética ligada à liberdade de escolha: antes, é ponto de vista e entendimento sobre a realidade em vez de questão quanto à verdade das coisas em si. Conclui-se, assim, que a repetição carrega em si mesma sua própria reiteração e, uma vez que ocorre na consciência, eticamente o que se repete é a concreta ação na realidade, porém não como repetição do ato em si, antes do princípio e da concepção da ação na idealidade. Como visto a propósito do pensamento de Climacus sobre a repetição, pela realidade se experiencia dado evento em um momento e pela idealidade se associa tal evento a um prévio para, assim, poder reconhecê-lo como repetição. Contudo, haja vista a presença da descontinuidade e da transcendência neste movimento, coloca-se a questão de como a repetição ocorre em relação ao que já foi uma vez que não há identidade entre estes dois momentos (Justo, 2012, p. 62-63).

A resposta dada por Stewart (2003, p. 295 e ss.) é que se deve identificar o status dos dois momentos da repetição, o que remete a Johannes Climacus (JC). Se na lógica a possibilidade por meio da imanência do pensamento incorreria em distúrbio do movimento do processo lógico, por remeter ao movimento e à transição, na liberdade a possibilidade permanece enquanto a realidade emerge como transcendência, e o novo vem a ser ou se torna real. A transição deixa de ser conceitual para caracterizar o movimento do possível para o real. Nesse sentido, repetição é transcendência que transpõe o abismo entre idealidade e realidade. Este é o motivo porque, segundo Constantius, o movimento entendido como mediação é tautológico ao ocorrer entre conceitos de entidades homogêneas, tornando-se irreal. Movimento é algo que a lógica não pode suportar, por isso mediação não pode ser confundida com repetição, caso contrário esta passaria a ser relacionada à imanência e não à esfera do espírito, onde o subsequente sempre emerge em virtude da transcendência. A mediação causa um equívoco na lógica, pois faz que o conceito de movimento seja anexado a ela. Da mesma forma, na esfera do espírito a mediação gera confusão ao, a partir da lógica, fazer da transcendência do movimento algo ilusório (RH, p. 308).

Em contraste, repetição possui caráter radicalmente heterogêneo: um termo está no domínio da idealidade abstrata, e o outro no da realidade concreta. Carrega uma concepção mais robusta de movimento, pois o mero ideal abstrato é apropriado e transformado em ação concreta, e genuína transformação de um estado a outro. Como visto na observação de Haufniensis, a impotência da lógica consiste na sua transição para o tornar-se, pois prescinde da transcendência a partir da qual existência e realidade movimentam-se em devir, e em sua consequente absorção pelas categorias que se mostram sempre as mesmas: “Quando a Lógica se aprofunda então na concreção das categorias, tudo permanece sempre idêntico ao que já era desde o início” (CA, p. 15). Assim, refere-se ao necessário e ao eterno enquanto o

movimento e a mudança relacionam-se à existência e à realidade. As categorias da lógica, cujos movimentos não evidenciam objetos concretos na esfera da existência, são ilusórios e tautológicos justamente por não serem transcendententes.

Sendo assim, quando a possibilidade da repetição é colocada a questão de sua realidade surge porque repetição volta novamente em todo o lugar. A ação sempre é concebida pela consciência no pensamento, caso contrário seria um ato impensado, o que equivale a não agir. Ademais, não é constatada nos fatos exteriores, antes é sentido que se dá ao que se repete na relação com a realidade e na esfera da liberdade individual. É um equívoco relacionar repetição da existência aos movimentos necessários e exteriores que ocorrem na realidade. O eterno fundamenta a relação com o que se modifica no tempo, portanto, também é fundamento da liberdade como condição de possibilidade da repetição. Portanto, a existência desenvolve-se nos âmbitos da temporalidade e da liberdade, não pelo pensamento puro ou abstrato (Roos, 2021, p. 87-92).

Para qualquer dado de consciência o indivíduo é livre para refletir e assumir uma postura em relação a ele, na visão de Mooney (1998, p. 295). Essa capacidade dual, para refletir e se posicionar, é núcleo primordial da liberdade humana. A visão étnica da vida, como assinala Constantius, implica autoidentidade assegurada pela assimilação da cultura dominante. Repetição requer recuo desta atitude e preparo para avaliações e escolhas individuais próprias da liberdade. Ambos, Constantius e o jovem, como estetas e pertencentes à esfera étnica da vida são capazes apenas do movimento grego da recordação e não avançam para além das expectativas de encontrar a repetição no mundo, abstendo-se da realidade dada como tarefa (Thulstrup, 1980, p. 348).

Pode-se, assim, concluir que Constantius direciona sua reflexão filosófica à reminiscência platônica como ato de recordar promovido pelo conhecimento já presente na interioridade e associado às ideias que compõem a realidade. Propõe que a repetição é a superação da recordação grega, pois se dirige ao futuro por transfigurar o conhecimento e as ideias em parte da existência do indivíduo em sua relação com a realidade. Repetir é ressignificar o passado apenas intelectivamente considerado pela recordação, conferindo-lhe ação presente, qual seja, a repetição na realidade efetiva. Como visto a propósito do pensamento de Leibniz, pode-se inferir que a repetição também é não identidade entre dois eventos espaço-temporais, sempre diversos em sua composição e manifestação. Além disto, trata-se de ação presente direcionada ao futuro como ato individual único de liberdade promovido na existência e sempre em tensão entre necessidade e possibilidade.

O pseudônimo recorre também à diferença de pensamento entre os eleatas e Heráclito, ressaltando a importância deste como defensor do movimento enquanto

realidade espacial. Em Aristóteles, a metafísica progride ao propor que a *kinêsis* explica de forma mais adequada, aqui incluída a filosofia moderna, o movimento como transição do vir-a-ser e devir no mundo real. Nesse sentido, pode-se superar a perspectiva da dialética hegeliana que concebe a filosofia grega como primeira, posto que o movimento em Heráclito e Aristóteles apontam mais adequadamente para o vir-a-ser do que a especulação filosófica moderna. A lógica hegeliana igualmente falha, ao propor o movimento dialético e a mediação como formas de transição qualitativa restritas à natureza e aos movimentos imanentes da realidade.

Diferentemente, o que se depreende do conceito de movimento no pensamento mais amplo de Kierkegaard é que repetição representa, como expressão moderna do pensamento grego, a transcendência própria do movimento do devir e da transição quando da mudança qualitativa de estado na existência. Pode-se falar, em resumo, de repetição como crítica da metafísica, não sua superação: trata-se de reconhecimento da inadequação de sua aplicação à existência e seus interesses. Além disto no pensamento de Constantius, repetição é solução para a idealidade ética e condição fundamental para a dogmática cristã, não obstante constitua a exata identificação de seus limites epistemológicos. E considera, especialmente, o papel da liberdade no ato de repetir.

Como movimento existencial do indivíduo, repetição ocorre pela liberdade e na realidade pela ação espaço-temporal da escolha. A consciência ao unir pelo pensamento idealidade e realidade atua de forma a transcender a situação imediatamente anterior pela anulação da possibilidade e efetivação da realidade por um salto qualitativo, movimento que ultrapassa o exercício racional e o conhecimento, pois o saber é incapaz de dirigir os atos da liberdade individual, alheios à necessidade presente na natureza, aí incluídos os limites da cognição e do sujeito cognoscente. Salto, portanto, é algo que continuamente ocorre e surge a cada instante em que uma escolha é feita. Para Kierkegaard, tal condição é indefinível como fenômeno não obstante poder ser depreendida pela experiência, o que confirma a existência do salto qualitativo. Repetir como escolha consciente e ato livre remete, paradoxalmente, à insuficiência da consciência humana e à incapacidade de adequação cabal aos ideais éticos. Tais condições interpelam a repetição como categoria que deverá responder a suas contradições e imperfeições (Giles, 2000, p. 75-76).

5 REPETIÇÃO COMO CATEGORIA RELIGIOSA

As questões existenciais narradas por Constantius em *A repetição*, e elaboradas de modo mais dialético em sua resposta a Heiberg, sugerem que repetição é categoria filosófica de profundas implicações metafísicas e existenciais, haja vista remeter à dialética tanto entre eternidade e temporalidade, quanto entre liberdade e realidade. Como parte da crítica de Kierkegaard à metafísica tradicional e à filosofia moderna, especialmente ao idealismo alemão e seus ecos no pensamento cultural-religioso dinamarquês de então, o percurso da concepção kierkegaardiana de repetição nega sua presença no âmbito estético da existência, mostra sua relevância para o ideal ético e sua condição de fundamento de uma dogmática cristã relacionada à expiação e à redenção em seu significado existencial.

Considerando ser o religioso temática de suma importância na obra de Kierkegaard, incluído o conceito de repetição enquanto parte integrante de uma fé existencial como o pensador dinamarquês entende sê-la em seu sentido cristão, pode-se pensar nos desdobramentos da dialética da repetição na experiência religiosa do indivíduo em termos de relação com o eterno em seus movimentos temporais. Estes, de cunho eminentemente religioso e existencial, colocam a questão de sua manifestação como interioridade e exterioridade. Em outras palavras: surge a indagação sobre a forma pela qual a repetição pode ser concebida em termos de paixão e prática da fé, movimentos inerentes à liberdade e à realidade pelas quais se dá a existência do indivíduo, tipificados pelos personagens bíblicos Job e Abraão.

Nesse sentido, a proposição de que repetição é categoria religiosa relacionada à experiência de fé do indivíduo será desenvolvida primeiramente pela análise dos conceitos kierkegaardianos de instante e paradoxo, incluindo-se a acepção teológico-cristã da expiação e suas conexões com o conceito de repetição, a fim de se refletir sobre suas características ontológicas e epistemológicas. Posteriormente, a provação e o duplo movimento da fé, especialmente relacionados ao pensamento de Johannes de Silentio e Vigilius Haufniensis, serão tratados a título de abordagem dos movimentos existenciais da fé presentes nas epopeias bíblicas de Job e Abraão. E, finalmente, os conceitos de movimento religioso e seriedade da existência serão considerados a propósito da liberdade do indivíduo e sua relação com a realidade efetiva, âmbitos nos quais se dá o movimento da repetição enquanto páthos ético-existencial da fé.

5.1 INSTANTE E PARADOXO: O ENCONTRO ENTRE O TEMPORAL E O ETERNO

Climacus elabora a questão da recordação de modo mais abrangente do que Constantius, recorrendo ao tratamento deste conceito em Sócrates e sua relação com a verdade (MF, p. 27-41). Para o filósofo grego, verdade não pode ser procurada se é conhecida, pois não se procura o que se conhece; tampouco se não é conhecida, uma vez que não se sabe o que deve ser procurado. Tal disjunção é resolvida pela tese socrática de que a verdade está no indivíduo, portador da condição de recordar a verdade quando estimulado pelas relações humanas sempre contingentes.

Desse modo, a recordação da verdade acontece como ocasião quando se interroga ou se é interrogado quanto à verdade, a fim de que o indivíduo a recorde por si mesmo. Além disto, ocasião é:

[...] o mais significativo e o menos significativo, o supremo e o ínfimo, o mais relevante e o mais irrelevante. Sem a ocasião nem sequer acontece propriamente nada e, no entanto, a ocasião bem faz parte do que acontece. A ocasião é a última categoria, a autêntica categoria de transição da esfera da ideia para a realidade (OO1, p. 274).

Ocasião, portanto, é categoria que traduz o movimento da eternidade para a realidade. Entretanto, uma vez que a verdade está presente eternamente, o instante em que este movimento ocorre é absorvido pelo eterno e faz com que a temporalidade nada seja. Assim, o indivíduo é a não-verdade enquanto:

[...] descobre sua não verdade, um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas a ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus¹³²; pois minha própria não verdade, não posso descobri-la senão por mim mesmo, pois só quando *eu* a descubro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse (MF, p. 32; itálicos do autor).

Todavia, diferentemente do socrático se o indivíduo adquire consciência de estar na não-verdade, exclui-se da verdade e não pode tê-la em si mesmo na temporalidade. Segundo o pseudônimo, a propósito desta ideia:

o ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam*¹³³[...] (MF, p. 31).

Deve, então, receber a condição para obtê-la de um mestre porque não terá isso do próximo, um igual. Esse encontro, entre mestre e discípulo, ocorre entre o eterno e o temporal como instante unicamente promovido por aquele, que é a verdade em si em relação à condição de incapacidade do discípulo em conhecer a verdade, por ser a não-verdade¹³⁴. Esta situação enreda o indivíduo na não-liberdade, situação da qual

132 Valls (2011, p. 16) esclarece que Johannes Climacus não faz a defesa de uma ideia específica de Deus: “[...] procura mostrar analiticamente que o seu modelo (que supõe uma vinda do deus ao mundo, como salvador, trazendo a condição da verdade e produzindo assim uma igualdade através do rebaixamento do deus à figura do servo, naquilo que seria a eternização da história e a historização da eternidade) não pode ser pensado dentro das categorias filosóficas gregas sem paradoxo. A própria formulação ‘o deus’, que em português soa tão estranha, quer trazer ao ouvido a expressão grega, onde com este conceito se pensava em algo assim como ‘a divindade’ ou ‘o divino’ (de forma adjetiva).”

133 Em toda parte e em nenhum lugar.

134 Esta condição de não-verdade é nomeada de “pecado” por Climacus, cujos desdobramentos existenciais serão tratados na última seção deste capítulo a propósito do conceito de desespero.

só sairá com auxílio de quem lhe dará a condição de receber a verdade. Se o temporal tem em seus três tempos, passado, presente e futuro, características fugazes, por seu turno o eterno o é em si mesmo e na relação com o ser humano possui um redobramento: a todo instante está presente no humano “em direção para fora e em direção para dentro, de volta para si mesmo, mas de tal maneira que isso constitui uma só e mesma coisa [...]” (OA, p. 316).

Em uma longa nota de rodapé em que Haufniensis menciona o instante, acrescenta:

o instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro (CA, p. 96; *itálicos do autor*).

Uma vez que ao obter a verdade o indivíduo passa a ser a verdade e a viver em um estado que rompe com o anterior, a passagem da não-verdade para a verdade opera-se similarmente a do não-ser para o ser, *páthos* que, diferentemente da recordação grega, é o que Climacus especifica como sendo o “instante” propriamente dito: um átimo de tempo que apenas o é quando a eternidade é posta, pois esta encontra-se sempre em si mesma. Por isto, tentar alcançar o instante por si mesmo seria como tentar se apossar de sua própria sombra. Uma vez que o não-ser em relação ao tempo é possibilidade, o instante consiste paradoxalmente em que este não-ser em movimento está em posse do ser. É categoria que confere à eternidade seu significado, à medida que dialeticamente a eternidade e o instante se tornam os opostos mais extremos (CA, p. 91; Eriksen, 1998, p. 299-300; JP, p. 2740-2741; Stewart, 2010, p. 139).

Nesse sentido, repetição é essencialmente uma categoria relacionada à transcendência, pois é instante no qual o existente torna-se consciente de estar diante do eterno e do temporal, concomitantemente. E, em sua liberdade, direciona-se para o futuro a partir do instante, em um movimento da interioridade que transforma o tempo linear em uma dinâmica do eterno. Estas são características, entre outras, que definem a existência religiosa:

explicar, porém, de que modo minha existência religiosa se relaciona como minha existência exterior e aí se exprime, eis a tarefa. Mas quem se dá ao trabalho, em nosso tempo, de pensar sobre tais coisas? E isso, embora agora, mais do que nunca, a vida atual se mostre como um instante que passa voando por nós. Mas, em vez de se aprender daí a agarrar o eterno, aprende-se somente a desperdiçar a sua vida, a de seu próximo e o instante – na caçada do instante (CA, p. 113).

Por isto, na repetição paradoxalmente tudo se renova no dinamismo da diferença intrínseca no instante, através do qual a eternidade torna-se presente

na temporalidade. Se o interesse da realidade **é distinto** das características da imanência, dentre as quais as questões relativas às crises da liberdade são ilusórias, a repetição entra para diante da crise movimentar-se para o futuro (Gouvêa, 2014, p. 168; Sampaio, 2006, p. 9).

Nesta perspectiva, se o jovem representa a avaliação grega da eternidade, que ocorre através do passado, a visão moderna deveria olhar para a eternidade através do futuro. Em termos existenciais, neste caso, quando a infelicidade chega a liberdade não pode recuar. Pode-se afirmar, diante disto, que a ocasião socrática define o amor do jovem, que vê na amada apenas momento para seu despertar poético: a moça fora a ocasião para este despertar. Pensa no religioso como fundamento para uma repetição estética, qual seja, a de voltar a ser quem era pela retomada da interioridade abalada e dar vazão à recordação do passado. Não obstante, se aprofundasse a própria consciência do instante em termos religiosos o jovem a refundaria no divino, que é a própria verdade e condição para sua compreensão. Constantius, por sua vez, analisa filosoficamente o conceito de repetição e vislumbra o transcendente. Contudo enreda-se pelo interessante e se aniquila, pois busca a repetição apenas como experiência de autossuficiência constitutiva do desejo pelo novo e, concomitantemente, repetição do prazer estético. O jovem igualmente não consegue ir além em sua interioridade estético-religiosa. Ambos prendem-se à recordação somente, pois em sua existência como não-verdade mantêm-se alheios ao instante (JP, p. 3.793-3.794¹³⁵; Paula, 2008; p. 65-66; RH, p. 317-318).

Ainda que a condição de possibilidade de se tornar a verdade seja exterior, advinda de um mestre capaz de fazê-lo, está intrinsecamente associada ao pensamento. No indivíduo, a consciência de ser a não-verdade coloca-o na situação de buscar a verdade racionalmente e, paradoxalmente, ser incapaz de encontrá-la. O pensamento humano tem como características conhecer a si mesmo e chocar sua inteligência contra o desconhecido, quando encontra o paradoxo:

é especificamente tarefa do conhecimento humano entender que há algo que ele não pode entender e entender o que é isso. O conhecimento humano geralmente tem se ocupado com compreensão e mais compreensão, mas se também se der ao trabalho de compreender a si mesmo, deve imediatamente postular o paradoxo. O paradoxo não é uma concessão, mas uma categoria, uma qualificação ontológica que expressa a relação entre um espírito cognitivo existente e a verdade eterna¹³⁶ (JP, p. 3091; tradução nossa).

135 *Pap.* IV A 156, 169.

136 “It is specifically the task of human knowing to understand that there is something it cannot understand and to understand what that is. Human knowing usually has been occupied with understanding and understanding, but if it will also take the trouble to understand itself, it must straightway posit the paradox. The paradox is not a concession but a category, an ontological qualification which expresses the relation between an existing cognitive spirit and the eternal truth”. *Pap.* VIII1 A 11.

Paradoxo¹³⁷ é categoria associada ao instante e abordada por Climacus de forma religiosa, a partir da diferença qualitativa que Lessing faz entre verdades contingentes da história e verdades necessárias da razão. Aquelas nunca são provas destas. Essa diferença qualitativa diz respeito ao ser, a saber, que o conhecimento histórico não é capaz de produzir verdades racionalmente válidas. Segundo Roos (2021, p. 69-70; parênteses do autor):

as verdades da história nunca podem fornecer uma verdade absoluta ou necessária (necessária no sentido daquilo que não poderia ser de outro modo). O histórico é sempre dependente da crença em relatos e testemunhas que, como sabemos, são sempre situados e, inevitavelmente, parciais. Sua verdade, assim, é sempre aproximativa, contingente. Por outro lado, há aquilo que Lessing chama de verdades necessárias da razão, e que inclui as verdades lógicas e matemáticas, que repousam num fundamento epistemológico completamente diferente daquele do conhecimento histórico (o conhecimento matemático, por exemplo, não está sujeito à relatividade do histórico).

Em termos existenciais e religiosos, a questão consiste em como se passar da contingência para a certeza, nas palavras de Climacus à crença ou à felicidade eterna. Para este pseudônimo, o problema que se põe, então, envolve a forma como o indivíduo envolto em sua história apreende a verdade:

em que medida pode-se apreender a verdade? É com esta pergunta que queremos começar. Era uma pergunta socrática, ou se tornou tal, graças à pergunta socrática: em que medida pode-se aprender a virtude? – pois a virtude é definida, por sua vez, como um conhecimento. Na medida em que se deve aprender a verdade, é preciso pressupor que ela não estava presente, ou seja, à medida que deve ser aprendida a gente a procura (MF, p. 27).

A resposta socrática, como visto, sempre retroage ao eterno como recordação da verdade presente em cada indivíduo. A relação ocorreria de forma direta através de uma “ocasião”, segundo Sócrates. Entretanto, de acordo com Lessing há um abismo que separa as verdades históricas das verdades da razão.

Dessa forma, a doutrina do paradoxo em Climacus coloca a questão epistemológica do limite do conhecimento. O “paradoxo último do pensamento”,

137 Pode-se estender este conceito à concepção kierkegaardiana de Deus, pois o paradoxo posiciona o pensamento humano diante do que não pode ser pensado e, portanto, nem definido ontologicamente, apenas como pressuposto e, na religião, postulado. Nesse sentido, as referências neste capítulo a Deus e a Cristo como sua revelação dizem respeito à eternidade simbolizada e racionalizada pelos dogmas cristãos. Filosoficamente, representam a ideia do sagrado presente na relação existencial da repetição. Souza (2017, p. 264) defende a utilidade prática deste tipo de agnosticismo metodológico no trato científico de conceitos religiosos e dos paradoxos a estes relacionados que se apresentam nesta tarefa, ao exemplificar que “[...] é uma saída para a aporia, no sentido de permitir a aporia no pensamento ao invés de esgotar uma reflexão com a teologia ou a filosofia.” O próprio Kierkegaard apresenta os desdobramentos epistemológicos presentes no paradoxo divino: “[...] Deus é ato puro, e portanto uma mera ociosidade sonhadora do pensamento sobre ele não é verdadeira oração” (JP, p. 2008; tradução nossa). *Pap.* IX A 316: “[...] God is pure act, and therefore a mere dreamy loitering over the thought of him is not true prayer.”

desejo de compreensão que pensa algo que o pensamento em si não pode pensar, é a limitação natural de se pensar a divindade. Além disto, também é definido por ele como a tensão entre os aspectos divino – o que há de transcendente e além do conhecimento – e humano do mestre, condição que não pode ser compreendida, apenas crida. Tentar captar, discursiva ou dedutivamente, o que está além do compreensível é trazer a transcendência ao domínio da imanência, na tentativa de alcançar o que separa o conhecido do desconhecido, os seres humanos do divino, relação que não pode ser estabelecida pelo conhecimento em si (Stewart, 2003, P. 339-40).

Deste paradoxo absoluto, como denomina Climacus, só se apreende que não pode ser compreendido e, conseqüentemente, precisa ser considerado no âmbito do interesse da existência. Ademais, segundo Le Blanc (2003), com a ajuda do mestre Møller¹³⁸, Kierkegaard opõe à dialética da mediação a separação absoluta entre Deus e o humano, e o paradoxo da revelação divina na relação entre o espírito finito e a verdade infinita. Como afirma Climacus:

a proposição de que Deus tenha existido em forma humana, que tenha nascido etc., é, por certo, o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto. Mas, como paradoxo absoluto, não pode relacionar-se com uma diferença relativa. O paradoxo relativo se relaciona com a diferença relativa entre cérebros mais ou menos sagazes, mas o paradoxo absoluto, precisamente por ser ele o absoluto, só pode relacionar-se com a diferença absoluta, pela qual o ser humano é diferente de Deus; não pode relacionar-se a uma querela relativa entre um homem e outro sobre qual deles tem uma cabeça um pouco melhor que a do outro. Mas a diferença absoluta entre Deus e um homem está justamente em que um homem é um ser existente individual [...]. Mas se o paradoxo surge quando o eterno e um ser humano individual existente são reunidos, a explicação, assim como remove o paradoxo, remove também o existir do existente? E quando, por sua própria conta, ou com a assistência de alguém, um existente chegou, ou foi levado, o mais próximo possível do ponto como se ele próprio não existisse, o que ele seria então? (PE1, p. 228-230).

Este paradoxo consiste na verdade essencial, eterna, que se relaciona com os existentes. Deus como representação suprema não é explicável por qualquer outra, apenas aprofundada enquanto paradoxo e, por isso, considerada negativamente.

Segundo Colette e Malantschuk (1958, p. 724), o ponto de cisão entre o lógico e o ontológico situa-se, portanto, quando o eterno como determinação existencial irrompe. Nesse momento somente é que se pode dizer que o ser é a determinação essencial, e que a lógica deve se deter. O pensamento lógico não pode dominar a nova realidade que surge através da síntese finito-infinito, uma vez que esta realidade

138 Poeta e tradutor, Poul Martin Møller (1794-1838) foi também professor de moral de Kierkegaard na Universidade de Copenhague. Sua admiração pelo mestre está estampada na dedicatória de *O conceito de angústia*.

encontra-se sob o signo do paradoxo. A lógica pode apenas esclarecer a finitude e as determinações finitas, pois a especulação pode ainda se ocupar da realidade histórica, uma vez que pertence à finitude. Mesmo que se possa dizer que todo o movimento é paradoxal e, assim, inacessível ao pensamento, o movimento está no interior da finitude como paradoxos relativos que podem ser mediados. Contudo, a especulação que pode assimilar esta relatividade é limitada pela realidade absolutamente paradoxal. No pensamento kierkegaardiano é importante estabelecer a diferença absoluta entre estas dialéticas, pois a lógica como dialética quantitativa pode abarcar o finito e ser o fundamento das ciências, mas deve ceder lugar à dialética qualitativa no estudo da realidade que surge com a entrada do eterno na existência.

Adotando tal ponto de vista, pode-se entender que as crenças religiosas em geral ignoram esta distância insuperável, uma diferença qualitativa essencial. Fundamentam em sua própria história, e na interpretação que dão aos eventos históricos, verdades que se relacionam a cosmovisões, ideias e sentidos que entendem compor a vida. É o que afirma Climacus ao defender o valor fundamental do instante para o histórico, no qual a verdade propicia ao ser humano a passagem da não-verdade para a verdade:

se um homem está originalmente na posse da condição para compreender a verdade, pensa então que Deus existe pelo fato de que ele mesmo existe. Se está na não verdade, é preciso que o pense dele mesmo, e a recordação não lhe será de nenhuma ajuda, salvo para pensar isto. [...] No *instante* o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não ser. No *instante* ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não ser (MF, p. 39-40; itálicos do autor).

Assim, uma vez que o ser humano não possui a verdade, há necessidade do encontro entre esta e a existência, o que ocorre no instante. Em outras palavras, o humano não se liberta da não-verdade por si mesmo: isto apenas ocorrerá no encontro entre o eterno e o tempo (Roos, 2021, p. 73).

Pode-se afirmar, a partir disto, que uma vez que o paradoxo é a paixão do pensamento enquanto percepção de algo que ele mesmo não pode pensar e, como propõe Climacus, pressupondo-se que do divino advenha a condição e a verdade, ainda assim a existência do divino não pode ser provada, pois que apenas o que existe, por existir, é tido como existente. O divino é conceito e somente pode ser tomado como pressuposto, pois demarca o limite do pensamento; como desconhecido é, portanto, absolutamente diferente. Dessa forma, a religiosidade em sentido mais estrito consiste em:

[...] tornar-se consciente do paradoxo, e a cada momento manter o paradoxo e, mais do que tudo, em temer, mais do que qualquer outra coisa, uma explicação que deixasse fora o paradoxo, porque o paradoxo não é uma forma transitória de relação do religioso, no sentido mais estrito, para o existente; mas é essencialmente condicionado pelo fato de este ser um existente [...] (PE1, P. 190).

O paradoxo coloca em justaposição a verdade eterna e a existência, posiciona o existente diante do limite do seu pensamento e o compele a se aprofundar na própria interioridade. De outra sorte, enquanto não-verdade o indivíduo nada tem a obter do eterno pela recordação:

se já era paradoxal que a verdade eterna se relacionasse com um existente, agora é absolutamente paradoxal que ela se relacione com um tal existente. Mas quanto mais difícil ficou para ele abstrair-se da existência pelo recordar, tanto mais interiorizado pode se tornar seu existir na existência; e, então, quando aquilo ficou impossível para ele, quando ele se enfiou até o pescoço na existência de tal maneira que a porta dos fundos da reminiscência trancou-se para sempre, então a interioridade se torna o que há de mais profundo (PE1, p. 219).

Por isso, a verdade não pode ser captada: não se deixa apreender nem tem sinal distintivo. Em termos religiosos, é um duplo paradoxo absoluto: negativo, ao desvelar a diferença posta pela não-verdade; e positivo, ao querer a igualdade absoluta pela abolição da não-verdade. Por estar diante do paradoxo do absolutamente diferente, pois que pensado e, ao mesmo tempo, incognoscível pelo indivíduo enquanto não-verdade, a condição eterna é dada no instante pelo mestre para que o discípulo apreenda o eterno. Não se conhece o divino de forma imediata:

portanto, no instante ele recebe a condição eterna, e sabe disso porque a recebe no instante; pois de outro modo não faria nada mais do que tomar consciência de que já a possuía desde a eternidade. No instante ele recebe a condição, e a recebe daquele mestre mesmo (MF, p. 89).

Na história como domínio da possibilidade, não movimento imanente do divino, o instante é inserção da verdade divina no ser humano paradoxalmente realizada pelo eterno no tempo (Abbagnano, 1970). Com efeito, a consciência de que se está no instante diante do paradoxo enquanto *páthos* do pensamento é uma experiência que transcende a própria existência. “Só por um momento pode o indivíduo particular existente estar numa unidade de infinito e finito que transcenda o existir. Este momento é o instante da paixão” (PE2, p. 208).

Uma tal interioridade é a verdade, portanto, uma vez que no instante e através do paradoxo encontra-se no encontro entre eternidade e temporalidade. Seus movimentos podem apenas se direcionar para frente, ao futuro, pois recordar o eterno é uma impossibilidade:

se já Sócrates havia percebido como era complicado, especulando, abstrair-se da existência e remontar à eternidade, quando nenhuma complicação havia para o existente senão o fato de que ele existia, além de que existir fosse o essencial: agora, ficou impossível. Ele precisa andar para frente; recuar é impossível (PE1, p. 220).

No paradoxo, a razão não pode recuar e recordar, tampouco compreender a verdade como dada. A especulação filosófica, por seu turno, esbarra no caráter transcendente do paradoxo que, segundo Kierkegaard, é na sua essência um “protesto levantado contra a imanência” (PVE, p. 185).

Dessa forma, a especulação pertence à imanência e se assemelha à reminiscência, porém o paradoxo absoluto, identificado por Climacus a partir do cristianismo como a encarnação de Deus, só pode se relacionar a uma diferença absoluta entre o divino e o ser humano. Constantius declara, tomando igualmente como referência o cristianismo, que repetição está associada ao dogma da expiação:

se em meu livro eu não tivesse mantido uma relação meramente psicológica e estética, e apenas disfarçadamente tivesse jogado uma peça secreta de inteligência na mão do leitor, sobre quem, como sempre tive o prazer de fazer em relação ao meu leitor, eu presumi tanta familiaridade com a filosofia moderna e antiga, e as questões religiosas, quanto eu mesmo poderia ter, então eu facilmente teria demonstrado como a repetição progride ao longo desse caminho até significar expiação, que é a expressão mais profunda da repetição. Precisamente porque tive isto em mente, tomei cuidado para não confundir mediação e repetição, porque a mediação está dentro da imanência e, portanto, nunca pode ter antes disso a transcendência de um movimento religioso (a dialética neste momento é somente na direção do destino e da providência) [...] ¹³⁹ (RH, p. 313; tradução nossa, parênteses do autor).

Pode-se afirmar assim, de acordo com Stewart (2003, p. 300; 390-396), que a repetição está associada às categorias cristãs de expiação, redenção e eternidade, esta última como idealidade e expressão divina. Dessa forma, o conceito de repetição vincula-se ao do paradoxo absoluto do cristianismo, como unidade entre realidade e idealidade, temporalidade e eternidade. E ainda que:

[...] a afirmação de que a eternidade é a verdadeira repetição pode ser interpretada com o significado de que a repetição relaciona-se a Deus. [...] Kierkegaard associa o conceito de repetição ao paradoxo do cristianismo (isto é, o eterno tornar-se temporal). Esta unidade é, para Kierkegaard, a mais alta repetição ¹⁴⁰ (Stewart, 2003, p. 301; tradução nossa; parênteses do autor).

139 “If in my book I had not wanted to maintain merely a psychological and an esthetic relation and only covertly had wanted to play a secret piece of intelligence into the hand of the reader, in whom, as I have always had the pleasure of doing with respect to my reader, I have presumed just as much familiarity with both modern and ancient philosophy and the religious issues as I myself may have, then I easily would have worked out how repetition progresses along this path until it signifies atonement, which is the most profound expression of repetition. Precisely because I had this in mind, I took care not to confuse mediation and repetition, because mediation is within immanence and therefore can never have before it the transcendence of a religious movement (the dialectical at this point is only in the direction of fate and providence), to say nothing of the actuality of sin, which is not to be nullified by any mediation.”

140 “[...] the claim that eternity is the true repetition can be interpreted to mean that repetition is concerned with God. As has just been seen, Kierkegaard associates the concept of repetition with the paradox of Christianity (i.e., the eternal becoming temporal). This unity is, for Kierkegaard, the highest repetition.”

Uma vez que o paradoxo não pode ser explicado ou mediado, apenas aceito como tal – o que filosofia hegeliana tenta resolver pela mediação –, Kierkegaard concebe a encarnação de Deus em Cristo como referencial do paradoxo do eterno no tempo.

Em decorrência, na visão de Haufniensis outra categoria associa-se à repetição: o absurdo. Para Climacus, este consiste em acontecimento histórico que somente se daria contra o entendimento humano e, portanto, apenas pode ser crido. Por absurdidade entenda-se a chamada contradição da consciência que, para este pseudônimo, é incomensurabilidade entre eterno e temporal, idealidade e realidade, universalidade e particularidade, divino e humano, dentre outros opostos que se apresentam na existência. É o paradoxo em sua negatividade, a saber, impossibilidade de exposição ou qualquer tipo de mediação como explicação, em termos lógicos, de uma contradição (CA, p. 19; PE1, p. 223).

Entretanto, como alerta Kierkegaard:

[...] nem toda absurdidade é o absurdo ou o paradoxo. A atividade da razão é distinguir o paradoxo negativamente – mas não mais. [...] o conceito de absurdo é justamente apreender o fato de que ele não pode e não deve ser apreendido. Este é um conceito determinado negativamente, mas é tão dialético quanto qualquer conceito positivo. O absurdo, o paradoxo, é composto de tal maneira que a razão não tem poder algum para dissolvê-lo em nonsense e provar que é nonsense; não, é um símbolo, um enigma, um enigma composto de tal forma que a razão deve dizer: não posso resolvê-lo, não pode ser entendido, mas não se segue daí que seja nonsense. [...] Geralmente é um erro básico pensar que não existem conceitos; os princípios mais elevados de todo pensamento ou as provas deles são certamente negativos. A razão humana tem limites; é nestes que se encontram os conceitos negativos. As disputas de fronteira são negativas, restritivas¹⁴¹ (JP, p. 7; tradução nossa).

A repetição, portanto, relaciona-se à transcendência com o sentido de que paradoxalmente o eterno torna-se temporal como absurdo. Nesse sentido é categoria religiosa que expressa, em termos cristãos, a realização universal da reconciliação entre o divino e o indivíduo humano, que ocorre existencialmente no instante em que este passa da não-verdade para a verdade. Por isto, a repetição como paradoxo e absurdo não se trata de representação simbólica de um conceito filosófico ou uma

141 “[...] not every absurdity is the absurd or the paradox. The activity of reason is to distinguish the paradox negatively – but no more. [...] the concept of the absurd is precisely to grasp the fact that it cannot and must not be grasped. This is a negatively determined concept but is just as dialectical as any positive one. The absurd, the paradox, is composed in such a way that reason has no power at all to dissolve it in nonsense and prove that it is nonsense; no, it is a symbol, a riddle, a compounded riddle about which reason must say: I cannot solve it, it cannot be understood, but it does not follow thereby that it is nonsense. [...] Generally it is a basic error to think that there are no negative concepts; the highest principles of all thought or the proofs of them are certainly negative. Human reason has boundaries; that is where the negative concepts are to be found. Boundary disputes are negative, constraining.” *Pap.* X.2 A 354.

ideia, tampouco de uma unidade metafísica; antes, é uma contradição lógica da relação entre eternidade e temporalidade na qual o existente está inserido (Olson, 2001, p. 587-592).

Em defesa desta ideia cristã de reconciliação, o pseudônimo Haufniensis levanta-se contrariamente ao hegelianismo. O termo é usado por Hegel para relacionar filosofia e cristianismo. Para este, em termos de simbologia cristã, reconciliação é reconexão entre Deus e a humanidade como possibilidade de redenção. Transposto para o conhecimento filosófico, ocorre entre os diversos dualismos da realidade, como sujeito-objeto e mente-corpo. Ao longo da história, o conhecimento progressivo de si e do divino levaria o sujeito a reconhecer, como seu próprio pensamento, as esferas das manifestações dos dualismos. Assim, a reconciliação é realizada quando o fenômeno em suas várias dimensões deixa de estar alienado e se torna uma expressão do pensamento do próprio sujeito. Dessa forma, quando se considera algo em sua transcendência ou alteridade o sujeito possui uma perspectiva parcial que, portanto, deve ser superada:

o espírito é assim reconciliado com o mundo externo em todas as suas múltiplas formas. O corolário da doutrina na consideração de Hegel sobre o cristianismo ou a religião revelada é que o crente individual vê a si mesmo em Cristo e é reconciliado com o divino¹⁴² (Stewart, 2003, p. 391; tradução nossa).

Trata-se de uma teodiceia que concebe a calamidade instalada no mundo como passível de compreensão racional, condição para que o espírito pensante seja reconciliado com a existência do mal e diversas outras formas inerentes ao mundo externo.

A doutrina cristã de Hegel, assim, consiste em uma religião revelada que representa a compreensão especulativa da história como reconciliação. Sua metáfora religiosa é a expiação cristã, cujo caráter positivo representa a reconciliação de Deus com a humanidade. O conhecimento filosófico, de forma semelhante, procura a unidade e a reconciliação entre o indivíduo, aparentemente alienado e estranho, e a realidade em suas várias esferas, dentre as quais a injustiça e o mal, para superar toda alienação e todo dualismo. Contrariamente, Haufniensis argumenta que há uma combinação indevida entre duas esferas no tratamento filosófico da reconciliação, pois não se pode falar desta no domínio abstrato da lógica, somente nas esferas concretas e separadas da ética e da doutrina cristã:

[...] confundem-se radicalmente duas ciências: a Ética e a Dogmática, sobretudo porque, após ter-se introduzido sub-repticiamente a palavra *reconciliação*, dá-se

142 “Spirit is thus reconciled with the external world in all of its manifold forms. The corollary to the doctrine in Hegel’s account of Christianity or the revealed religion is that the individual believer sees himself in Christ and is reconciled with the divine.”

também a entender agora que Lógica e *λογος* (o dogmático) se correspondem, e que a Lógica é a própria doutrina do *λογος*. A Ética e a Dogmática disputam entre si a reconciliação, num *confinium* fatal. O arrependimento e a culpa trazem a rebenque e espora, eticamente, a reconciliação, enquanto que, a Dogmática, na receptividade à reconciliação oferecida, possui a imediatidade historicamente concreta com a qual inicia seu discurso no grande diálogo da ciência (CA, p. 14; parênteses e itálicos do autor).

O pseudônimo, assim como Kierkegaard de forma geral em suas obras, entende que a especulação filosófica falha ao tentar apresentar uma reconciliação puramente humana, e defende o princípio teológico de que não há reconciliação sem a ação divina transcendente. Além disto, insiste em que o cristianismo e filosofia em princípio não podem ser unidos, confusão esta, na qual se ambienta a dogmática especulativa (JP, p. 3.245¹⁴³). Diante desta dicotomia, repetição como categoria religiosa apresenta uma condição distintiva da noção de mediação de Hegel. Consequentemente, como transcendência, segundo Kierkegaard repetição é fundamentalmente categoria religiosa e se diferencia da mediação, de cuja imanência conclui-se não haver qualquer associação entre ambas (Stewart, 2003, p. 297-298).

Kierkegaard, resgatando Climacus, afirma em suas anotações que quando sua possibilidade é colocada, a repetição surge como ação que existiu na consciência em concepção e pensamento. A segunda forma de repetição ocorre também como ação, todavia enquanto pressuposto de que se está no estado original de consciência, de forma integral. Nisto está o problema da não-verdade, que consiste em uma segunda repetição, porquanto se deve retornar a si mesmo novamente. Finalmente, como paradoxo absoluto, segundo o qual o existente torna-se um indivíduo singular. De outra sorte, ao permanecer na não-verdade restringe-se à segunda repetição (JP, p. 3792-3794¹⁴⁴). Isto permite inferir, portanto, que em seu mais alto nível repetição é categoria religiosa, motivo pelo qual Constantius não foi capaz de ir além. Sua existência denota uma primeira forma de interesse, a saber, querer a mudança. O jovem, por sua vez, deseja a repetição de outra forma, sem sofrimento e em autossuficiência. Por isso, aquele naufraga no que ele mesmo descobre, e este não vai adiante.

Uma vez que, repetição implica em transcendência relativa ao instante e ao paradoxo absoluto, que associa o indivíduo ao evento crístico da encarnação de Deus segundo o cristianismo, em virtude do absurdo, põe-se a questão de sua condição de possibilidade em termos existenciais. Em outras palavras, a indagação sobre a ocorrência da repetição em seu sentido mais profundo para o indivíduo existente enquanto tal, qual seja, o religioso, aponta para a tipificação escolhida por Constantin

143 *Pap.* I A 94.

144 *Pap.* IV B 10, IV A 156, IV A 169.

Constantius e Johannes de Silentio: a fé como apresentadas, respectivamente, nas epopeias bíblicas de Job e Abraão.

5.2 PROVAÇÃO E DUPLO MOVIMENTO: SOBRE A FÉ EM JOB E ABRAÃO COMO LIBERDADE E REAPROPRIAÇÃO DA REALIDADE

Como visto, Job pode ser entendido como paradigma de uma repetição que ocorre na existência individual. Para Kierkegaard, segundo Polk (2010, p. 115-140) considerar este personagem bíblico por uma perspectiva metafísica seria tratá-lo por uma abordagem inteiramente diferente da mensagem que subjaz ao material bíblico. Job é tido como padrão normativo de vida piedosa, o que divorciado do contexto da vida religiosa e do papel central da devoção, facilmente induz ao uso do texto de forma dogmática. Ademais, crenças religiosas são justificadas, em geral, por fazerem parte de um esquema teórico sobre o mundo e uma determinada concepção do divino. De forma abrangente, as abordagens metafísicas têm em comum crenças embasadas em uma ideologia ou em um sistema de proposições teóricas. Diversamente, os conceitos judaico-cristãos no pensamento kierkegaardiano somente adquirem significado quando associados a uma forma específica de vida. Entendê-los na epopeia de Job tem mais a ver com devoção religiosa do que com tarefa de apreender um sistema de crenças.

Kierkegaard foi crítico da teodiceia construída por um exercício conceitual, que ameniza a questão quando busca uma rede de conceitos mais satisfatórios ou hipóteses mais plausíveis sobre a relação entre Deus e a existência humana. Para ele, a questão da tragédia religiosa deve ser tratada doxologicamente, não teoreticamente. Esta visão deve ser aplicada não somente quando se fala de Deus, mas também na leitura das Sagradas Escrituras a fim de se extrair concepções e dinâmicas culturais que estructurem a ontologia kierkegaardiana. Sua prática como autor, ao não se deter em questões histórico-críticas¹⁴⁵, antecipou a forma pós-crítica de interpretação das Escrituras, pois evitou a redução do significado a uma reconstrução objetiva da situação original da composição ou da redação textual. Reconsiderou os sentimentos

145 Kierkegaard não se propôs a fazer uma exegese do texto bíblico, mas uma reflexão sobre os conteúdos relacionados à vida dos personagens de forma a conectá-los às questões de que trata em suas obras. Por isso, as abordagens histórico-críticas sobre Job e Abraão não afetam as questões existenciais extraídas do texto de forma tipológica por Kierkegaard, respectivamente quanto aos dois personagens, presentes nos conceitos de provação e fé. Nesse sentido, ainda que tratados exegeticamente como mitos, pode-se aplicar à hermenêutica filosófica kierkegaardiana o que propôs Eliade a propósito da mitologia bíblica (2010): é uma história sagrada revelada como mistério relacionado a um herói civilizador, e funda uma verdade absoluta e ontológica à medida que se refere à realidade. Não obstante, em razão desta estrutura mitológica suas implicações miméticas não podem ser derivadas diretamente do relato das Escrituras, haja vista não constituir modelo de reprodução por ritos e práticas religiosos, a exemplo do iminente sacrifício de Isaac por Abraão. Deve-se acrescentar à interpretação mitológica, portanto, a dimensão existencial de imitação dos gestos míticos: o religioso atual, ao ter a seu dispor modelos de comportamento, “tanto mais se insere no real e menos se arrisca a perder-se em ações não exemplares, ‘subjettivas’ e, em resumo, aberrantes” (Eliade, 1992, p. 51).

e os propósitos dos autores como fatores críticos de construção de significado do texto, como na abordagem psicológica feita em *A repetição* e na hermenêutica filosófica presente nos discursos edificantes baseados no livro escriturístico de Job.

Outra abordagem contra a qual Kierkegaard se volta é a que considera o conteúdo bíblico como instrumento ideológico e puramente histórico, validador da ordem religiosa comunitária. O livro de Job, por esta ótica institucional, estaria restrito a um dispositivo de reforço dos valores de uma comunidade antiga durante um período de crise, para garantir a manutenção da sacralidade da lei e a compatibilidade entre os conceitos de Deus como governador do mundo e fonte do *telos* da moral humana. Job é, diferentemente, descrito pelo jovem e nos discursos de forma complementar: o personagem ultrajado ganha profundidade com a resignação que o caracteriza. Juntamente com Abraão, entretanto, compõe perspectivas de sofrimento e luta. Com isto, Kierkegaard replica a forma canônica de forma diferente, com vistas a trazer uma imagem bifocal e tipológica da fé em suas implicações para a relação do indivíduo com o divino e a própria existência.

Como visto, a repetição em Constantius associa-se a uma capacidade individual de autoconsciência imaginativa diante da concreção e da finitude da existência, que permite a projeção de possibilidades. Embora estas sejam ideais, são autênticas na medida em que conscientemente encontram-se postas no si mesmo real que se é. Assim, repete-se o ideal como representação da realidade do cotidiano. Ironicamente, quem busca a repetição exteriormente, mesmo de forma religiosa como o jovem, está envolvido na imediatez estética que se considera dada. Interiormente, porém, a condição é diferente ao se seguir através do religioso: recebe-se a si mesmo não como produto da natureza, esteticamente, mas como crença de que se trata de dádiva divina. Nesse sentido, Job é modelo de quem tem restaurada a integridade atingida pela aflição e pela culpa, mesmo que paradoxalmente não se reconheça culpado, motivo pelo qual se encontra em provação. Esta situação é apresentada pelo jovem nos seguintes termos:

assim, a grandeza de Job não reside sequer em ter dito: o Senhor deu e o Senhor o tomou, bendito seja o nome do Senhor; algo que na verdade disse a princípio e que não repetiu mais tarde. A importância de Job reside antes em as disputas de fronteiras a respeito da fé terem sido travadas dentro de si próprio, em nos ser aqui apresentada a monstruosa sublevação das forças selvagens e belicosas da paixão. [...] Esta categoria, provação, não é estética, ética ou dogmática; é inteiramente transcendente [...] e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa relação tal que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação de segunda mão. [...] sendo a provação uma categoria *temporária*, é *eo ipso*¹⁴⁶ determinada em relação ao tempo e por isso tem de ser relevada no tempo (R, 120-121; itálicos do autor).

146 Em latim: por isso mesmo.

Provação é somente categoria de transcendência e está presente na relação pessoal de oposição a Deus, na qual não se pode concordar com explicações baseadas em subterfúgios conceituais e acusações de cunho ético. Portanto, tal condição existencial não está presente no discurso da imanência, pois como inteiramente transcendente é particularidade na relação entre o existente e o divino.

De acordo com Colette (2009, p. 265), a eternidade é o fundamento do futuro e sua antecipação implica existencialmente decisão e repetição diante do paradoxo que caracteriza a relação com o divino. Por seu turno, a temporalidade é um atributo especificamente humano, e a paciência e a correta relação com o tempo ligada à tarefa de se tornar e continuar a ser quem realmente se é. Adquirir e preservar o si mesmo não se dá como uma simples condição de individualidade, entre outras, mas precisamente, ao se tornar paciente. Ser paciente é se submeter às condições de temporalidade, aceitar e afirmar de forma existencial, não teórica, que a vida humana é completamente sujeita ao fluxo temporal e destinada ao desaparecimento final. É afirmação da expectativa da eternidade e da crença no divino na relação com ela. Por isso, para além do lugar comum de comportamento icônico e exemplar de paciência, demonstra-se em Job como reflexão que se esgota e dá lugar à certeza interior que idealmente antecipa o infinito. De outra forma, a consciência obteria um antagonismo enraizado no reconhecimento de sua própria impermanência. Ao invés de pacientemente resistir ao peso do tempo, mostrar-se-ia propensa a interromper a espera e afirmar a presença de significado em algum aspecto pelo qual, mais cedo ou mais tarde, seria entregue ao declínio. Esta é a tentação da impaciência que acompanha o si mesmo através do tempo e em extremo pode levar ao furor selvagem contra um pretense desamparo, uma espécie de crença em sua própria invenção poética (Pattison, 1992, p. 161-162).

Deve-se, assim, nos discursos edificantes de Kierkegaard conceber paciência como caminho para o entendimento de que não se ganha a si mesmo exclusivamente por si mesmo, e que esta conquista igualmente depende de **não** se dar atenção à paixão da impaciência: “As palavras inculcam-no de duas maneiras, ao conter em sua brevidade uma repetição redobrada. Elas advertem a se ganhar a alma ‘na paciência’ e a ‘ganhá-la’”¹⁴⁷ (EUD, p. 169; tradução nossa). A ênfase no “ganhar” incute na interioridade ainda mais penetrantemente a ideia ao ser associada à paciência, formando uma imagem completa de um processo de conquista. Para Kierkegaard, portanto, não há forma em si de transcender-se racionalmente, apenas de fazê-lo ao se abrir a uma verdadeira mudança a partir de uma fé que inclua a paciência (Eriksen, 1998, p. 296-297).

147 “The words inculcate this in a twofold way by containing in their brevity a redoubling repetition. They admonish one to gain one’s soul ‘in patience’ and they admonish one to ‘gain’ it.”

A propósito do jovem, o esforço da paciência exercida na fé dá lugar ao apaziguamento de sua culpa, que por sua vez ocorre pela eternização estético-religiosa da felicidade da antiga amada através do casamento contraído. Contempla, assim, uma incipiente idealidade ética que fora incapaz de reconhecer inalcançável e, por isto, se arrepende: alcança tão somente a amenização da culpa e a retomada de uma interioridade puramente estético-religiosa. Despertada e mantida pelo ideal poético, como visto a eternidade para ele é uma recordação melancólica, apenas a sombra da pessoa ausente (Holm, 1991, p. 93).

Em Job, a paciência ocorre como parte de uma fé persistente que luta em meio à tensão entre invocação e imprecação, integrante da provação que se situa unicamente na esfera do religioso, pois que relacionada ao indivíduo e além das categorias e dinâmicas da existência estética e ética. Como afirma Polk (2010, p. 134; tradução nossa):

tanto o discurso quanto o enredo estão repletos de citações assustadoras de todas as tentações que podem provocar maldição. Fiel ao próprio caráter de Deus, de um louvor não coercitivo, Deus não remove esses impedimentos ao louvor de Job, mas permite que a provação de Job continue. Refazer o ambiente para que o louvor não tivesse obstrução seria conceder à maldição (e à determinação) a vitória sobre a bênção (e a liberdade)¹⁴⁸.

Como paradigma religioso da provação, a condição de Job pode ser compreendida adicionalmente, pela análise de Climacus, como expressão do particular em função de sua natureza. Sua provação é espiritual e se encontra no interior do sofrimento, e somente por este pode ser definida. Está na esfera da relação com Deus e representa o limite desta, no qual o indivíduo religioso encontra-se diante de algo superior e imperscrutável. Por isso, ainda segundo o pseudônimo:

[...] a provação espiritual tem início apenas na esfera propriamente religiosa, e lá, só em seu percurso final, cresce de modo diretamente proporcional à religiosidade, porque o indivíduo descobriu o limite, e a provação espiritual expressa a reação do limite contra o indivíduo finito. [...] porque a provação espiritual é justamente a reação frente à expressão absoluta da relação absoluta (PE2, p. 174).

Na relação absoluta e limítrofe com Deus, a provação é categoria religiosa ligada à temporalidade e representa o embate entre a fé e as paixões. Nesse sentido, Kierkegaard afirma (EUD, p. 97-98) que a prova espiritual não pode ser relacionada ao exterior, pois é no interior que ocorre a possibilidade de desfalecimento, a saber, rebelião contra o poder divino e entendimento de se estar sob sua condenação.

148 “Both the discourse and the novella are replete with daunting reminders of all the temptations that could provoke cursing. True to God’s own character as non-coercive praise, God does not remove these impediments to Job’s praise but let’s Job’s ordeal continue. To refashion the environment so that praise would be without obstruction would be to grant cursing (and determinacy) the victory over the blessing (and freedom).”

Quem em sua interioridade está voltado ao divino, conserva interesse nesta relação e espera o que explique sua situação, haja vista não poder encontrar resposta por si mesmo. Ao se entender em provação, sente-se confortado mesmo ciente de que a ação divina pode demorar, tanto como continuidade da prova quanto como espera por socorro. Não foge da dor, pois embora em situação de aflição insiste em permanecer na relação absoluta com o absoluto:

ele não fugiu da dor da provação espiritual; tornou-se para ele um confidente, um amigo disfarçado, ainda que não compreendesse como, ainda que esforçasse em vão o pensamento para explicar seu mistério. Mas sua calma e humildade aumentavam na proporção de sua preocupação, de modo que, por mais que tivesse sofrido, sempre preferia permanecer em sua provação espiritual a estar em qualquer outro lugar do mundo¹⁴⁹ (EUD, p. 98; tradução nossa).

Tal indivíduo obtém certeza apenas enquanto fé existencial, paradoxal e em virtude do absurdo, pois crê contrariamente ao entendimento e, assim, fortalece-se interiormente. A provação espiritual pode ser, dessa forma, pensada como parte integrante da fé: é confiar a própria existência a Deus.

Não é a recordação que induz a tal confiança e persistência, mas a consciência da possibilidade da repetição na dialética da idealidade e da realidade, isto é, de quem se deseja ser e de quem se é diante do divino. Este movimento existencial é para frente, a fim de se enfrentar o futuro e o mutável pelo eterno, fundamento do porvir segundo Kierkegaard. A expectativa da fé é estar repleto de futuro antes mesmo de superar o momento presente. Quem faz o movimento interior da fé quando da recordação da situação vivida para a consciência da perda presente, forma o futuro e a si próprio de modo diferente, com mais resistência em suas paixões ou, na linguagem kierkegaardiana, dota-se de maior elasticidade. Sente profundamente sua perda, carrega consigo o passado sob a expectativa de que o futuro ao menos garanta-lhe paz para conseguir ocupar-se de sua dor. Na mesma medida que se deseja o que é bom, deve-se preparar para que o futuro também tenha perdas; assim como sabe-se sofrendor, tem o dever de esperar boas coisas. Da mesma forma, age com as alegrias e as tristezas presentes porque, quem crê como Job, espera e enfrenta embates e provações com o auxílio da fé (EUD, p. 19-27).

Nesta expectativa que a fé possui, a interioridade previne-se de abandonar a si mesma em direção à multiplicidade: evita este mal ao permanecer nela mesma e não se decepciona mesmo quando a existência demanda a devolução do que uma vez deu. Mesmo triste e em dor crê que nada pode lhe tirar tal expectativa. O

149 “He did not flee the pain of spiritual trial; it became for him a confidant, a friend in disguise, even though he did not comprehend how, even though he strained his thought in vain to explain his riddle. But his calmness and humility increased in proportion to his concern, so that, however much he suffered, he always chose to remain with his spiritual trial rather than to be any other place in the world.”

coração humano, mesmo quando grato pelo que tem, é indulgente o suficiente para estabelecer a si mesmo. Por isso se diz perder a fé quando a tristeza toma o lugar da alegria. Isto ocorre igualmente com aquele que espera algo particular ou nisto baseia fundamentalmente sua esperança. O erro está em se ter segurança na expectativa em si, em vez de na fé e, inclusive, de que se tem realmente fé. Igualmente, esperar por comprovação exterior para ter atendida tal expectativa é incorreto haja vista refutá-la por algo particular. A fé espera a eternidade na temporalidade, vetor que posiciona também a repetição:

[...] que entra após o movimento todo da crise ter começado, mas entra precisamente ao pressionar para frente. Tal pressão para frente é descrito em Job, particularmente na própria afirmação de que está certo, pois essa insônia apaixonada da liberdade é um impulso espiritual¹⁵⁰ [...] (RH, p. 318; tradução nossa).

Constantius acrescenta, ainda, que a repetição como tarefa da liberdade isenta a personalidade de ser volátil e dependente dos eventos, condição esta pela qual a própria liberdade torna-se totalmente impregnada à vida e se manifesta como paixão profundamente preocupada com a existência (RH, p. 315).

Embora com estilos bem diferentes, as abordagens do jovem e dos discursos edificantes provocam interação de forma dinâmica, tensional e multidimensional entre suas visões de Job. O rapaz defende que não se pode pensar a temática como um clichê, pois o personagem é representado por quem era e pela forma como agiu, sem contornos éticos ou dogmáticos. Com isto concorda a ideia presente nos discursos sobre a resignação de Job diante das terríveis perdas sofridas:

tal mestre e guia da humanidade é Job, cujo significado de modo algum consiste no que ele disse, mas no que ele fez. Ele, de fato, deixou uma declaração¹⁵¹ que, por sua brevidade e beleza, tornou-se um provérbio preservado de geração em geração, e ninguém presunçosamente acrescentou ou tirou nada dele; mas a afirmação em si não é o guia, e o significado de Job não consiste em tê-la dito, mas em ter agido de acordo com ela. O ditado em si é certamente bonito e vale a pena ponderar sobre ele, mas se outra pessoa qualquer o tivesse dito, ou se Job tivesse sido outra pessoa, ou se ele o tivesse dito em outra ocasião, o próprio dizer também teria se tornado algo diferente – significativo, se tivesse qualquer

150 “[...] which enters in after the whole movement of the crisis has started but enters in precisely by pressing forward. Such a pressing forward is described in Job, particularly in his maintaining that he is right, for this passionate sleeplessness of freedom is a spiritual thrust [...]”

151 No discurso edificante *O Senhor deu e o Senhor tirou; bendito seja o nome do Senhor*, o texto bíblico que dá origem ao título aparece como epígrafe (EUD, p. 109; tradução nossa): “Então Job levantou-se, rasgou sua túnica, raspou a cabeça, prostrou-se e adorou, dizendo: ‘nu saí do ventre da minha mãe e nu retornarei; o Senhor deu e o Senhor tirou; bendito seja o nome do Senhor’”. No original: “Then Job arose, and tore his robe, and shaved his head, and fell upon the ground, and worshiped, saying: ‘Naked I came from my mother’s womb, and naked shall I return; the Lord gave, and the Lord took away; blessed be the name of the Lord.’”

significado quando falado, mas não significativo porque ele teria agido por afirmá-lo, porque o próprio afirmar seria uma ação¹⁵² (EUD, p. 109-110).

Job representa o que afirma quando faz seus questionamentos a Deus. Isto demonstra uma intimidade própria da interioridade e, posteriormente no texto bíblico, também sublinha sua insistência em questionar como sinal de uma relação sólida com a divindade.

Entretanto, segundo Polk (2010, p. 133-137), a interpretação de Job feita pelo jovem destoa da temática kierkegaardiana ao flutuar entre vê-lo como um rebelde cósmico e um real homem de fé, embora ultrajado. O encontro humano com o absoluto, todavia, pode colocar o ser humano em desacordo com princípios universais que norteiam a compreensão humana sobre o divino, convenções que reivindicam descrevê-lo e falham ao tentar fazê-lo. Ademais, para o indivíduo a divindade pode parecer estranha e imperscrutável, situação tipicamente constituinte da provação, questão que transcende as estruturas conceituais tradicionais e viola o senso comum: provação não pode ser racionalmente concebida ou definida pela linguagem, pois se trata de paradoxo. Disto decorre a afirmação de Climacus segundo a qual a provação espiritual encontra-se no sofrimento experimentado pelo indivíduo, e está na esfera da relação com o divino que origina a própria provação. “No interior do sofrimento religioso encontra-se a determinação: provação espiritual, e só aí ela pode ser definida” (PE2, p. 173).

As obras *A repetição* e *Temor e tremor* foram deliberadamente orquestradas de forma a apresentar, dentre outros conceitos e em diferentes aspectos, a repetição. Apresentam a provação que termina com a repetição em virtude do absurdo, que ilustra a retomada da existência: representa a volta à imediaticidade finita da existência, todavia de uma forma nova e indireta pela qual o finito é recebido da mão de Deus. Constantius, mesmo incapaz de sondar Job, espelha a perplexidade de Johannes de Silentio quando, incapaz de compreender Abraão, descreve quatro possíveis desfechos alternativos caso este tivesse duvidado e assumido o papel de herói ético, em vez de ter sido o cavaleiro da fé no episódio da *aqedah*¹⁵³ (TT, p. 58-64). De fato, uma vez resignado diante da iminente e catastrófica perda Abraão é capaz de crer

152 “Such a teacher and guide of humankind is Job, whose significance by no means consists in what he said but in what he did. He did indeed leave a statement that by its brevity and beauty has become a proverb preserved from generation to generation, and no one has presumptuously added anything to it or taken anything from it; but the statement itself is not the guide, and Job’s significance consists not in his having said it but in his having acted upon it. The saying itself is certainly beautiful and worth pondering, but if someone else had said it, or if Job had been someone else, or if he had said it on another occasion, the saying itself would also have become something different-meaningful, if it had any meaning at all, as spoken, but not meaningful because he acted by asserting it because the asserting was itself an action.”

153 Sacrifício, em hebraico. Termo pelo qual ficou conhecido o evento bíblico do sacrifício de Isaac pedido por Deus a Abraão, seu pai (Gouvêa, 2002, p. 118). Seguimos a transliteração feita por Sousa (2009, p. 17).

que receberia Isaac de volta¹⁵⁴, como interpretada sua fé pela tradição judaico-cristã e apresentada por de Silentio, cuja analogia com Job se dá pela disposição de crer no paradoxo da solução divina de sua situação. Ofensivo na história não é o absurdo que surge da avaliação do que é plausível na realidade, mas Job e Abraão vencerem a oposição ética pela reivindicação de que a vida e a relação de cuidado pertencem somente a Deus, que dá, tira e dá novamente de forma inescrutável (Polk, 2010, p. 124-125).

A fé de Job manifesta-se na confiança de que Deus pode resolver sua situação, pois este não está sujeito a determinações éticas. Sabe-se frágil, enfermo e privado da vida normal. Porém reconhece a liberdade de sua consciência ao crer que tudo será resolvido em sua relação com Deus. Ressalte-se que não se pode dizer racionalmente que o personagem foi provado, uma vez que isso está circunscrito à interioridade e à transcendência. Provação não é estética, ética ou dogmaticamente definível: significa estar, como dito, diante da ferocidade das paixões (R, p. 117-120). De acordo com Balthasar (2000), Job está só na provação, porém vê em Deus o mediador no qual precisa paradoxalmente exercer fé, pois na relação imediata da provação não é possível resistir por si mesmo. A experiência de Abraão, semelhantemente, consiste em confiar na providência divina e ser provado em seu amor pelo filho que aceita sacrificar. Em sua fé posiciona-se no paradoxo de expressar seu amor religioso e amar o filho diante da possibilidade de não haver expectativa de futuro ao lado de Isaac (Alves, 2016a, p. 95-96; Hannay, 1991, p. 75).

A provação de Job e Abraão, ademais, provoca terror dada a situação de vida e a crença que envolvem os personagens bíblicos. Trata-se de um *horror religiosus*¹⁵⁵, provocado pelo paradoxo que se estabelece entre a fé produtora de sentido e a provação que potencialmente nega todo o passado e destrói os alicerces da própria crença – uma terrível tentação que se relaciona à consciência em sua relação com o

154 De acordo com o texto bíblico (BÍBLIA SAGRADA, 1985): “[...] sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ Deus disse: ‘Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.’ Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: ‘Permaneça aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.’ Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: ‘Meu pai!’ Ele respondeu: ‘Sim, meu filho!’ — ‘Eis o fogo e a lenha’, retomou ele, ‘mas onde está o cordeiro para o holocausto?’ Abraão respondeu: ‘É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho’, e foram-se os dois juntos. Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrôu seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo de Iahweh [Deus] o chamou do céu e disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ O Anjo disse: ‘Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único’. Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de ‘Iahweh proverá’, de sorte que se diz hoje: ‘Sobre a montanha, Iahweh proverá’”.

155 Em latim: horror religioso.

divino. A provação espiritual, assim, gravita em torno da incerteza, cujo sofrimento vem da anulação da promessa e das esperanças terrenas. Não obstante, uma nova condição surge através da certeza da fé e que não pode ser perscrutada pela razão: a recusa de paralisar sua existência em face do incompreensível da provação (Gouwens, 1996, p. 165; R, p. 120; Sousa, 2009, p. 20-21).

Conceber dessa forma a provação, portanto, é ir além das especulações filosófica e teológica. Tal questão não é alcançada pelos recursos da razão, pois não se pode abstrai-la do significado da existência. Assim, a fé:

[...] pode socorrer a alma, pode ajudá-la a vencer a provação do sofrimento: dando-lhe um sentido, a fé a salva do absurdo. Assim, a fé não é apenas um ato da alma que se volta para sua felicidade eterna, para sua salvação, mas igualmente um ato do pensamento, na medida em que permite dar um sentido ao mundo. *A fé é o modo de conhecimento do homem interior*” (Le Blanc, 2003, p. 22; itálicos do autor).

Considerar o conflito religioso desses personagens bíblicos torna possível a reflexão sobre a importância da fé exercida. A experiência abraâmica permite concluir que: “Aprender sua lição é refazer a viagem de Abraão até o monte Moriá, é habitar a diferença entre o especulativo e o vivido [...]” (Le Blanc, p. 72; itálicos do autor).

Como crença no absurdo e certeza existencial, as condições da fé não podem ser apreendidas pela razão. Sua racionalidade é prática e particular, o que pressupõe não apenas a crença na existência do divino e a obediência a ele, pois seria tão somente a resignação incapaz de enxergar além da possibilidade humana e ciente de que qualquer outra forma de pensar seria ilógica. O indivíduo de fé vai adiante, pois quando crê no impossível já renunciou a tudo: não crê para, então, renunciar.

A repetição presente nesta fé considera paradoxalmente que deve em todo o tempo crer e agir por força do absurdo, da logicamente impossível compatibilidade entre o que espera obter e a realidade dada. A defesa da possibilidade de compreensão desta fé seria colocá-la sob o escrutínio da irracionalidade. Kierkegaard entende que não se pode conceber a fé em termos de raciocínio humano, mas como fenômeno da interioridade que resulta da intimidade entre o indivíduo e o divino (Hannay, 1991, p. 56; 74-75). Diversamente, Job e Abraão estão acima de qualquer reconhecimento humano e sua fé apresenta duas características de igual importância, pois “[...] ter fé numa voz que o chama e ter ‘fé para esta vida’ são duas faces da mesma moeda, e a imediatez da fé no Deus que não vê é a imediatez do que realmente vive através do cumprimento dessa voz” (Sousa, 2009, p. 16).

A filosofia não tem condições de compreender tal fé existencial, na visão kierkegaardiana, pois teria de ser acessível à racionalidade universal e expressa em linguagem pública. A fé, desse modo, pode ser vivida mesmo que não compreendida

pelos recursos filosóficos conceituais: há que se reconhecer os limites do alcance da razão na abordagem da complexidade da vida e das questões existenciais. Entretanto, o que se pode compreender da fé é que consiste em forma de vida interior e está em contraste com uma crença reduzida à ética, como defendida pelo pensamento moderno. Nesse sentido, para Kierkegaard conhecimento inclui compreender os limites da razão, condição que quanto à fé trata-se de reconhecer o conhecimento articulado no paradoxo diante do qual surge o absurdo. Deve-se entender isto em analogia ao conceito de fé presente no protestantismo luterano, radicalizado por sua vertente pietista: não se trata de aceitação de enunciados considerados verdadeiros, antes consiste na abertura do sujeito autoconsciente à transcendência, presença da eternidade na consciência finita (Farago, 2011, p. 158-159; Lippitti, 2003, p. 39-41).

Consequentemente, a fé ocorre na relação do indivíduo singular com a divindade e se traduz em paixão impenetrável às determinações filosóficas e às representações da religião. Esta fé submissa ao mandado divino e sem apego ao universal significaria humilhação e loucura se aos auspícios lógicos da razão, assim como independência e rebeldia se confrontada com as pretensões de normatividade absoluta das prescrições ético-religiosas. Por isto, a fé em Job e Abraão apresenta-se como convicção de que se tratava de uma prova que, contudo, não se podia compreender racionalmente. Não caberia, ainda, qualquer sugestão de inocência religiosa: não desconheciam a gravidade da situação e a realidade da calamidade que os alcançara (Gouvêa, 2002, p. 184-185; 200-201).

Assim como em Job, subjaz a ideia de que Abraão realiza uma repetição através do abandono de si ao infinito a partir da resignação, e da volta ao finito para receber Isaac novamente. Johannes de Silentio faz um diagnóstico religioso-existencial a propósito da fé e da interioridade presentes em Abraão: crença no absurdo do abandono do finito para tê-lo de volta, paradoxalmente por um duplo movimento dialético ao crer que tudo é possível para Deus. Em outras palavras, a fé move-se ao infinito para, então, dar-se no absurdo, pois não havia qualquer possibilidade de antever o fim da situação. Mesmo assim, o personagem bíblico crê profundamente na impossibilidade, uma vez que espera receber o filho de volta pela revogação da sentença ou por um milagre. Pode-se concluir com segurança de que, nesta condição, sua razão há muito tinha expirado (TT, p. 90-91). Dessa forma, a repetição não se relaciona à situação exterior de vida dos dois personagens bíblicos, mas ao movimento interior que se mantém na esfera da fé e não se restringe a algo novo acontecer no âmbito ético, uma vez que lidavam com o ocorrido como teste de obediência a Deus não replicável universalmente. Tampouco ocorrer no estético, âmbito poético e imaginativo da vida, e busca da satisfação e do imediato (Abbagnano, 1970, p. 15).

Não obstante a repetição em Job e Abraão serem correlatas, bem como a provação e a fé, Kierkegaard tem este último por paradigma específico: ele é o

cavaleiro da fé. E “[...] a definição formal de fé. Assim é também com o absurdo”¹⁵⁶ (JP, p. 12; tradução nossa). E, sob a pena de Johannes de Silentio:

categoria principal da obra, a fé tem sua dialética apoiada no paradoxo que coloca Abraão acima da ética ao abrir mão do filho, em seu dever absoluto para com Deus. Nem mesmo a partir de seus resultados a fé pode ser justificada racionalmente, segundo Johannes: o paradoxo continua a se sustentar, pois o valor de qualquer ação está em seu princípio e desenvolvimento (Alves, 2016a, p. 76).

Nas tradições judaico-cristãs católica e protestante, a história de Abraão consiste em relação com Deus caracterizada por uma confiança concreta e incondicional. Sua fé encontra sentido em seu agir e não se restringe a um evento racional, antes abrange toda a sua existência. Abraão é considerado, nestas tradições religiosas, como aquele que buscou a Deus por ter rejeitado a religião de seus antepassados e, assim, tornou-se o pai de todos os que assim vivem¹⁵⁷ (Alves, 2016a, p. 104; Bötttrich; Ego; Friedmann, 2013, p. 79-80).

Porém, nas filosofias kantiana e hegeliana, Abraão é visto com desconfiança. Kant interpreta o iminente sacrifício de Isaac de forma desfavorável ao personagem bíblico, pois este não poderia saber se Deus realmente teria falado com ele, haja vista a impossibilidade de apreensão do infinito por meio dos sentidos. Este filósofo afirma que se pode, diversamente, reconhecer que Deus não havia falado caso a ordem divina contrariasse a racionalidade moral, ainda que se dispusesse a agir pela fé. Entendimento contrário deveria ser considerado como ilusão de que o mito do sacrifício que Abraão intentou fazer, por ordem divina, poderia servir de exemplo de obediência a Deus. Conclui que Abraão deveria responder: “É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu [...]” (Kant, 1993, p. 76). Por sua vez, o pensamento de Hegel presente em seus escritos da juventude sobre religião caracterizou-se pela oposição ao judaísmo. Contrapôs Abraão a heróis gregos ao afirmar que estes buscavam liberdade e amor autênticos, enquanto o personagem bíblico almejava uma pretensa e ilusória liberdade, dissociada do mundo, e dispensava a Isaac um frágil cuidado paterno, pois que incapaz de preservar a vida do próprio filho (Vitiello, 2000, p. 156).

Diferentemente destas tradições filosóficas, Johannes de Silentio demonstra a singularidade da fé a partir de uma interpretação existencial da *aquedah*, tomando como base a tensão entre a importância do personagem na tradição judaico-cristã e

156 “[...] Abraham’s faith is the formal definition of faith. So it is also with the absurd.” *Pap.* X6 B 81.

157 Como já mencionado neste capítulo, não se trata de considerar o mito judaico-cristão à luz da história das religiões israelitas ou da exegese histórico-crítica, mas apenas da tipologia que Kierkegaard elabora a partir da representação religiosa do personagem.

sua reprovação ética por parte de Kant e Hegel. Assim, a fé tipificada por Abraão é apresentada como paradoxo, cuja estrutura é construída existencialmente, uma vez que não pode ser compreendida racionalmente e consiste em estado da realidade concreta, que inclui as paixões do indivíduo. Configura-se como experiência paradoxal, não penetrada pelo conhecimento racional e, por isso mesmo, livre de qualquer circunscrição moral na relação com o divino. Como afirma Climacus:

mas, então, a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo; senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação como ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé (MF, p. 91).

Abraão representa o paradoxo de uma fé inexplicável e inexprimível. Todavia, não há negação da razão na relação entre a fé e o paradoxo, mas compreensão de seus limites e reconhecimento de que o relacionamento com o divino encontra-se para além da apreensão racional. Diante da fé, a aflição encontra repouso e convicção de estar diante do divino e sob seus auspícios.

O assentimento que tem prioridade sobre o fato é um traço permanente da análise da fé, implica uma firme adesão da vontade não só ao que se apresenta a nós, mas também à pessoa cujo testemunho serve de garantia” (Colette, 2009, p. 264).

Fé também consiste em voltar-se à própria subjetividade, embora não se limite a isso. Nesse sentido, pode-se falar em duplo movimento da fé enquanto subjetividade que se afasta de si mesma pela infinitização e retorna a si mesma na finitização. Como em Abraão, cuja fé é incerteza objetiva e certeza subjetiva: não há razões objetivas para sua crença, mas convicção de que confiar sua vida ao divino é ter esperança de voltar com o filho. Assim, despoja-se de tudo em resignação infinita, primeiro momento do movimento desta dialética da fé. O segundo momento é paradoxalmente ganhar a finitude, em virtude do absurdo e por inteiro após tê-la abandonado. É uma ressignificação da realidade através de um exercício individual, solitário e em silêncio. A dialética da fé é impulsionada pela angústia, pois o personagem estava diante da possibilidade da liberdade pela qual se aproxima da resignação ao iniciar este duplo movimento: forma-se na relação com a possibilidade para que se relacione adequadamente com a infinitude (Roos, 2021, p. 57-68).

Na experiência de fé de Abraão, a angústia manifesta-se como estado que emerge na liberdade diante das possibilidades que se apresentam ao pai crente e obediente, embora aflito. Em si mesmo, e somente assim, a situação pode ser resolvida pelo personagem. Suas convicções pessoais paralisam-se ante o extraordinário, diante do qual a angústia causa “vertigem” àquele “[...] cujos olhos a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade [...]” (CA, p.66). Abraão movimenta-se pela fé por toda a existência a fim

de superar a onipotência do possível, ação à qual a angústia oferece o impulso inicial: através desta o indivíduo tem as condições para chegar à fé autêntica, que sempre é livre entrega ao infinito. A infinitude da possibilidade propicia o rompimento dos limites da finitude, sem desta se separar de todo. Em decorrência, a fé sempre terá entre suas dimensões a angústia presente na tensão entre o desejo pelo divino e a intrínseca condição humana do indivíduo relacionar-se consigo mesmo (Almeida; Valls, 2007, p. 493; Alves, 2016a, p. 109; TT, p. 139-140).

Esta condição de superioridade da fé traduz a herança luterana de Kierkegaard, quanto à natureza da confiança da existência a Deus: dá sentido de missão ao indivíduo para consigo mesmo e em relacionamento permanente com o Criador. Tal relação dá-se exclusivamente pela fé, haja vista que “[...] a tradição na qual Kierkegaard está calcado é luterana e que nessa há um corte mais enfático entre os conteúdos da fé e os conteúdos da razão” (Paula, 2016, p. 32). Essa fé existencial é relacionamento entre duas personalidades, e não significa axioma ou imediaticidade: é um crer interior, norteador da vontade e da personalidade, não do intelecto. Como destaca Sampaio (2010, p. 87), a provação de Abraão não está no exterior, mas constitui, por um lado, a tentação gerada pelo conflito interior de assentir ao apelo moral de responsabilidade e dedicação incondicional ao filho amado; por outro lado, consiste em ser tentado a se deter na resignação que estanca o conflito gerado por seu amor ao filho. Ainda assim, a decisão do personagem é livre e resulta do pensamento da interioridade reflexiva, mesmo em descomunal conflito com suas paixões. Abraão é grande por não escapar à prova e enfrentar a angústia de ter de renunciar à ética paterna. Ele se angustiou e, fundamentando-se em sua fé, transcendeu a si próprio ao reconhecer que nada poderia fazer sozinho:

[...] é pelo sofrimento que o homem manifesta-se como Indivíduo (estabelece uma relação absoluta com o Absoluto), tenta encontrar-se por meio dele e solicita para si a compaixão de Deus; é pela graça divina que o homem se une a Deus, aspirando a ser ele próprio perante Deus (SAMPAIO, 2010, p. 92).

A convicção do personagem é que se espera de Deus sempre o melhor por sua graça, inclusive um milagre. Esta experiência é, em termos existenciais, vivenciada na impossibilidade e na interioridade que se volta ao exterior e à transcendência, a fim de vencer qualquer receio do futuro. Por isto, o duplo movimento da fé é retorno do infinito ao finito para se reapropriar da existência pela repetição, como resultado do paradoxo da fé. Ou seja, em função do absurdo abandona-se o finito para recebê-lo novamente, voltando-se a si mesmo de modo integrado ao mundo para que a repetição ocorra como movimento da eternidade, que se realiza na temporalidade na qual o existente está inserido.

Esta fé vivida na interioridade possui uma instância superior e paradoxal, na qual o indivíduo está perante o divino sem justificativa racional e de forma não estática: realiza, assim, o movimento religioso de voltar-se a si mesmo e ao divino. E

o faz na certeza da subjetividade, ou seja, na apropriação da verdade interiormente e na compreensão que se manifesta pela concreção da ação. O conteúdo da fé é produzido pela interioridade, não no conhecimento ou no entendimento racional. Somente enquanto indivíduo é possível relacionar-se com o divino, cuja subjetividade apreenderá a verdade pela produção de sentido à transcendência e à existência. Na dialética existencial da fé, a subjetividade encontra-se como condição do existente quando em relacionamento com o divino. Por isso, a fé é categoria da existência que tem como alvo transcendê-la por uma fusão entre o eterno e o temporal. É momento em que, como ocorre com Abraão, o indivíduo absorvido na existência e em plena confiança no divino a partir de sua própria consciência deixa irromper o religioso na relação com ele (Collado, 1962, p. 322).

Pode-se afirmar, assim, que a ideia de paixão da fé remete a uma experiência religiosa. A transcendência que absorve o mundo real e age na vida cotidiana é o alvo da pessoa cuja fé se manifesta na individualidade e na crença potencializada por sua relação religiosa singular, que supera seu labirinto existencial. Ao não se entregar à tentação de uma prova religiosa, nem a de se deixar seduzir pela responsabilidade moral de agir incondicionalmente, Abraão tipifica a fé que ultrapassa qualquer ética travestida de relação com o divino. Por sua vez, mesmo ao não operar como a do cavaleiro da fé, a confiança de Job é posta na justiça de Deus em meio a toda sorte de sofrimento físico e emocional, sustém-se no limite das paixões humanas e não interpreta sua situação por meio de concepções éticas (Alves, 2016a, p. 118-119; Paula, 2001, p. 113-117).

Dessa forma, em Job e Abraão não se alcança a repetição pela força da vontade própria: diferentemente, envolve continuar aberto mesmo em meio a grandes perdas à possibilidade de sua ocorrência como tarefa da liberdade. Através do religioso e do extraordinário, esta tarefa é sustentar a receptividade de quem se resigna do mundo para obtê-lo novamente, de modo mais profundo em termos de interioridade. Como bem descreve Johannes de Silentio através de metáforas, os movimentos repetidos da fé constituem a performance de um bailarino que salta e retorna ao solo firmando-se novamente de maneira impecável. Isto ocorre com Abraão, o cavaleiro da fé que se firma na finitude após ter se elevado à infinitude:

de tudo resignou infinitamente e tudo depois agarrou uma vez mais por força do absurdo. Faz os movimento da infinitude continuamente, mas executa-os com correção e certeza tais que continuamente retira deles a finitude, e nem por um segundo que seja se suspeita de outra coisa. O exercício mais difícil para um bailarino deverá ser o de saltar para uma determinada posição, de modo a que nem um segundo decorra até atingir essa posição, antes nela se fixe durante o próprio salto. Não haverá bailarino que porventura o consiga executar – mas aquele cavaleiro executa-o (TT, p. 96-97).

Nesta fé há possibilidades abertas na fronteira do extraordinário, que é o absurdo. Assim, a tarefa da liberdade é realizada como retomada do mundo e de si mesmo:

o mundo que se obtém é em parte uma função do si mesmo que se é: um si mesmo calmo, alerta e aberto; e o si mesmo que se obtém é em parte uma função do mundo que se tem: um mundo repleto de valor que chama e acalma o movimento dos si mesmos que se movem. O si mesmo e o mundo tornam-se reciprocamente articulados¹⁵⁸ (Mooney, 1998, p. 294; tradução nossa).

Como paradoxo, a liberdade presente na repetição desaparece para a análise racional a exemplo do desejo de Abraão de obedecer a Deus e, concomitantemente, preservar a vida do filho. Como também em Job, cuja satisfação religiosa em resposta ao seu sofrimento ocorre para além da racionalidade do comportamento humano, pois que em virtude do absurdo. Estes personagens estão no limite de sua interioridade e de seus dilemas éticos, condição que equivale à descoberta de que, não obstante a realidade de seu sofrimento, ainda que sido negadas a justiça e a justificativa esperadas tem-se de volta um mundo repleto de sentido e valor.

Como paradigmas religiosos, Job e Abraão constituem paradoxos. Primeiramente, enquanto crentes no absurdo da manifestação divina que contraria a lógica da racionalidade humana. Além disso, não expressam o universal em sua natureza, mas o particular: não são exemplos éticos em situação de vida e conduta, o que somente ocorre quando se é o que todos são ou deveriam ser. É o que afirma Climacus a propósito da provação, que:

[...] por sua vez, corresponde à irregularidade inerente ao paradigma religioso, pois uma provação, vista eticamente, é impensável, dado que o ético é o universalmente válido exatamente por ser válido sempre. A provação é a mais alta seriedade do paradigma religioso, mas para o mero ético provação é uma brincadeira, e *existir experimentando* não é, de modo algum, seriedade, mas sim um motivo cômico [...] (PE1, p. 278; itálicos do autor).

Sendo assim, a repetição na história dos dois personagens ultrapassa suas demandas éticas, entretanto sem sublimá-las: ambos são renovados pela infinitude, assim como seus mundos são ressignificados como finitude de uma existência que tem na fé sua instância última de interioridade e de imediaticidade, assim superiores a qualquer mediação. Para além da tradição religiosa ou de arrazoados que tentem evitar contradições, a fé que compreende a união paradoxal do histórico e do eterno, do humano e do divino, do finito e do infinito, entre outras, opera como paixão através da repetição (Howland, 2006, p. 147; Mooney, 1998, p. 294; Polk, 2010, p. 138).

158 “The world one gets is in part a function of the self-one is: a self-tempered, alert, and open; and the self-one gets is in part a function of the world one has: a world stocked with worth that calls on and stills the business of mobile selves. Self and world become reciprocally articulate.”

5.3 MOVIMENTO RELIGIOSO E SERIEDADE DA EXISTÊNCIA: REPETIÇÃO COMO *PÁTHOS* ÉTICO-EXISTENCIAL DA FÉ

Kierkegaard define o conceito de repetição de forma sintética em um trecho de seus diários, no formato de uma carta escrita por Constantius ao leitor não publicada, na qual afirma:

[...] repetição não é apenas para contemplação, mas é uma tarefa para a liberdade, que significa a própria liberdade, consciência elevada à segunda potência, [...] a verdadeira repetição é a eternidade; entretanto, essa repetição (por ser perscrutada psicologicamente a ponto de desaparecer para a psicologia como transcendente, como movimento religioso em virtude do absurdo, que começa quando uma pessoa chega à fronteira do extraordinário), tão logo a questão é posta dogmaticamente, passará a significar expiação, que não pode ser qualificada pela mediação emprestada da imanência mais do que um movimento religioso, que é, ainda, dialético apenas em relação ao destino e à providência [...] ¹⁵⁹ (Hong; Hong, 1983, p. 324; tradução nossa).

Tarefa da liberdade em si mesma como surgimento da consciência em segunda potência, como afirma o pseudônimo, repetição é movimento existencial individual resultante da própria liberdade, portanto condição de possibilidade de si mesma. Por isto, este segundo estado de consciência constitui ação da subjetividade, para além dos limites transpostos pelo absurdo, de resignificação da existência que resulta do encontro entre idealidade e realidade. De outra forma, fechar-se-ia às possibilidades existenciais e se lançaria à indiferença estética e, em última instância, ao desespero como será visto mais adiante. Desse modo, quem se move para além destas condições da existência possui a capacidade de responder ao mundo com uma consciência que, em liberdade¹⁶⁰, haverá de realizar a repetição como transcendência e movimento religioso em virtude do absurdo – que ocorre quando se está diante do extraordinário, a saber, a expressão da própria eternidade em contato com a temporalidade (Mooney, 1998, p. 293-298; Thompson, 1967, p. 126).

5.3.1 *A liberdade e os três níveis da repetição*

Kierkegaard aponta em outro trecho de seus diários a relação da repetição com a liberdade:

159 “[...] repetition not only is for contemplation but that it is a task for freedom, that it signifies freedom itself, consciousness raised to the second power, [...] the true repetition is eternity; however, that repetition (by being psychologically pursued so far that it vanishes for psychology as transcendent, as a religious movement by virtue of the absurd, which commences when a person has come to the border of the wondrous), as soon as the issue is posed dogmatically, will come to mean atonement, which cannot be qualified by mediation borrowed from immanence any more than a religious movement, which is still dialectical only with respect to fate and providence [...].” *Pap.* IV B 120.

160 Embora Kierkegaard vá além dos dogmas cristãos centrais ao abordar questões existenciais de forma religiosa, a relação que estabelece entre a liberdade, a consciência e o divino já estão presentes no protestantismo luterano. Para Lutero (1998), o divino na consciência promove a ligação entre finito e infinito, e o caminho da subjetividade percorre seu itinerário em direção ao divino através da consciência.

se a liberdade [na repetição como movimento religioso] agora descobre um obstáculo, então deve repousar na própria liberdade. A liberdade agora se mostra não em sua perfeição no homem, mas por estar perturbada. Essa perturbação, no entanto, deve ser suprida pela própria liberdade, pois de outra forma não haveria liberdade alguma ou a perturbação seria o caso de um risco que a liberdade poderia remover. A perturbação que é suprida pela própria liberdade é pecado. Se obtém o direito de governar, então a liberdade se dispersa e nunca está em condições de realizar a repetição. Então a liberdade se desespera, mas nunca se esquece da repetição. Mas no momento de desespero ocorre uma mudança em relação à repetição, e a liberdade assume uma expressão religiosa, pela qual a repetição aparece como expiação, que é repetição *sensu eminentiori*¹⁶¹ e algo diferente da mediação, que sempre descreve apenas os pontos nodais de oscilação no progresso da imanência¹⁶² (JP, p. 1.246; tradução nossa).

Ao insistir na diferença entre repetição e mediação, Kierkegaard recorre à liberdade como condição da repetição: ainda que imperfeita, “perturbada”, esta ocorre de forma dupla, religiosa e livre. Movimento existencial em virtude do absurdo, como descrito em relação à fé de Abraão e Job, repetição é transcendência que supera a imanência e expressa em linguagem teológica judaico-cristã como expiação.

A transcendência não é pensada em termos especulativos na abordagem tipológica kierkegaardiana destes personagens bíblicos, mas associada à resignação enquanto movimento infinito e diante do qual ocorre a sublimação do sofrimento e a submissão à vontade divina. E ao movimento da fé, conquanto de forma diferente: embora também em dor e renúncia, é a convicção de se obter o que se espera a partir do infinito e por força do absurdo, certo do socorro divino. Voltar-se ao finito confiante na preocupação divina pela vida: como visto a propósito de Job e Abraão, esta é a repetição como reapropriação da existência (Lippitt, 2003, p. 47-49).

Em uma longa nota de rodapé, Haufniensis assim define a repetição ao refletir sobre a idealidade:

aí, o autor leva várias vezes a idealidade desejada pela Estética a encalhar na idealidade exigida pela Ética, a fim de fazer surgir desses embates a idealidade religiosa como aquela que é justamente a idealidade da realidade efetiva, e por isso tão desejável quanto a da Estética e não impossível como a da Ética, mas de tal maneira que esta idealidade irrompe no salto dialético e na atmosfera positiva do “eis que tudo é novo!” bem como na atmosfera negativa que é a paixão do absurdo, à qual corresponde o conceito da “repetição”. Ou bem toda a existência está acabada na exigência ética, ou então a condição é encontrada, e a vida e a

161 Em latim: sentido superior, principal.

162 “If freedom [in repetition as a religious movement] now discovers an obstacle, then it must lie in freedom itself. Freedom now shows itself not to be in its perfection in man but to be disturbed. This disturbance, however, must be supplied by freedom itself, for otherwise there would be no freedom at all or the disturbance would be a matter of chance which freedom could remove. The disturbance which is supplied by freedom itself is sin. If it gets the right to rule, then freedom disperses itself and is never in a position to realize repetition. Then freedom despairs of itself but still never forgets repetition. But in the moment of despair a change takes place with regard to repetition, and freedom takes on a religious expression, by which repetition appears as atonement, which is repetition *sensu eminentiori* and something different from mediation, which always merely describes the nodal points of oscillation in the progress of immanence.” *Pap.* IV B 118.

existência toda recomeça do início, não por uma continuidade imanente com o anterior, o que seria uma contradição, mas por força de uma transcendência que separa da primeira existência a repetição por um abismo [...]. Se a repetição não é posta, a Ética transforma-se num poder que obriga e é por isso, provavelmente, que ele [Constantius] diz que a repetição é a senha/solução na concepção ética. Quando a repetição não é posta, a Dogmática nem pode existir; pois na fé começa a repetição, e a fé é o órgão para os problemas dogmáticos (CA, p. 19).

Neste trecho, sob a pena de Haufniensis, Kierkegaard desenvolve as afirmações de Constantius a respeito das características da repetição. E as aprofunda em suas anotações ao mencionar três formas da repetição que constituem a descontinuidade integrante da transcendência:

a primeira expressão para a relação entre imediatez e mediatez é repetição. Na imediatez não há repetição, caso contrário esta poderia ser pensada como dependente da dissimilaridade das coisas; de forma alguma, se tudo no mundo fosse absolutamente idêntico ainda assim não haveria repetição. Mas quando a possibilidade da repetição é colocada, então a questão de sua realidade surge: se é verdadeiramente uma repetição. Repetição volta novamente em todo o lugar: (1) Quando vou agir, a ação existiu na minha consciência em concepção e pensamento – de outra forma eu ajo impensadamente – isto é, não ajo. (2) À medida em que vou agir, eu pressuponho que estou em um estado original de forma integral. Nisto está o problema do pecado, o problema de uma segunda repetição, pois agora eu devo retornar a mim mesmo novamente. (3) O real paradoxo pelo qual eu me torno um indivíduo singular, pois se eu permaneço no pecado, entendido como o universal, há apenas a repetição nº 2. [...] “Repetição” é e permanece uma categoria religiosa. Constantin Constantius portanto não foi capaz de ir além. Ele é inteligente, um ironista, luta contra o interessante – mas não está ciente de que ele próprio está preso nele. A primeira forma de interesse é adorar a mudança; a segunda é querer a repetição, porém ainda em *selbstgenugsamkeit*¹⁶³, sem sofrimento – portanto Constantius naufraga no que ele mesmo descobriu, e o jovem não vai adiante¹⁶⁴ (JP, p. 3.792-3.794; tradução nossa).

Em cada uma das formas de repetição a mudança ocorre por uma transcendência, o que não pode ser alcançado ou resolvido pela lógica. Assim Constantius coloca a questão: repetição é o que por erro chamou-se mediação hegeliana, assim como a adequada alternativa a esta (R, p. 50).

163 Autossuficiência, em alemão no original.

164 “The first expression for the relationship between immediacy and mediacy is repetition. In immediacy there is no repetition; it may be thought to depend on the dissimilarity of things; not at all, if everything in the world were absolutely identical, there still would be no repetition [...] Repetition comes again everywhere. (1) When I am going to act, my action has existed in my consciousness in conception and thought – otherwise I act thoughtlessly – that is, I do not act. (2) Inasmuch as I am going to act, I presuppose that I am in an original integral state. Now comes the problem of sin, the problem of a second repetition, for now I must return to myself again. (3) The real paradox by which I become the single individual, for if I remain in sin, understood as the universal, there is only repetition no. 2. [...] “Repetition” is and remains a religious category. Constantin Constantius therefore cannot proceed further. He is clever, an ironist, battles the interesting – but is not aware that he himself is caught in it. The first form of the interesting is to love change; the second is to want repetition, but still in *selbstgenugsamkeit*, with no suffering – therefore Constantine is wrecked on what he himself has discovered, and the young man goes no further.” *Pap.* IV B 10, IV A 156, IV A 169.

Segundo Stewart (2003, p. 298-300), para além da primeira definição de repetição já presente em Climacus, e uma vez que na argumentação teológica de Haufniensis, o pecado entra no mundo por um salto qualitativo que causa um rompimento radical com o estado paradisíaco inicial, passa-se a um novo estado, a saber, o de alienação do mundo e de Deus. Esta é a repetição como segunda imediatricidade: o movimento parte de um estado inicial de inteireza e, ao indivíduo retornar-se a si mesmo, surge o problema do pecado. Em linguagem teológica, esse estado de pecaminosidade é vencido por Cristo, o que propicia a reconciliação com Deus e constitui a mais profunda expressão existencial da repetição enquanto expiação e redenção, como visto. A questão cristológica é o real paradoxo pelo qual alguém se torna um indivíduo singular pela ação divina. De outra forma, a permanência no pecado enquanto o universal encerra o indivíduo no âmbito da segunda forma de repetição.

Pode-se, entretanto, identificar semelhanças entre as abordagens de Hegel e Kierkegaard a propósito da dialética da repetição, o que explica a proximidade e o afastamento da mediação promovidos por Haufniensis¹⁶⁵. Em termos teológicos, para o filósofo alemão a morte de Cristo é a *Aufhebung* da velha lei e o estabelecimento da aliança entre Deus e a humanidade, promessa de redenção mediada pela pessoa de Cristo. Nesse sentido, a diferença entre mediação e repetição está em que o filósofo alemão vê a verdade do movimento paraíso-pecado-redenção pelo aspecto da abstração conceitual enquanto referida à humanidade, imanente para o pensamento, o que o pensador dinamarquês rejeita por pensar o indivíduo como categoria fundamental. Nesse sentido, a repetição como expiação impetrada pela graça divina, paradoxo absoluto do cristianismo, sublinha que a liberdade deve-se à transcendência que subjaz à ação humana. Por não ser apenas contemplação, pois que tarefa da liberdade que coincide com ela mesma, tem-se a oportunidade de se tornar o que se é pela repetição. Por entender que a mediação hegeliana nega a liberdade em sua ênfase nos movimentos imanentes da dialética, Kierkegaard chama o domínio do pensamento abstrato e da análise conceitual de “domínio da necessidade”.

5.3.2 O desespero e seu antídoto

No pensamento kierkegaardiano, pecado decorre da ação da liberdade e não pode ser eliminado pela mediação ou pela razão, apenas pelo paradoxo absoluto

165 Para Stewart (2003, p. 299; 390), não obstante a ferrenha crítica de Kierkegaard ao movimento dialético hegeliano, o terceiro termo da repetição, a segunda imediatricidade, corresponde ao terceiro termo da mediação de Hegel, a imediatricidade mediada. Nesse sentido, é fundamental reafirmar o caráter distintivo, tensional e paradoxal da imediatricidade última da repetição, assim como da fé. Kierkegaard diferencia-se de Hegel, assim, por reelaborar os termos da mediação através do salto: da imediatricidade da inocência passa-se para a imediatricidade da culpa, e desta para a imediatricidade última da fé. Hegel afirma: “Porque na consciência que não reflete sobre a sua fé o pensamento e a fé finitos se encontram um fora do outro, tal consciência é uma consciência não filosófica. [...] Essa beleza obtém a objetividade e a universalidade verdadeiras da arte e da filosofia, nas quais desaparece a oposição que se refere ao absoluto entre fé e razão, tanto na medida em que ele existe inconscientemente na consciência ordinária, quanto na medida em que existe conscientemente nas filosofias da reflexão” (Hegel, 2009, p. 119). Para Kierkegaard, porém, “[...] fé é imediatricidade após a reflexão” (JP, p. 1.123; tradução nossa). “[...] faith is immediacy after reflection.” *Pap.* VIII.1 A 649.

de Cristo, o eterno feito temporal. Anti-Climacus (SUD, p. 13-82), pseudônimo que trabalha com categorias cristãs, apresenta o pecado também como contínua intensificação e agravamento do desespero, condição existencial que traduz este estado. No ser humano, enquanto espírito, o si mesmo está em uma relação que se relaciona consigo mesma: não é a relação em si, mas a relação consciente de si. Em razão de ser igualmente síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, o humano possui estas relações de oposição que ainda não consistem no si mesmo e elas próprias constituem um terceiro como unidade negativa. Por sua vez, quando a relação relaciona-se consigo mesma ela é o terceiro positivo, o si mesmo que se estabelece ou pode ser estabelecido por outro. Neste último caso, a relação é o terceiro que também está em uma nova relação, a saber, com quem estabeleceu o si mesmo. Isto posto, segundo Anti-Climacus “desespero é a má relação na relação de uma síntese que se relaciona consigo mesma. Mas a síntese não é a má relação, ela é apenas a possibilidade, ou, na síntese encontra-se a possibilidade da má relação”¹⁶⁶ (SUD, p. 15; tradução nossa).

Em relação ao si mesmo e ao estabelecimento desta relação, para este pseudônimo há duas naturezas de desespero:

o si mesmo humano é uma tal relação derivada e estabelecida, uma relação que se relaciona a si mesma, e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro. É por isso que pode haver duas formas para o desespero em sentido estrito. Se o si mesmo humano tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia haver apenas uma forma: a de não querer ser si mesmo, de querer livrar-se de si mesmo, mas não poderia haver a forma: em desespero querer ser si mesmo. Esta segunda fórmula é precisamente a expressão da dependência completa de toda a relação (do si mesmo), a expressão da inabilidade do si mesmo de chegar a ou estar em equilíbrio e descanso por si mesmo, mas apenas na relação consigo mesmo por relacionar-se ao que estabeleceu toda a relação¹⁶⁷ (SUD p. 13-14; tradução nossa).

Em outras palavras, se o si mesmo estabelecesse a si mesmo poder-se-ia falar apenas do desespero de não querer ser si mesmo, simples antagonismo a sua condição. O querer ser si mesmo, todavia, é buscar estar em equilíbrio por si mesmo relacionando-se com quem estabeleceu a relação: esta é a sua condição de possibilidade.

166 “Despair is the misrelation in the relation of a synthesis that relates itself to itself. But the synthesis is not the misrelation; it is merely the possibility, or in the synthesis lies the possibility of the misrelation.”

167 “The human self is such a derived, established relation, a relation that relates itself to itself and in relating itself to itself relates itself to another. This is why there can be two forms of despair in the strict sense. If a human self had itself established itself, then there could be only one form: not to will to be oneself, to will to do away with oneself, but there could not be the form: in despair to will to be oneself. This second formulation is specifically the expression for the complete dependence of the relation (of the self), the expression for the inability of the self to arrive at or to be in equilibrium and rest by itself, but only, in relating itself to itself, by relating itself to that which has established the entire relation.”

Ao querer anular esta segunda forma de desespero, o si mesmo afunda-se na má relação que se relaciona a si mesma e se reflete no outro que a estabeleceu. Para o desespero ser extirpado, portanto, ao se querer ser si mesmo deve-se fundar no poder pelo qual foi estabelecido. Esta condição impõe-se porque o desespero inverte a relação entre possibilidade e realidade, qual seja, a de que o “ser” é infinito e superior ao “poder ser”. Por isto, não estar desesperado é condição que requer a anulação da possibilidade de a cada instante desesperar-se. Como visto, se pela abordagem de Climacus a realidade efetiva é a possibilidade anulada, na concepção de Anti-Climacus a realidade de não estar desesperado é, dialeticamente, cumprimento da possibilidade. Dessa forma, por ser má relação que se relaciona a si mesma, como determinação do espírito desespero é relação com o eterno e sempre possibilidade que se efetiva como condição contraída a cada momento em que se desespera. Todavia, o desespero não consegue consumir seu si mesmo, pois este é o eterno no ser humano e infinitude característica do espírito. Nesse sentido, não ter consciência do próprio desespero é estar desesperado, posto que compõe a dialética do infinito e do finito:

o si mesmo é formado por infinitude e finitude. Mas esta síntese é uma relação, e uma relação que, não obstante seja derivada, relaciona-se a si mesma, o que é liberdade. O si mesmo é liberdade. Mas liberdade é o aspecto dialético nas determinações de possibilidade e necessidade [...] O si mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, que pode ser realizada somente através da relação com Deus¹⁶⁸ (SUD, p. 29-30; tradução nossa).

O si mesmo está sempre no processo de tornar-se no movimento direcionado ao devir, e ao não se tornar si mesmo encontra-se em desespero, pois carece do concreto posto pela síntese. O desenvolvimento do tornar-se, assim, consiste no afastamento do si mesmo de sua infinitização e seu retorno para a finitização. Este movimento ocorre na finitude de forma que o possível cumpra-se como realidade efetiva, não obstante a possibilidade em si seja instantânea e sucedida por outras possibilidades, cuja efetivação ocorrerá pela liberdade do espírito.

Uma vez que existencialmente na possibilidade tudo é possível, perder-se nela se dá pelo desejo ou pela fantasia melancólica: no primeiro caso busca-se a possibilidade abandonando a necessidade, e acaba por se perder a si mesmo; no segundo, persegue-se a possibilidade e se detém na angústia, perecendo nela ou no que amedronta. De outra sorte, carecer de possibilidade é estar em desespero. Dessa forma, se por um lado desespero é estar separado do eterno, por outro lado

168 “The self is composed of infinitude and finitude. However, this synthesis is a relation, and a relation that, even though it is derived, relates itself to itself, which is freedom. The self is freedom. But freedom is the dialectical aspect of the categories of possibility and necessity. [...] The self is the conscious synthesis of infinitude and finitude that relates itself to itself, whose task is to become itself, which can be done only through the relationship to God.”

quando o desespero ocorre pela perda do que é temporal qualquer sentido que se encontre na existência será sempre exterioridade. Tal imediatez leva a não se querer ser si mesmo, antes somente desejar ser uma outra pessoa. Ao se chegar a esta consciência, a de não querer ser si mesmo, o desesperado tem diante de si o desafio de querer desesperadamente ser si mesmo, pois com a ajuda do eterno quer ser si mesmo a fim de alcançar a verdade. Há maior consciência do si mesmo nesta última forma de desespero, assim como do seu próprio significado e do estado que provoca, haja vista dar-se a partir da própria interioridade. Ocorre também neste estado maior consciência de um si mesmo infinito, uma forma abstrata que quer se autodeterminar com a ajuda da forma infinita, que é a própria construção do si mesmo negativamente.

Quando se quer ser si mesmo desesperadamente deste modo, o si mesmo negativo está paralisado e sem assumir o sofrimento na temporalidade, com um desespero resignado porquanto preso apenas ao eterno. Não se reconhece nisto como si mesmo e nem exerce fé, antes volta-se contra a existência por causa do sofrimento e deixa de caminhar rumo à resignação do infinito. Por sua vez, o si mesmo ativo de se querer desesperadamente ser si mesmo relaciona-se consigo mesmo de forma experimental, como ocorrera com Constantius e sua construção imaginativa. Em seu auto redobramento limita-se ao cuidado que tem de si mesmo e se torna apenas um si mesmo hipotético, fundado no nada e sujeito a arbitrariedades que reduzem tudo a este.

A solução para as diversas formas de desespero é a decisão de crer e, assim, superar as limitações da compreensão racional. Nesse sentido, crer é exercer fé a fim de transcender esta situação, uma vez que:

[...] um aumento na consciência da natureza do desespero e na consciência de que o estado de alguém é desespero ou, o que significa a mesma coisa e é a questão principal, é um aumento na consciência do si mesmo. O contrário de estar em desespero é ter fé [...]: ao relacionar-se consigo mesmo e ao querer ser si mesmo, o si mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu¹⁶⁹ (SUD, p. 49; tradução nossa).

Nesse sentido, o jovem desespera-se em querer ser si mesmo com uma consciência mais profunda de seu estado, entretanto, sem fazer o movimento existencial da fé para suportar a provação e agir para superá-la. Como explica Climacus:

constantin Constantius, esta cabeça estética intrigante, que de resto não desespera de nada, desespera da repetição, e o Jovem torna visível que, se esta

169 “[...] a rise in the consciousness of the nature of despair and in the consciousness that one’s state is despair, or, what amounts to the same thing and is the salient point, a rise in the consciousness of the self. The opposite to being in despair is to have faith [...]: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self-rests transparently in the power that established it.”

tiver que surgir, terá que ser uma nova imediatidade, de modo que ela própria seja um movimento *em virtude do absurdo* e a suspensão teleológica, *uma provação* (PE1, p. 277-278; itálicos do autor).

À semelhança da suspensão teleológica do ético em Abraão, o jovem deveria fazer a repetição como movimento religioso da fé para além da apreensão racional da situação de sofrimento por que passava, em sua opinião de modo similar a Job, impelida pela ação divina injustificável eticamente. Em outras palavras, havia de suspender seu juízo racional ético da sua situação existencial.

No mesmo sentido diagnosticara o próprio Constantius: “[...] no instante em que cessa a suspensão temporária, ele recebe-se a si mesmo de novo, mas fá-lo enquanto poeta, e o religioso afunda-se, i.e. torna-se uma espécie de substrato indizível” (R, p. 139). Em outras palavras, não se é capaz a partir do próprio desespero de sair deste estado, porquanto a vontade é, em si, limitada. É preciso que haja um salto, expressão da transcendência e da liberdade presentes no movimento da fé:

Kierkegaard entende que o desespero provém do modo como a síntese se relaciona com sua própria liberdade e, por isso, não é necessário. Entretanto, entende também que, em algum nível, todas as pessoas estão em desespero. [...] o desespero não é necessário, entretanto, assume também que não haja alguém completamente livre do desespero. Anti-Climacus percebe que é possível desesperadamente não querer ser si mesmo e desesperadamente querer ser si mesmo [...] uma vez que o desespero está na síntese, a totalidade do si mesmo, ele consequentemente atinge a vontade, de modo que a solução para a saída do desespero não pode estar fundamentada na vontade, afinal, podemos desesperadamente querer ser nós mesmos. Essa percepção, é claro, torna o problema da superação do desespero mais complexo, uma vez que não basta querer superá-lo. A vontade é importante, mas precisa ser qualificada na direção daquilo que dá unidade à síntese. [...] Para essa questão não há conhecimento, objetividade, mediação, sistema, prática ética etc., que encaminhe o problema. É com esse diagnóstico filosófico elaborado a partir do entendimento de ser humano enquanto síntese, do conceito de desespero que daí decorre, e de seus vários desdobramentos, que se deve ler o conceito de fé, uma atitude a ser tomada justamente no limite do conhecimento e da objetividade (ROOS, 2021, p. 49-50; 54-55).

Para Anti-Climacus, a forma de desespero de querer ser si mesmo está muito além de ser uma manifestação específica, uma vez que “todo desespero pode, ao final, ser reconduzido a ela e resolvido nela”¹⁷⁰ (SUD, p. 14; tradução nossa). Ou seja, querer desesperadamente ser si mesmo representa a condição para a qual a solução, a fé que repousa sobre o fundamento do si mesmo, aplica-se às outras formas de desespero.

170 “[...] all despair ultimately can be traced back to and be resolved in it.”

A partir de Colette e Malantschuk (1958, p. 718-724), é possível ver na tentativa feita por Anti-Climacus de conceituar a síntese finito-infinito, considerada pela perspectiva do ser e da essência, um contraponto à existência de Constantius. Kierkegaard pretendia que seu tratamento dos conceitos de possibilidade, realidade e necessidade esclarecesse a relação entre o lógico e o ontológico. Vê-se, claramente, que ele oculta os domínios da metafísica naquele e da dogmática neste. Isto expressa a convicção de que a liberdade deve auxiliar no julgamento da luta de fronteira entre o saber e a fé. Nesse caminho pode-se dizer que, com tal tratamento da liberdade, põe-se fim à especulação e demonstra que esta não pode ir além no caminho da lógica. “Cada determinação para a qual o ser é uma determinação essencial encontra-se no exterior do pensamento imanente e, conseqüentemente, no exterior da lógica”¹⁷¹ (JP, p. 196; tradução nossa).

Kierkegaard apresenta os conceitos de possibilidade e necessidade como determinações da finitude subordinadas a elas próprias enquanto relacionadas ao infinito, e afirma que a tarefa da existência será fazer disso uma unidade. Este redobramento é uma dualidade em que as grandezas presentes são concebidas sob o ponto de vista de sua unificação, mantendo-se sua distinção irreduzível e em oposição mútua. Uma vez que a síntese envolve a ideia de distinção na unidade, redobramento pode ser concebido como uma determinação positiva das categorias da existência, cujo significado é o de intervir para promover uma ruptura com a imanência. Além disto, é conceito existencial, ontológico e religioso que exprime a dualidade marcada pelo contato com a transcendência absoluta em relação ao humano e traduz este encontro em termos de realidade efetiva, para além da estética e da especulação filosófica.

Por isso, redobramento é eminentemente existencial e resulta da coexistência de duas qualidades opostas. Como afirmado por Climacus, na esfera religiosa o positivo é reconhecível pelo negativo: a imediatez não é dialética em si mesma e sua limitação é apenas cômica. Diferentemente, a incapacidade religiosa é reconhecimento de nada ser diante do divino, em uma repetição que não constitui contradição haja vista ser forma negativa de afirmar o caráter absoluto da deidade. De forma semelhante, ao conceituar que o ser humano é síntese de necessidade e possibilidade, Anti-Climacus assim exemplifica o redobramento:

o crente tem o antídoto sempre infalível para o desespero – possibilidade – porque para Deus tudo é possível a cada momento. Esta é a boa saúde da fé que resolve as contradições. A contradição aqui é que, humanamente falando, a queda é certa, mas ainda assim há possibilidade. Boa saúde geralmente significa

171 “Every qualification for which being is an essential qualification lies outside of immanent thought, consequently outside of logic.” *Pap.* IV C 88.

a capacidade de resolver contradições. Por exemplo, no domínio do corpóreo ou do físico, uma corrente de ar é uma contradição, pois uma corrente de ar é fria e quente heterogeneamente ou não dialeticamente, mas um corpo saudável resolve essa contradição e não percebe a corrente de ar. Assim também com a fé. A falta de possibilidade significa que tudo se tornou necessário para uma pessoa ou que tudo se tornou trivial¹⁷² (SUD, p. 39-40; tradução nossa).

Ao enfatizar a necessidade como elemento mais determinante no nível inferior da existência, enquanto a possibilidade o seria no nível superior a propósito da fé, e por extensão da liberdade, Anti-Climacus posiciona o redobramento na relação finito-infinito e no momento decisivo de cada um destes elementos (PE2, p. 176).

Duas outras abordagens pressupõem e apontam para este redobramento. Primeiramente pelo pensamento socrático, no qual a essência do eterno é voltada como necessidade e possibilidade para a reminiscência. A partir desta abstração chega-se pela fé ao concreto que é, igualmente, eterno. Dessa forma, o indivíduo deseja expressar sua existência, contudo torna-se mais angustiado na presença desse poder invisível que diante dos visíveis. Sócrates tenta exprimir sua fé através de um mundo de relatividades, não obstante sua busca caminhe em direção à síntese entre finito e infinito. Para responder se o eterno pode encontrar expressão concreta pelo finito, ele examina novamente a comensurabilidade existente entre o interior e o exterior na história, cujo esforço da interioridade como possibilidade encontra sua expressão na exterioridade. Mas, ainda segundo ele, o infinito não pode ser expresso do mesmo modo, qual seja, pela instrumentalidade de meios finitos de expressão.

Só do lado do sujeito é possível acentuar o infinito, conferindo a uma determinada ação um sentido absoluto. Desse modo, o eterno só pode ser marcado pelo infinito interesse do sujeito e não de forma objetiva¹⁷³ (Colette; Malantschuk, 1958, p. 719; tradução nossa).

Considerando-se que o subjetivo pode se integrar ao objetivo, persiste uma dialética na qual há uma incomensurabilidade entre a expressão exterior da ação e sua significação subjetiva. Duas ações vistas do exterior podem, assim, expressar esferas qualitativamente diferentes sobre as quais o interesse infinito do sujeito determina a hierarquia dentre estas ações. Disto decorre que o pensamento não pode dominar a

172 “The believer has the ever-infallible antidote for despair — possibility — because for God everything is possible at every moment. This is the good health of faith that resolves contradictions. The contradiction here is that, humanly speaking, downfall is certain, but that there is possibility, nonetheless. Good health generally means the ability to resolve contradictions. For example, in the realm of the bodily or physical, a draft is a contradiction, for a draft is disparately or undialectically cold and warm, but a good healthy body resolves this contradiction and does not notice the draft. So also with faith. To lack possibility means either that everything has become necessary for a person or that everything has become trivial.”

173 “Ce n’est que du côté du sujet qu’il est possible d’accentuer l’infini en conférant à une action déterminée une signification absolue. De cette façon, l’éternel ne peut être marqué que par l’intérêt infini du sujet et non de façon objective.”

nova realidade que surge com esta síntese. Pode-se ligar a subjetividade ao objetivo da ação, mas o pensamento não pode compreender o fato de que a infinitude pode se ocultar sob esse objetivo, e acaba por conceber como paradoxal uma realidade assim. Nesse sentido, em sua busca existencial Sócrates estava no caminho do paradoxo.

Em segundo lugar, a ironia, claramente presente em Constantius, igualmente demonstra os limites do pensamento que tem como pressuposto o eterno no ser humano. Da mesma forma o faz a resignação, contudo enquanto possibilidade de transcendência. Em ambas o ser humano tem como última fronteira o eterno, que estabelece a linha divisória entre a realidade humana e a transcendência. Na resignação consuma-se completamente esta negação, pois é o eterno que exige o movimento de transcendência como condição de possibilidade de diálogo com o ser humano. Por isso, a resignação torna-se uma nova síntese, que leva a um nível essencial a marca do paradoxo, a saber, a liberdade. Entretanto, nos âmbitos da ironia e da resignação o ser humano não possui a verdadeira consciência de si mesmo, de sua sujeição ao que se relaciona aos anseios relativos. Quando ele mesmo tenta fazer a síntese entre a exigência infinita e a vida finita, demonstra a própria incapacidade diante do maior apego às coisas passageiras do que ao divino (Mackey, 1989, p. 214).

Nesse sentido, redobramento constitui a tentativa de formar uma nova síntese, que se refere ao indivíduo que se relaciona absolutamente com o absoluto, conquanto a liberdade possa alcançar seu objetivo enquanto movimenta-se em desdobramento pelo interior do mundo do relativo. Neste estado, o humano é capaz de agir de forma justa quando se trata da ética enquanto senso de moralidade ou moral burguesa. Em outras palavras, o ser humano é capaz de ser um bom cidadão; entretanto, diante da eternidade percebe suas limitações na medida em que se tornam mais agudas as exigências da ação condicionada por sua determinação eterna. Ao tentar corresponder a isto, o humano coloca-se no caminho que vai do infinito como possibilidade ao infinito como realidade. Tem-se, então, a possibilidade da fé como paradoxo que se conecta à realidade, *páthos* relacionado ao absoluto diante da possibilidade e da impossibilidade. “O absurdo e a fé são indissociáveis, o que é necessário para que haja amizade e se essa amizade deve ser mantida entre duas qualidades tão diferentes, como Deus e o homem”¹⁷⁴ (JP, p. 10; tradução nossa). Como exemplo de que se trata de um movimento de natureza qualitativa, pode-se dizer que a importância de uma doação está no valor que gera exteriormente, enquanto quando se está sob a exigência do eterno deve-se ter misericórdia. O que é exterior, portanto, é totalmente indiferente para o interior, pois quando se é misericordioso quem doa pouco o faz tanto quanto quem entrega muito. Misericórdia é uma determinação fixada pelo infinito, não pode

174 “The absurd and faith are inseparables, which is necessary if there is to be friendship and if this friendship is to be maintained between two qualities so unlike as God and man”. *Pap.* X.6 B 79.

ser calculada, caso contrário seria finita. Por isto, as ações de misericórdia não podem jamais estar sujeitas a um escrutínio humano ordinário.

Em resumo, o ser humano que vive sob o paradoxo sempre está em um redobramento. Para Kierkegaard, quando o eterno está no homem este ocorre de tal modo que, a cada instante, ali se encontra de uma dupla maneira: em direção ao exterior e num movimento de retorno a si mesmo dialeticamente, de forma que estes são uma só e mesma coisa, caso contrário não seria um redobramento. O existente pode, haja vista estar no mundo, subordinar-se segundo os dados exteriores ao histórico, mas seu aspecto subjetivo reside em uma existência oculta que não pode ser objeto de consideração. Sob este ponto de vista, no caminho decorrente da relação entre ser e essência e, no caso em questão, entre necessidade e possibilidade como momentos da síntese, aparece claramente e de forma precisa a dependência entre estes (Colette; Malantschuk, 1958, p. 722).

Kierkegaard exprime essa relação por um esquema com papel importante em sua obra, pelo qual tem lugar igualmente a relação entre liberdade e necessidade, articulada em níveis nos quais o mais inferior constitui o domínio em que essência e necessidade são absolutamente determinantes, e o ser é puramente hipotético. Quanto mais se sobe, mais o ser e, portanto, a liberdade, aumentam. Como se pode constatar, é a subjetividade o princípio de base desse esquema: quanto mais intensa é a subjetividade, mais superior será a realidade; o ser e, portanto, a liberdade, aumentam em sua realidade efetiva. Neste caso o ser obtém uma significação decisiva, fato que muda o significado da essência. A linha de desenvolvimento do ser, a liberdade, apresenta-se basicamente no humano, primeiramente, como possibilidade para a possibilidade quanto à realidade histórica. Em segundo lugar, a possibilidade tida como primeiro reflexo do eterno. E, finalmente, a realidade mesma do eterno.

Do lado da essência, em primeiro lugar tem-se a necessidade da natureza, isto é, a finitude como um todo é necessidade. Além disso, dialeticamente à liberdade, cada vez que se busca e realiza a possibilidade do eterno descobre-se a culpa. Em termos cristãos, esta realidade concreta quando tocada pelo infinito finalmente socorre o ser humano. Assim, a liberdade faz do humano, paradoxalmente, limitado através da passagem de uma possibilidade para a realidade abstratamente concebida e, finalmente, pelo salto para a realidade efetiva. Portanto, fora do movimento da liberdade não há tal limitação. Apenas quando se reconhece desta forma, pode-se manter uma relação exata com a realidade última. Por isso a relação religiosa do jovem é uma crença em sentido fraco, um desejo pelo religioso acompanhado da falta de reconhecimento de culpa. Entendendo-se diante de Deus:

um tal poeta pode ter um desejo religioso muito profundo e a concepção de Deus é tomada em seu desespero. Ele ama a Deus acima de tudo, Deus que é seu único consolo em sua aflição secreta, e contudo ele ama sua aflição e não a abandonará.

Ele gostaria tanto de ser si mesmo diante de Deus, mas com a exclusão do ponto fixo onde o si mesmo sofre; ali ele em desespero não quer ser si mesmo. Ele tem esperança de que a eternidade o resgatará, e aqui no tempo não importa quanto ele sofra com isso, ele não consegue resolver tomar isso para si mesmo, não consegue humilhar a si mesmo diante disso em fé. E contudo ele continua na relação com Deus e esta é sua única salvação¹⁷⁵ [...] (SUD, p. 78; tradução nossa).

Por estar diante de Deus, seu si mesmo tem uma gradação superior a de Constantius, como visto. Porém, ainda que apreendesse a realidade como infinita, cujo critério para o jovem consiste em Deus, sua interioridade recalcitrante e incipiente denotaria um recuo na intensificação do próprio desespero e, portanto, da consciência do si mesmo. É como analisa o próprio pseudônimo, a propósito do que ocorrera com o jovem – não realizara a repetição em seu sentido existencialmente profundo, qual seja, o religioso:

a alma dele ganha então uma ressonância religiosa. É isso que propriamente o sustenta, embora tal coisa *nunca chegue a irromper*, [...] [uma] disposição religiosa que contudo *permanece uma interioridade*. Ele conserva uma disposição religiosa como se fosse um segredo que não consegue explicar, enquanto este segredo o ajuda a explicar *poeticamente* a realidade. Ele explica o universal enquanto repetição, e contudo entende a própria repetição de outra maneira; pois que, enquanto a realidade se torna repetição, a segunda potência da sua consciência torna-se *para ele* repetição [...] o movimento estava muito mais próximo de uma solução propriamente religiosa [...] (R, p. 139; itálicos nossos).

Portanto, o movimento da repetição não realizado pelo jovem é religioso e exercício de liberdade individual, pela definição feita por Constantius: relação de interioridade na qual a possibilidade torna-se realidade pela transcendência da liberdade, que na existência efetiva determina as do próprio espírito.

Há somente um sentimento poético-religioso no jovem, pelo qual interpreta a realidade esteticamente ao dispensar as implicações éticas de sua fuga, assim como ao circunscrever o religioso a uma experiência de interioridade que repousa em si mesma e deseja ser o si mesmo idealizado, que lhe escapara quando do despertar do poético. Somente ao iniciar pela resignação infinita poderia ter alcançado uma interioridade superior da qual resultaria uma verdade infinita, ainda que poética, que o reconciliaria inicialmente com a realidade e o guiaria ao exterior pela infinitude. E o religioso, se o jovem fosse mais adiante, infinitizaria a realidade ao conduzi-lo a si mesmo transparentemente como si mesmo. Surgiria, assim, uma infinitude interior e um viver poético superior (CI, p. 250-256).

175 “A poet like that can have a very profound religious longing, and the conception of God is taken up into his despair. He loves God above all, God who is his only consolation in his secret anguish, and yet he loves the anguish and will not give it up.’ He would like so very much to be himself before God, but with the exclusion of the fixed point where the self-suffers; there in despair he does not will to be himself. He hopes that eternity will take it away, and here in time, no matter how much he suffers under it, he cannot resolve to take it upon himself, cannot humble himself under it in faith. And yet he continues in the God-relationship, and this is his only salvation [...]”

5.3.3 Fé e repetição como páthos da experiência religiosa

Se pecado é traduzido existencialmente por estar em desespero, tanto de querer ser si mesmo quanto de não querer sê-lo, a fé coloca-se como tornar-se si mesmo repousando no divino como poder que o fundamenta. Opera a rearticulação do si mesmo e de seu sentido, a saber, relacionar-se a si mesmo e querer ser si mesmo. Entretanto, ressalve-se que não se deve associar o desespero à dúvida – ou a questões relacionadas aos limites da razão, incluindo as religiosas – pois que aquele é resultado de escolha e este constitui imediaticidade. Como afirma retoricamente Wilhelm dirigindo-se ao poeta:

escolhe, então, o desespero, já que o próprio desespero é uma escolha, porque o homem pode duvidar sem escolher a dúvida, mas não pode desesperar sem escolher o desespero, E na medida em que alguém desespera, por seu turno, escolhe, e o que então escolhe é escolher-se a si próprio, não na sua imediaticidade, não como esse indivíduo casual, antes se escolhe a si mesmo na sua eterna validade. [...] Mas o que é então esse meu si mesmo? Se eu falasse de um primeiro instante, de uma primeira expressão para tal, então, eis a minha resposta: é o mais abstracto de tudo, sendo, no entanto, ao mesmo tempo, o mais concreto de tudo – é a liberdade (OO2, p. 219; 221-222).

Na ontologia de Kierkegaard, ser si mesmo é escolha da liberdade, cujo processo baseia-se na síntese entre finito e infinito e tem seu desenvolvimento e concreção no movimento da fé. Nisto se encontra a possibilidade de reestruturação do si mesmo para que o sujeito forme sua individualidade.

Assim, os conteúdos da repetição remetem aos movimentos da consciência e da ação do existente de forma transcendente, em virtude do exercício de uma liberdade limitada – a de “ser capaz de” – e uma imediaticidade última. Nesse sentido, a fé consiste em apreensão progressiva de seu objeto, o que não se dá racionalmente por ser condição existencial, não intelectual. Este paradoxo, que envolve a transcendência como capacidade do pensamento de pensar seus próprios limites, repousa na interioridade diante do absurdo, isto é, do que se apresenta contraditório em relação à racionalidade como reconhecimento do plausível ao ser humano e à ordem natural do mundo. Por isto, a fé leva a razão ao seu limite e a estanca, quando se converte em paixão. É triunfo sobre o racional, incapacitado que se encontra de qualquer mediação que a expresse, e afirmação da existência, cuja medida é a transcendência. Em outras palavras, a fé é paradoxal posto que não pode ser pensada em termos racionais, mas em virtude do absurdo, isto é, do impossível de que se tem expectativa a partir da relação com o divino (Collado, 1962, p. 326-329; 341-351; Roos, 2021, p. 58; 64).

A experiência religiosa que decorre disto é uma interioridade que crê como imediaticidade última, contrariamente à concepção cristã platônica do “crer para compreender” como a expressa por Agostinho, conquanto deste se aproxime

Johannes de Silentio quanto à dimensão interior da relação com Deus. Esta concepção epistemológica da fé fundamenta-se no conhecimento de si e de Deus que a iluminação divina confere ao redimido. Em outras palavras, o pensamento agostiniano defende que o crente pode entender a presença de Deus no mundo ao ouvir sua voz, que para os outros é ininteligível, “[...] reconstrói a certeza religiosa e propõe a *via interior*” (Gonçalves, 2015, p. 122; itálicos do autor). A comunicação divina, desse modo, “fala a todos, mas somente a entendem aqueles que comparam a voz vinda de fora com a verdade *interior*” (Santo Agostinho, 1999, p. 265; itálicos do autor). No entanto, para Kierkegaard a interioridade enquanto paixão da fé aponta para uma ontologia cuja dialética está na negação da consciência e na afirmação do direito desta. Na resignação infinita o consciente se desprende de todo o exterior e coloca os conteúdos da liberdade a partir de si mesmo, abrindo mão de sua autonomia. E na paixão da fé, adicionalmente, a verdade está oculta e a subjetividade encontra-se em movimento (Adorno, 2010, p. 234-235; 262; Gouvêa, 2014, p. 123-136).

De forma similar defende Zuben (2017), a propósito do pensamento de Martin Buber sobre as variadas concepções da deidade encontradas nas diversas expressões religiosas, que falar sobre o divino é colocá-lo como existente dentre outros existentes, constituído de determinada forma e, portanto, em linguagem metafórica. Falar ao divino, entretanto, é voltar-se para a transcendência a partir de si mesmo com a totalidade do ser, relação pessoal e existencial na qual, por sua natureza, a metáfora não tem mais lugar: o “eu” do sujeito torna-se o interlocutor do “tu” da divindade. Tal relação com o divino é imediata, expressão da interioridade que não requer intermediação por se tratar de pessoalidade. “A fé não é uma relação noética de um sujeito cognoscente com um objeto conhecido. É um contacto mútuo, o verdadeiro encontro, na reciprocidade e na totalidade de vida” (Zuben, 2017, p. 142). Além disto, fé significa “no limite, esperar contra a própria esperança. Aqui, cessam todas as garantias. Por isso mesmo religião é assumir riscos, isto é, se expor à insegurança radical da temporalidade” (Pieper; Roos, 2012, p. 116).

Kierkegaard reafirma que razão e fé constituem âmbitos distintos da consciência humana ao falar sobre a relação daquela com a imanência e a transcendência:

todo acto de pensar se exerce na imanência; pelo contrário, o paradoxo e a fé constituem uma esfera qualitativa à parte. Na imanência, nas relações dos homens entre si enquanto homens, toda a diferença é um dado que desaparece perante a essência do pensamento eterno; é um momento que tem o seu valor durante um tempo, mas que se apaga radicalmente na essencial igualdade da eternidade. [...] na sua essência, o paradoxo é precisamente o protesto levantado contra a imanência (PVE, p. 183, 185).

Nesse sentido, quando o paradoxo e a inteligência não se encontram um com o outro na compreensão a relação torna-se infeliz: trata-se do escândalo, que é

padecente e não pertencente à inteligência, nem produz a si mesmo, antes é formado pelo paradoxo. Isto posto, o escândalo pode surgir no instante como incompreensão, admiração que recusa a aceitar o extraordinário no âmbito do divino. Quanto mais paixão e imaginação houver na pessoa que tem esta admiração, mais perto está de crer ou tanto mais escandalizar-se-á. Contudo, tanto a inteligência quanto o escândalo apreendem o paradoxo: este não é seu produto, mas seu *páthos* (MF, p. 59-76; SUD, p. 86).

A partir da limitação da razão, a fé posiciona-se como uma esfera do pensamento em si, suprarracionalidade que tem como objeto o absurdo em vez de uma racionalização dogmática: caso contrário a fé teria seu estado perfeito no mais alto grau da razão e anularia o salto dialético para o absurdo. Referindo-se ao dogma cristão da encarnação, afirma Kierkegaard:

não são as razões que justificam a fé no filho de Deus, mas exatamente o oposto - a fé no filho de Deus é o testemunho. É o movimento do infinito em si mesmo, e não pode ser de outra forma. As razões não justificam a convicção, mas a convicção justifica as razões. Todo o anterior é estudo preparatório, preliminar, algo que desaparece assim que a convicção surge e muda tudo ou altera a relação. Caso contrário, não haveria descanso em uma convicção, pois então ter convicção significaria repetir perpetuamente as razões. O descanso, o absoluto descanso em uma convicção, na fé, é simplesmente que a própria fé é o testemunho, a fé é a justificação¹⁷⁶ (JP, p. 3.608; tradução nossa).

A razão não compreende, dessa forma, um *a priori* ou um *a posteriori* da fé, “[...] que é um prodígio e, todavia, nenhum homem dela se encontra excluído; pois que toda a vida humana está unida na paixão e a fé é uma paixão” (TT, p. 125). Seus movimentos ocorrem em função do absurdo não como uma primeira imediatez, uma vez que não é estética nem mediada pela lógica ou por uma racionalidade de qualquer natureza. Antes, é imediatez posterior, *páthos* que consiste em se acreditar no impossível à existência na relação com o divino e pela adesão total da vontade. Assim, a fé é a mais alta paixão e reside na subjetividade (Alves, 2016a, p. 118; PE1, p. 137; TT, p. 144).

A partir de Climacus (MF, 113-120), nesse sentido pode-se conceber a fé como um *páthos* estritamente imediato e manifesto como ato de liberdade e vontade. Mesmo quando relacionado à crença de que dado fundamento da realidade teria se manifestado historicamente, faz deste um objeto percebido imediatamente como

176 “It is not reasons which justify the faith in God’s son, but just the opposite - faith in God’s son is the testimony. It is the movement of infinity within itself, and it cannot be otherwise. Reasons do not justify the conviction, but the conviction justifies the reasons. Everything previous is preparatory study, preliminary, something which disappears as soon as the conviction arrives and changes everything or turns the relationship around. Otherwise there would be no resting in a conviction, for then to have conviction would mean perpetually to repeat the reasons. The resting, the absolute resting in a conviction, in faith, is simply that faith itself is the testimony, faith is the justification.” *Pap.* X1 A 481.

resultado de decisão, não de conclusão do que se apreende racionalmente. Somente por esta via pode-se excluir a dúvida que, assim como a fé, também é uma paixão. Duvidar em uma instância inicial é esforço intelectual, objetivo, porém quando relacionada à existência e sua relação com o eterno é superada pela decisão da vontade, enquanto escolha que se realiza por um salto da consciência a partir das condições limítrofes da razão. Ademais, analogamente:

Descartes ensina que o espanto é a única paixão da alma que não tem oposto – portanto, reconhece-se a correção de fazer disso o ponto de partida de toda filosofia. [...] É esplêndido ver a seriedade honesta com que Descartes apreendeu a ideia de duvidar de tudo, como ele não perturbará o que está estabelecido, não implicará outros na mesma dúvida. [...] Descartes pensa que uma revelação divina deveria ser crida mesmo se ensinasse *quod naturali lumini contrarium*^{177 178} (JP, p. 735-736; tradução nossa).

Portanto, fé é o senso do devir e a dúvida detém-se na percepção e no conhecimento imediatos. Por isso, ainda que o indivíduo não seja contemporâneo histórico e, portanto, imediato do fato crido, paradoxalmente pode crer no que deveio conquanto esteja na incerteza do devir (Thulstrup, 1980, p. 309-310). Neste sentido temporal, a fé traduz-se em repetição, ou seja, movimento religioso de reapropriação da existência pela crença de que o absurdo torna-se realidade efetiva, através do paradoxo do eterno, que devém tomado como objeto de escolha da imediatez última da consciência. Pode-se afirmar, assim, que a fé não tem a ver com a essência, mas com o ser, haja vista voltar-se à eternidade e crer na contradição do eterno que penetra o temporal. Assim, tem-se que a relação de continuidade entre o eterno e o devir da temporalidade, incluindo o processo de o indivíduo tornar-se si mesmo pela fé, constitui a repetição (Roos, 2021, p. 93).

Portanto, a eternidade para o existente é o que vem a ser, enquanto apenas para o divino ela está como tal:

[...] lá onde tudo está em devir, onde o máximo de eternidade presente é que pode ter um efeito restritivo na decisão apaixonada, lá onde a *eternidade* se relaciona com o *porvir*, com o *que vem a ser*, a esse lugar pertence a disjunção absoluta. Em outras palavras, quando reúno a eternidade e o devir, não tenho repouso porém porvir (PE2, p. 20; itálicos do autor).

O pseudônimo continua sua argumentação pela afirmação de que existir é permear a vida com consciência, ter sua existência no presente e colocar-se

177 Em latim, no texto original: o que é contrário à luz natural da razão.

178 “Descartes teaches that wonder is the only passion of the soul that has no opposite – therefore one recognizes the correctness of making this the point of departure of all philosophy. [...] It is splendid to see the honest earnestness with which Descartes has grasped the idea of doubting everything, how he will not upset anything established, will not draw others into the same doubt. [...] Descartes thinks a divine revelation should be believed even if it teaches *quod naturali lumini contrarium*.” *Pap.* IV B 13, IV C 14.

eternamente para além, no devir. Na existência há um *continuum* no movimento, cuja paixão retém e impulsiona para frente a cada instante, tendo como constituintes decisão e repetição. Esta concreção da eternidade no existente é o máximo da paixão, ideal de antecipação do eterno na existência. No entanto, este *páthos* não é continuidade absoluta, mas possibilidade de aproximação da continuidade real para um existente. Qualquer outra paixão terrena, de outra sorte, é existir de forma instantânea (PE2, p. 20-26).

Tal *páthos* traduz um dos aspectos da repetição: o movimento em virtude do absurdo, contradição presente na consciência da incomensurabilidade entre realidade e idealidade, particularidade e universalidade, temporalidade e eternidade, divino e humano. Por isto, o conceito de repetição é similar ao de paradoxo, em linguagem cristã o paradoxo absoluto do cristianismo, evento crístico como expiação e redenção: não pode ser explicado ou mediado, apenas aceito como tal, o que Hegel tenta resolver pela mediação (Stewart, 2003, p. 300-301).

Semanticamente, como visto, repetição significa retomada, reapropriação, transposição do âmbito do conhecimento e da recordação para o da vida. Pertence ao espírito superior, a saber, quem vendo a si na paixão da possibilidade realiza o movimento de transcendência voltado ao futuro e, não obstante, deseja ser si mesmo novamente no presente. É retomada do que aconteceu anteriormente, alternativa ao interesse da estética e à idealidade da ética: há um retorno do humano ao eterno, ou seja, ao divino em reconhecimento às limitações da própria liberdade. Em linguagem religiosa, se amar o divino reflete-se sobre si próprio, fé significa fraqueza e desamparo diante da infinitude e a repetição deve ser compreendida como transcendência na qual a reapropriação do existir é forma de vida que consiste em autorreflexão e ação específicas. Assim, associada à fé como paixão do absurdo, repetição é crer no miraculoso com os pés fincados no finito e voltar à interioridade que sempre desejará ser ela mesma, não obstante experimente a transcendência pela grandeza da experiência de fé para além do escopo da racionalidade, cujo objeto é o divino e que não pode ser alcançada pela razão humana (CA, p. 19; Gouwens, 1996, p. 119-120; Paula, 2008, p. 67-68; R, p. 91-92).

Entretanto, como *páthos* e associado à fé, coloca-se a questão de como entender a repetição de forma efetiva na existência do indivíduo. Como visto, Constantius posiciona-a em movimento contrário ao da passividade da recordação, colocada como imagem invertida da repetição: aquela direciona a si mesma para trás pelas ideias eternas; esta move-se para frente como caminhada humana. Ir para trás é passar do real para o ideal, da realidade para a linguagem, do particular para o universal. A repetição, diferentemente, é a tensão dialética do ideal e do real, do universal e do particular, da linguagem para a realidade, que transita entre eles e os

sintetiza no agir. Ao se referir à dubiedade entre a desistência do jovem de se relacionar com a moça e o amor idealizado por ela, o pseudônimo caracteriza a repetição como movimento da possibilidade quando se chega às fronteiras do extraordinário, diante do qual o mundo carece de significado e para o qual o retorno ocorre quando a razão não é mais suficiente:

para ele continua a ser ponto assente que, humanamente falando, o seu amor não se deixa realizar. Chegou, pois, à fronteira do maravilhoso, e tanto quanto este haja de acontecer, terá de acontecer por força do absurdo. [...] A rapariga tem uma importância enorme, ele nunca poderá esquecê-la, porém ela não tem importância por si mesma mas sim por via da relação com ele. Ela é por assim dizer a fronteira para o ser dele; mas uma tal relação não é erótica (R, p. 90).

Seria a partir da irrupção do religioso, ou seja, da fé como instância da imediaticidade além dos limites da razão, que o jovem poderia lidar com sua interioridade e os dilemas da própria existência indo além da fronteira que a limita e retomando-a pela repetição com um novo olhar: crer em realizar o que fora impossível para ele.

Holm defende que previamente ao movimento da repetição há que se abandonar totalmente o significado produzido pela subjetividade. Segundo ele, para voltar à moça, o jovem deveria se esvaziar da significação intrínseca a sua interioridade (1991, p. 26-27; tradução nossa):

o retorno exige que a moça perca sua realidade e se transforme em um ser humano vazio e aleatório que não tem sentido em e de si mesmo, mas que possa funcionar como uma tela de cinema em branco para as projeções de significado dos movimentos religiosos. Aqui repetição e alegoria divinas parecem se basear nas mesmas experiências linguísticas. Eles não apenas têm em comum a projeção de significado, mas ambos enfrentam um mundo totalmente desprovido de significado. Visto da perspectiva da repetição, a moça é transformada em um objeto alegórico vazio¹⁷⁹.

Em sentido contrário, contudo, pode-se identificar na repetição a ocorrência de fato da proeminência do religioso sobre o estético e, assim, a possibilidade de uma ressignificação da interioridade do jovem e do papel da moça para ele em superação ao seu sentimento poético-religioso. Ainda que a repetição pressupusesse o mundo como contingente e sem significado, a exemplo da perda de sentido da moça para o rapaz, sob o ponto de vista da subjetividade poderia livre e soberanamente produzir

179 "Return demands that the girl lose her reality and be turned into an empty and random female human being who has no meaning in and of herself, but who can function as a blank film screen for the projections of the meaningfulness of religious movements. Here divine repetition and allegory both seem to draw on the same linguistic experiences. They not only have in common the projection of meaning, but both face a world totally devoid of meaning. Seen from the perspective of repetition, the girl is transformed into an empty allegorical object."

e afirmar significado através do movimento existencial da fé. Não há extinção do sentimento, portanto, mas uma nova manifestação da consciência que, diante do divino, produz encontro com sentido e ação novos. Como visto, esta ideia está presente no pensamento de Climacus (JC), sobre a consciência como âmbito do choque entre idealidade e realidade, e o consequente surgimento da repetição. De forma similar, a propósito do fenômeno do sagrado afirma Eliade (1989, p. 9-10):

a consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido. [...] o “sagrado” é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no “caos” – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado¹⁸⁰.

Como exemplo desta inerente atividade hermenêutica, o filósofo romeno menciona a relação entre a consciência do sujeito e a sacralidade da natureza:

não se trata de uma operação lógica, racional. A categoria transcendental da “altura”, do supraterrrestre, do infinito revela-se ao homem como um todo, tanto à sua inteligência como à sua alma. É uma tomada de consciência total: em face do Céu, o homem descobre ao mesmo tempo a incomensurabilidade divina e sua própria situação no Cosmos. O Céu revela, por seu próprio modo de ser, a transcendência, a força, a eternidade. Ele existe de uma maneira absoluta, pois é elevado, infinito, eterno, poderoso¹⁸¹ (Eliade, 1992, p. 60).

Pode-se, assim, conceber que a consciência como *locus* da repetição é fundamento da expressão da fé como encontro com o divino, enquanto expressão

180 Enquanto experiência humana, esta concepção do sagrado é válida tanto para a sacralização estética do mundo, quanto para a relação ético-religiosa com o divino. Segundo Ribeiro (2007, p. 35; 54), sobre o sagrado: “Permanecendo sob a impressão hermenêutica dos sentidos humanos, deve ser tomado e deixado como mistério inacessível. O que pode e deve ser tomado como cultura e mito, aí sim, são as interpretações humanas, histórico-sociais, das experiências religiosas psicológico-antropológicas e político-sociais da ‘humanidade’ concreta e situada.”

181 Importa ressaltar que na análise do fenômeno religioso em Eliade, a consciência intencional do sujeito e o divino como alteridade são indissociáveis, mesmo que não se tenha como afirmar racionalmente a existência deste. Como também afirmara Leeuw (1964, p. 13, tradução nossa): “O que a ciência da religião chama de objeto da religião é, para a própria religião, o sujeito. O homem religioso sempre vê do que se trata sua religião como o primário, a causa. Somente para a reflexão ela se torna um objeto da experiência observada. Na religião, Deus é o agente na relação com o homem; a ciência só pode falar da atividade do homem em relação a Deus, mas nada pode dizer da atividade de Deus”. “Lo que la ciencia de la religión llama objeto de la religión es, para la religión misma, sujeto. El hombre religioso siempre ve aquello de que trata su religión como lo primario, lo causante. Sólo para la reflexión se transforma en objeto de la experiencia observada. En la religión, Deus es el agente en la relación con el hombre; la ciencia puede solamente hablar de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios.” Na repetição, neste mesmo sentido, entende-se a referência a Deus como fenômeno da consciência que, através da apreensão do sagrado, manifesta-se existencialmente pela fé e pela ação decorrente desta (Mendonça, 1999, p. 87).

cultural do sagrado, e que a finalidade da vivência religiosa é a transcendência como experiência humana e relacional voltada a transpor as limitações da própria realidade; portanto, condicionada pela vida do indivíduo.

As necessidades psíquicas de busca de sentido e bem-estar interior chocam-se com as limitações humanas que, por sua vez, são direcionadas à busca pela totalidade: o bem, a felicidade, o descanso e o que demais se opõe à fragmentariedade da existência humana. Em consequência, a expectativa da transposição dos limites para a satisfação das necessidades é transferida para o infinito como superação da temporalidade pela eternidade, o que confere sentido à existência limitada pelo sofrimento. O interesse maior do existente, a própria existência, posiciona-se em uma tensão dialética com a sua realização: o ser humano está aquém do que deseja ser na realidade e além desta no interesse do que não se concretiza plenamente no existir, a saber, a satisfação do anseio por significado. A experiência religiosa, assim, relaciona-se a aspectos humanos fundamentais e existenciais em sua contingência e finitude, nos quais a relação com o presente ocorre sempre em direção ao devir na expectativa de uma outra realidade temporal: a que surge da transcendência. Da mesma forma ocorrem os movimentos existenciais da fé e da repetição (Croatto, 2001, p. 41-47).

5.3.4 *Repetição e a ética como páthos*

O senso de justiça e o cumprimento de preceitos éticos, quando alicerçados em uma tal experiência religiosa, não constituem crença racional em uma verdade. Pela apropriação e repetição de um princípio transcendental e abstrato participa-se da vida moral como agente e sempre sujeito a erros. Assim, ao se adotar um princípio ou se acatar uma ordem divina como base para agir, não há racionalidade capaz de apreendê-lo e expressá-lo pela linguagem. Em Constantius, por exemplo, evidencia-se que “a repetição divina não é encontrada na escrita que carrega o selo da ambiguidade dialética do esteta, mas apenas fora da escrita, no ato silencioso de forma pantomímica”¹⁸² (Holm, 1991, p. 25; tradução nossa). Dessa forma, as repetições da natureza e da experiência estética não estão presentes na repetição religiosa. Excluem-se mutuamente porque nesta a simplicidade deve ser aprendida e estar a salvo da ambiguidade da linguagem na relação com o divino.

Nesse sentido, esta relação ocorre sempre pela fé, enquanto a tarefa da ética é direcionada aos deveres nas relações interpessoais em observância aos valores universais, desde que ressignificados sob o prisma da relação absoluta com o absoluto. Em outras palavras, a ética quando alicerçada no religioso dá origem a uma nova interioridade, inconciliável com a exterioridade defendida pela ética da razão

182 “Divine repetition is not found in the writing that bears the stamp of the aesthetician’s dialectical ambiguity, but only outside writing, in the pantomimically silent act.”

(Gouvêa, 2002, p. 245). Assim sendo, não é pela ética, mas a partir da resignação infinita, enquanto estado existencial de submissão ao infinito, que a fé pode ser entendida como salto efetuado pelo reconhecimento da subordinação da própria autonomia, que “exprime a mais absoluta devoção, ao fazê-lo por causa de Deus” (TT, p. 131). Assim, por exemplo:

quando o pensador religioso entende que o mal está identificado com o próprio indivíduo, por uma suposição ontológica, não há como evitar a polêmica que se estabelece com essa identificação que ofende a autonomia humana (Guarnieri, 2006, p. 193).

Mostra-se importante, então, uma epistemologia que reconheça a insuficiência da razão, em especial a da ética, como parte de uma antropologia que conceba a relatividade humana diante do absoluto. Em outras palavras, o paradoxo que envolve a fé demonstra que na existência o indivíduo está oculto e acima da ética, não obstante esta exigir sua manifestação responsável na relação de alteridade. Entretanto, a impossibilidade de realizar o universal como indivíduo, enquanto um si mesmo, é uma condição paradoxal diante da existência concreta que, contudo, não pode abandonar a ética:

o Eu convertido em Si mesmo não é um eu abstratamente individualizado, mas exprime concretamente em toda a sua vida o universal-humano. Aparentemente ele se converte em um homem completamente comum, que realiza o “universal” no casamento, na profissão e no trabalho. [...] Ele é “*autodidata*” e “*teodidata*” em um só [...]. Não obstante, o que na maioria dos casos se considera um homem incomum é apenas uma módica exceção da regra dominante, um homem em cuja autoconsciência se encontra o fato de ter algo à frente dos outros (Löwith, 2014, p. 358; itálicos do autor).

O ser humano cuja fé é individual e interior sabe-se envolto pelo universal. Sua subjetividade possui a certeza da relação com o divino através da qual volta-se às relações éticas de forma responsável.

Dessa forma, por um lado, o universal trabalha com o casual e as circunstâncias, e neutraliza a distinção ética absoluta entre o bem e o mal. Não se ocupa diretamente com o interior e a liberdade. Por outro lado, a individualidade ética procura desenvolver suas capacidades sem se ocupar de seus efeitos exteriores, pois que estão fora de seu controle:

uma individualidade verdadeiramente grande e ética consumiria sua vida da seguinte maneira: desenvolver-se-ia ao extremo de suas capacidades; neste ponto, talvez produzisse um grande efeito no mundo exterior, mas isso não a ocuparia de modo algum, pois saberia que o exterior não está em seu poder. [...] Quanto mais pudermos simplificar o ético, tanto melhor o veremos, portanto, não é, como enganosamente se quer imaginar, que se veja melhor o ético na história

do mundo, onde tudo gira ao redor de milhões, do que na vida simples da própria pessoa. Ao contrário, é justamente o oposto: cada um vê o melhor em sua própria vida, simplesmente porque não faz nenhuma confusão entre o estofo material e o referente à massa. O ético é a interioridade, e quanto menor for o âmbito em que é visto, desde que seja visto de fato em sua infinitude, tanto melhor será visto (PE1, p. 140-141; 148).

Querer o ético precipuamente na relação com a eternidade, não com o histórico-universal que sempre prescinde de dialética para com a ética: esta é a seriedade, cuja liberdade é o ambiente da paixão ética. O ético, assim, tem na sua subjetividade o aprofundamento de si mesmo e da própria interioridade.

De acordo com Polk (2010, p. 122), o conceito de repetição relaciona-se à capacidade individual de autoconsciência imaginativa que viabiliza a projeção de possibilidades diante da concreção e da finitude da existência. Embora estas sejam ideais, são autênticas porquanto conscientemente postas no si mesmo real que se é. Assim, repete-se o ideal de forma a ser representado na realidade do cotidiano. A ênfase na existência real posiciona a repetição como *páthos* também na esfera do ético, uma vez que deste não pode prescindir enquanto processo de autoconstrução pelo qual o sujeito humano torna-se completo. No ético, para Kierkegaard, reconhece-se que alcançar a individualidade e a subjetividade é tarefa para a vida desenvolvida a partir da própria interioridade. Em decorrência, repetição é posta como produto da própria ação individual que aponta para uma volta à esfera da ética de modo livre. Não apenas ser, mas se tornar um si mesmo e o consequente esforço para que este seja real, são marcas tanto da fé quanto da ética.

Para o existente ético, o histórico é fruto da temporalidade e só pode ser construído em liberdade. Por isso, escolher a si mesmo eticamente é estar em liberdade e possibilidade de continuidade de ação, embora isto não deva ser confundido com cumprimento de deveres, pois neste caso haveria somente uma relação externa integrante do agir. O ético se realiza quando o indivíduo o interioriza e se torna o universal ao concretizar o abstrato. A diferença quanto ao estético reside em que o ético é transparente para si e não vive indeterminadamente:

ora, coloquemos mais uma vez o indivíduo ético e o estético lado a lado. A diferença principal à volta da qual tudo gira reside no facto de o indivíduo ético ser transparente para si próprio e não viver *ins Blaue hinein*¹⁸³, como faz o indivíduo estético. Com esta diferença fica tudo dado. Quem vive eticamente viu-se a si mesmo, conhece-se a si mesmo, com a sua consciência penetra profundamente toda a sua concreção [...]. No convívio do indivíduo consigo próprio, o indivíduo fica prenhe de si mesmo e dá à luz si mesmo. O si mesmo que o indivíduo conhece é concomitantemente o si mesmo real e o si mesmo ideal que o indivíduo tem

183 Sem objetivos ou com perspectiva finita de realização, denotando a ideia de se “fazer castelos no ar” (Sousa, 2017, p. 261).

fora de si enquanto imagem, à semelhança da qual ele se há-de formar, e que por outro lado ele tem dentro de si, pois esse si mesmo é ele mesmo (OO2, p. 261-262).

Somente na escolha absoluta de si mesmo, que é a liberdade, pode-se assumir a diferença absoluta entre as boas e as más ações, tarefa que o pensamento sempre relativo não pode realizar. Diferentemente, a submersão no ambiente imediato da vida estética inicialmente confere segurança e distanciamento da necessidade de o indivíduo ser um si mesmo. Ainda que se relacione com esta possibilidade hipoteticamente, emperra diante do compromisso com esta tarefa.

Para Constantius não há lugar para a repetição na vida estética, pois a possibilidade somente surge pelas categorias éticas. E, exatamente por estar em um campo normativo, a questão possui caráter de urgência, pois o si mesmo sempre é incompleto, parcial e não ideal. Ainda assim, é condição de interioridade superior ao estético. Segundo Anti-Climacus, não se pode determinar esteticamente a ausência de espírito, mas apenas de forma ético-religiosa:

toda existência humana que não é consciente de si mesma enquanto espírito ou consciente de si mesma enquanto espírito de forma pessoal diante de Deus, toda existência humana que não se funda transparentemente em Deus mas obscuramente descansa e se reduz a algum universal abstrato (Estado, nação, etc.), ou em obscuridade sobre si mesma considera suas capacidades apenas como forças de ação sem num sentido mais profundo tornar-se consciente do porquê as tem, toma a si mesma como um algo inexplicável, se é que deve haver aí um sentido intrínseco – toda existência assim constituída, o que quer que realize, por mais surpreendente que seja, o que quer que explique, mesmo que seja toda a existência, por mais intensivamente que goze a vida esteticamente: toda existência assim constituída é, afinal, desespero¹⁸⁴ (SV, p. 103; tradução sugerida pelo prof. Dr. Jonas Roos).

Entretanto, na vida religiosa ocorre que, haja vista ter seu conteúdo ético fundamentado e retomado para além da esfera do esforço pessoal, há uma violação do princípio ético de que repetir o agir válido universalmente deveria ser produto do empenho individual em realizar suas possibilidades. Isto é um paradoxo, uma fusão de esferas que posiciona a repetição como exceção para a própria pretensão ética. Por isso, a realização da repetição é parte do paradoxo que para Kierkegaard marca o âmbito religioso da existência. Ironicamente, quem experimenta a repetição exteriormente assemelha-se a quem ainda está envolvido na imediatez estética.

184 Em dinamarquês: "Enhver menneskelig Existent, der ikke er sig bevidst som Aand eller sig for Gud personlig bevidst som Aand, enhver menneskelig Existent, der ikke saaledes gjenemsigtig grunder i Gud, men dunkelt hviler i og gaaer op i noget abstrakt Universelt (Stat, Nation o.d.), eller i Dunkelhed over sit Selv tager sine Evner blot som Virkekræfter uden i dybere Forstand at blive sig bevidst, hvorfra han har dem, tager sit Selv som et uforklarligt Noget, hvis det skulde forstaaes ind efter- enhver saadan Existent, hvad den end udfører, det meest Forbausende, hvad den end forklarer, hele Tilværelsen, hvor intensivt den end æsthetisk nyder Livet: enhver saadan Existent er dog Fortvivlelse."

Para a interioridade, porém, a condição é diferente por perseguir sua finalidade através do esforço ético e por este ser formado. Tendo-se aprendido e reconhecido que não se pode estabelecer o si mesmo autonomamente, emerge o religioso pelo qual se torna si mesmo. Assim, a realização religiosa de uma categoria ética suspende o ético e se assemelha ao estético enquanto abertura para a exterioridade. Entretanto, paradoxalmente o ético continua sendo uma dimensão indispensável ao religioso: eis a condição da repetição enquanto *páthos* da fé (Polk, 2010, p. 123).

Constantius faz uma afirmação enfática que caracteriza o perfil ético do movimento religioso da repetição: “A repetição é a realidade, e é a seriedade da existência. Aquele que quer a repetição amadureceu em seriedade. *Esta é a minha declaração de voto*” [...] (R, p. 33; itálicos nossos). Para além do conteúdo especificamente ético que a proposição sugere, o próprio pseudônimo esclarece que apenas na relação da liberdade com sua própria tarefa há seriedade (RH, p. 294-305).

Nesse sentido, reitera que repetição não pode ser tida como experiência estética:

a leitura repetida de um livro ou a fruição de uma obra de arte não pode de modo algum ser considerada uma repetição no sentido pleno, pois ainda está sujeita à ambiguidade dialética, ao gracejo na repetição, algo de que eu estava particularmente ciente porque eu estava ciente da seriedade. Há apenas uma repetição plena, e essa é a própria repetição da individualidade elevada a uma nova potência. [...] repetição *sensu eminentiori* [no sentido mais elevado] e o interesse mais profundo da liberdade¹⁸⁵ (RH, p. 294; tradução nossa).

Essa potência é para Constantius transcendência, movimento religioso em virtude do absurdo, limite do extraordinário, pois que a eternidade é a verdadeira repetição, como visto. E mais: somente na relação que a caracteriza existencialmente, a da liberdade, há seriedade da existência, uma vez que o existir e toda a dificuldade que o envolve constituem o interesse infinito do existente. Ao ressignificar a realidade efetiva do ser humano que age pela fé, a repetição consiste em manter conectadas a finitude e a infinitude que a compõem em uma dialética ético-religiosa (PE2, p. 14-15; RH, p. 306-307).

Ao longo de sua abordagem das relações entre fé e ética, Climacus afirma que o ético diz respeito a cada indivíduo e à interioridade, e somente se deixa realizar pelo sujeito individual. Isto porque, eticamente, não há relação direta entre sujeitos que proporcione sua mediação (PE2, p. 34-41; 104-120). Em um trecho no qual aborda conexões entre consciência e realidade, argumenta:

185 “The repeated reading of a book or enjoyment of a work of art can by no means be regarded as a repetition in the pregnant sense, for it is still liable to the dialectical ambiguity, to the jest in repetition, something I was particularly aware of because I was aware of the earnestness. There is but one pregnant repetition, and that is the individuality’s own repetition raised to a new power. [...] repetition *sensu eminentiori* [in the highest sense] and freedom’s deepest interest.”

quando penso em algo que quero fazer, mas ainda não fiz, então isso que é pensado, por mais preciso que seja, por mais que possa ser chamado de uma realidade pensada, é uma possibilidade. De modo inverso, quando penso em algo que um outro fez, quando penso, portanto, numa realidade efetiva, então retiro da realidade esta realidade dada e a transponho para uma possibilidade, pois uma realidade pensada é uma possibilidade, e superior à realidade, com referência ao pensamento, mas não com referência à realidade. Isso também indica que, eticamente, não há relação direta entre sujeito e sujeito. Quando compreendi um outro sujeito, a realidade dele é para mim uma possibilidade, e essa realidade pensada relaciona-se comigo *qua* possibilidade, tal como meu próprio pensar sobre algo que ainda não fiz se relaciona com o fazê-lo (PE2, p. 35).

Em seu desenvolvimento, o humano não é apenas o que é, mas o que vem a ser. O si mesmo deve ter a realidade substancial do processo de vir a ser, que inclui potencialidades e individualidade pelas quais o existente deve tentar recorrentemente se tornar o que já foi. Nesta abordagem da existência feita por Kierkegaard, surge o papel vital da interioridade nas escolhas realizadas, pois que são resultado da habilidade distintivamente humana de conceber possibilidades sobre as quais se deve refletir a propósito do que é desejável e factível. Tais movimentos da consciência, incluídas a fé e a ética, ocorrem como *páthos* pelo salto qualitativo, como visto, instância suprarracional de deliberação anterior à ação e que realiza o movimento de transição da possibilidade para a realidade (Evans, 2009, p. 19-21).

5.3.5 O *páthos* ético-existencial da fé

Pode-se depreender que a fé consiste no interesse infinito pela realidade do outro, a saber, a transcendência. Nisto difere da estética e da ética, pois aquela pensa e compreende a realidade enquanto dissolução do ser real pelo poder-ser, e esta permite a compreensão da possibilidade quando o poder-ser torna-se o ser real. Em outras palavras, a realidade efetiva como idealidade implica que a estética intelectualmente sempre é possibilidade. Para o ético, contudo, a individualidade é infinitamente interessada no existir, isto é, no que o indivíduo é para si mesmo. Diversamente de ambos, estar de forma infinita interessado na realidade efetiva do outro é realização da fé na relação com seu objeto, isto é, a divindade. Dessa forma, na relação entre possibilidade e realidade efetiva, o *páthos* religioso leva o existente a modificar tudo em sua existência para estar em conformidade com a realidade suprema do eterno. Semelhantemente, o *páthos* ético sempre consistirá no agir em sua relação com a realidade efetiva, através do qual transforma toda a sua existência em função do seu interesse, contudo, na própria realidade. Climacus indica isto ao falar da relação patética do existente com a eternidade:

em relação a uma felicidade eterna como o bem absoluto, *páthos* não significa meras palavras, mas sim que esta representação transforma toda a existência de um existente. [...] o *páthos* existencial resulta de a ideia relacionar-se com a

existência do indivíduo recriando-a. [...] Para um existente, uma felicidade eterna se relaciona essencialmente com o existir, com a idealidade da realidade efetiva e, portanto, o *páthos* precisa corresponder a isso. [...] O *páthos* correspondente e adequado a uma felicidade eterna é a transformação por meio da qual o existente, ao existir, modifica tudo em sua existência conformando tudo com aquele bem supremo. Em relação à possibilidade, a palavra é o *páthos* supremo; em relação à realidade efetiva, ação é o *páthos* supremo. [...] O *páthos* do ético consiste no agir (PE2, p. 104-108).

Dessa forma, a dialética existente entre os âmbitos distintos do religioso e do ético conduz ao paradoxo do *páthos* ético-existencial da fé, a partir do qual surge o *telos* absoluto que transforma a vida absolutamente, a respeito do qual apenas o existente é capaz de ter entendimento haja vista ocorrer em relação a si mesmo. Não há como compreender ou definir esse *telos*, somente é possível saber que ele existe, pois é imediatez que, ao passar pelo crivo da resignação, pode se relacionar com a eternidade alicerçado na temporalidade. Não obstante, o *telos* absoluto tem seu valor em si ainda que relacionado aos *telos* relativos da existência:

tampouco é verdade que o *τελος* absoluto se concretize nos relativos, pois a distinção absoluta da resignação irá salvaguardar, a cada momento, o *τελος* absoluto de toda e qualquer confraternização. É verdade que o indivíduo orientado em direção ao *τελος* absoluto vive nos relativos, mas não está neles de modo a que o *τελος* absoluto aí se esgote. É verdade que, diante de Deus e diante do *τελος* absoluto, somos todos iguais, mas não é verdade que para mim ou para um indivíduo particular Deus ou o *τελος* absoluto sejam iguais [*sic*] a tudo o mais (PE2, p. 118).

Aqui a resignação evidencia-se como auto-orientação que reverencia o *telos* absoluto e aponta para uma relação com a temporalidade na qual não há recompensa a se esperar, mas tão somente o sofrimento de suportar a relação absoluta com este *telos* e todos os seus desdobramentos existenciais. Nisto reside o dever absoluto para com o absoluto, entre outros, tipificado pelo dilema ético de Abraão.

Para Milbank (2014, p. 222), Kierkegaard discorda da abordagem protestante da centralidade da fé em detrimento da ética das boas obras. Ao colocar a ação ética no âmbito da finitude do particular para além do universal, este cujo caráter de pessoalidade rompe os limites da individualidade para caracterizar uma generalização possível, a concepção kierkegaardiana defende que o agir da fé não se trata de um princípio geral, antes de uma ação singular que caracteriza a experiência humana e iguala os indivíduos quanto à posição que ocupam diante da própria existência. Esta condição corresponde à verdade subjetiva, como a define Climacus:

para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-

se na subjetividade. [...] Aqui não se esquece, nem por um instante, que o sujeito é existente, e que o existir é um vir-a-ser, e que por isso aquela identidade entre pensamento e ser é, portanto, uma quimera da abstração e, em verdade, apenas um anseio de criação, não porque a verdade não seja uma identidade, mas porque aquele que conhece é um existente, e, então, a verdade não pode ser uma identidade para ele, enquanto ele existir (PE1, p. 202, 207-208).

Esta é a verdade que fundamenta o encontro do temporal com o eterno no instante e no qual:

[...] a consciência de um processo ético-religioso da repetição não idêntica é tida como semelhante a Deus em sua singularidade bastante finita, porém aberta. Esse processo é uma série de “momentos” em que a dissolução do presente [...] só é evitada quando admitimos que o caráter permanente do presente é uma presença parcial da eternidade como tal. A percepção ordinária da vida como uma série de momentos significativos só pode ser explicada metafisicamente por meio dessa interpretação religiosa. Desse modo, Kierkegaard percebe que as coisas mais imediatas de todas têm de ser interpretadas paradoxalmente, sob pena de condenar o imediato como ilusão (Milbank, 2014, p. 224).

O paradoxo do eterno no tempo pode ser visto como forma de compreensão da tensão entre a repetição de uma liberdade autolimitada e a idealidade ética, em função da dialética da eternidade e da temporalidade. Viver na temporalidade em relação com o eterno, tendo-o como critério, está associado à ideia de que a verdadeira repetição é a eternidade, como apontado por Constantius e o jovem. O significado existencial desta afirmação depende da articulação entre o temporal e o eterno promovida pela fé.

Assim, se por um lado repetição é um movimento transcendente, categoria religiosa conectada com a fé, por outro lado está ligada à ética por excelência, a do amor como prática do bem, possibilidade esta que consiste em que o eterno toca o temporal no futuro, na possibilidade do devir. A ambiguidade do possível, de se realizar como bem ou mal, gera pela esperança a expectativa temporal do bem, que é a eternidade, ou pelo temor a expectativa temporal do mal, na temporalidade. Ademais, a ausência da possibilidade é repetição indolente, paráfrase da mesma coisa, motivo porque quem vive sem possibilidade está desesperado e, assim, rompe com o eterno. Portanto, desesperar é renunciar à possibilidade, assumindo a impossibilidade do bem, conquanto veja apenas o desespero como possibilidade e assista às possibilidades do outro sem considerá-las para si. Mesmo ao abandonar a possibilidade do bem para o outro, a pessoa se torna desesperada e rejeita o amor sem considerar que possibilidade para si e para o outro estão conectadas através da conjunção entre o temporal e o eterno pelo próprio amor (OA, p. 281-288).

Quando se refere a Job, a fim de interpretar o próprio sofrimento, o jovem reconhece nele a perspectiva de continuidade existente entre fé e amor. O personagem bíblico continuava a ser ele, mesmo em meio às vicissitudes de sua vida:

Job permanece firme na sua afirmação de que tem razão. Fá-lo de tal maneira que com isso dá testemunho daquela nobre coragem humana que sabe o que é um homem, que sabe que este, apesar de ser frágil e de rapidamente estiolar como a vida da flor, é contudo, no que diz respeito à liberdade, algo de grande, um ser que tem uma consciência da qual nem Deus o pode privar, apesar de ter sido ele a dar-lha. Job mantém-se firme na sua afirmação, fazendo-o de tal maneira que nele são visíveis o amor e a confiança que estão convictos de que Deus pode sempre resolver tudo, bastando que possa falar-se directamente com ele (R, p. 118).

Desse modo, o amor ao divino estrutura a compreensão e a experiência de uma repetição significativa enquanto *páthos* ético-existencial da fé em Job. Por isso, a consciência que age pelas repetições da vida cotidiana com amor, integrante desta ética religiosa que se volta para o próximo, como bem enfatiza a segunda ética kierkegaardiana, confere sentido à existência e atenua o desgaste acarretado pelas contingências da vida humana (Roos, 2020, p. 224).

5.3.6 A possibilidade de uma religião ético-existencial em um mundo pós-metafísico

A forma tipológica com que Kierkegaard trata Job, Abraão e outros personagens bíblicos, bem como suas aplicações filosófico-existenciais para o indivíduo, destacam-se na equidistância que manteve das correntes pós-hegelianas do século dezanove. Primeiramente, deve-se notar que, trabalhando com categorias cristãs, o pensador dinamarquês opôs-se no debate pós-hegeliano à direita hegeliana, que tentou compatibilizar teologia e filosofia ao adaptar a dogmática protestante ao pensamento de Hegel, mesmo que preservando a supremacia da religião. Em segundo lugar, igualmente fez frente à esquerda hegeliana, que sujeitara a religião à mitologia e à submissão a uma razão universal, necessária e concreta, presente na filosofia pelo conhecimento e pela práxis humana. Pode-se afirmar que para Kierkegaard, diferentemente, fé e razão não constituem âmbitos epistemológicos compatíveis, pois aquela possui caráter absolutamente subjetivo e fora do alcance do dogma oficial, da filosofia e da teologia. Quanto ao cristianismo, define-o como comunicação da existência e assunto da consciência do indivíduo em detrimento de uma doutrina a ser apreendida racionalmente. Sua filosofia da religião consistia em defender a fé cristã como autoconsciente e livre. No século seguinte, o caráter individual de liberdade e volição da repetição constituiu aspecto significativo de sua recepção pelo pensamento pós-metafísico sobre a religião, de forma dissociada e distinta das correntes cristãs hegemônicas, condição que desafia a aplicabilidade da repetição como *páthos* ético-existencial da fé a filosofias pós-modernas e expressões religiosas não dogmáticas de um modo geral. Nesse sentido, dois expoentes do pensamento ocidental merecem destaque (Binetti, 2011, p. 63-70).

Para Deleuze, Kierkegaard apresenta o conceito como tarefa livre da vontade de repetir algo como se fosse novo, *logos* do pensador privado que se dispõe a agir eticamente a partir da sua subjetividade (2018, p. 24):

Jó é a contestação infinita, Abraão, a resignação infinita, mas os dois são a mesma coisa. Jó põe em questão a lei, de maneira irônica, recusa todas as explicações de segunda mão, destitui o geral para atingir o mais singular como princípio, com o universal. Abraão se submete humoristicamente à lei, mas, nesta submissão, reencontra, precisamente, a singularidade do filho único que a lei ordenava sacrificar. Tal como a entende Kierkegaard, a repetição é o correlato transcendente, comum à contestação e à resignação como intenções psíquicas.

A profundidade da repetição como questão da consciência que efetiva a fé e a prática ética a partir da subjetividade, como visto, supera a recordação e o hábito. Entretanto, o filósofo francês entende que num contexto pós-metafísico não cabe conceber repetição como categoria de futuro relacionada à fé: esta poderia desfazer recordações e hábitos, porém não superaria a questão da morte de Deus e da falta de sentido existencial, uma vez que parte da graça como concepção metafísica que confere “luz interior” e condiciona a própria fé (Deleuze, 2018, p. 132-133).

Pela via do absurdo da falta de sentido e do sofrimento da vida, Camus classifica alguns temas das filosofias da existência como formas de evasão da realidade, que se dá através da divinização e da esperança que atribuem ao que, de fato, oprime e desguarnece o ser humano – sobre isto, afirma a propósito de Kierkegaard (2019, p. 52-53):

entre o irracional do mundo e a nostalgia rebelde do absurdo, ele não mantém o equilíbrio. Não respeita a relação constitutiva, para falar com propriedade, do sentimento do absurdo. Certo de não poder escapar do irracional, pode ao menos salvar-se dessa nostalgia desesperada que lhe parece estéril e sem alcance. Mas se pode ter razão neste ponto em seu juízo, não ocorre o mesmo com a negação. Se substituir seu grito por uma adesão furiosa, ele será levado a ignorar o absurdo que o iluminava até então e a divinizar a única certeza que daí por diante terá, o irracional.

Uma vez que, a condição humana seria uma antinomia, o pensador dinamarquês “dá ao irracional o rosto do absurdo e a Deus, seus atributos: injusto, inconsequente e incompreensível” (Camus, 2019, p. 54). Mais adiante, justifica sua rejeição à liberdade enquanto questão ontológica associando-a à aporia posta pela teodiceia e pelo problema do mal:

não me interessa saber se o homem é livre. Só posso experimentar minha própria liberdade. E sobre esta não posso ter noções gerais, somente algumas apreciações claras. O problema na “liberdade em si” não tem sentido. Porque está ligado de uma outra maneira ao problema de Deus. Saber se o homem é livre exige saber se ele pode ter um amo. A absurdidade particular deste problema é que a própria

noção que possibilita o problema da liberdade lhe retira, ao mesmo tempo, todo o seu sentido. Porque diante de Deus, mais do que um problema da liberdade, há um problema do mal. A alternativa é conhecida: ou não somos livres e o responsável pelo mal é Deus todo-poderoso, ou somos livres e responsáveis, mas Deus não é todo-poderoso. Todas as sutilezas das escolas nada acrescentaram nem tiraram de decisivo a este paradoxo (Camus, 2019, p. 69-70).

A partir das objeções de Deleuze e Camus, e seguindo dois aspectos da proposta de Vattimo (2004, p. 60-67) para uma religião pós-metafísica, pode-se pensar em uma ideia de repetição que, simultaneamente, responda estes questionamentos e apresente a aplicabilidade da religião aos contextos filosófico e histórico-social atuais. Primeiramente, quanto ao ocidente cristão a repetição como *páthos* relacionado a uma fé existencial pressupõe uma crença religiosa individual que se posiciona como superação do embate entre fé e razão¹⁸⁶, e convicção de que há sentido na existência mesmo diante do sofrimento:

por sua própria natureza, esse sentido último excede a capacidade intelectual humana limitada. Em contraste com aqueles escritores existencialistas que declaram que o homem deve resistir à absurdidade última do ser humano, eu defendo que o homem tem que enfrentar apenas sua incapacidade de compreender o significado último por razões intelectuais. O homem só é chamado a decidir entre as alternativas da “absurdidade última” ou do “sentido último” por razões existenciais, pelo modo de existência por que decide. No “como” da existência, eu diria, está a resposta à questão do seu “por quê”. Portanto, o sentido último não é mais uma questão de conhecimento intelectual, senão de compromisso existencial. Poderíamos igualmente dizer que o sentido pode ser entendido, mas que o sentido último há de ser interpretado. Mas uma

186 Um terceiro aspecto da proposta de Vattimo (2004, p. 46), baseado no conceito de religião sensível, elaborado pelo filósofo alemão Friedrich Schelling (1775-1854), é apresentado como adequado para caracterizar uma estética da liberdade típica do pensamento religioso pós-metafísico, pois acentua uma interpretação alegórica dos dogmas, que exclui superstições e eleva a poesia à posição superior de guia do pensamento. Entretanto, não obstante o caráter transcendente da religião em Kierkegaard, pode-se entender que a centralidade epistemológica do pensamento humano, conferida por ele à consciência religiosa, constitui pressuposto alternativo ao defendido pelo filósofo italiano. Consiste em que a relação entre fé e razão, por ser regulada pela subjetividade, extrapola o âmbito da elaboração cognoscitiva. Assim, a plausibilidade da existência de Deus, por exemplo, é vista como uma questão de crença pessoal não fundamentada na realidade sensível, na interpretação dogmática da tradição ou na racionalização teológica das asserções religiosas. Trata-se de uma fé que reflete a impossibilidade de apreensão racional do ser e da existência de Deus, bem como de qualquer perspectiva de identificação de uma verdade objetiva pelas afirmações ontológicas teístas e as correspondentes negações ateístas. Como bem frisa Vattimo, não obstante sua opção por uma religião estética, a fé pós-metafísica constitui (2004, p. 29-30): “[...] o fim da metafísica sobretudo como forma de descrédito de qualquer ateísmo filosófico e como abertura de um campo que permita uma aposta pascaliana e uma escolha de fé.” Nesse sentido, ao tratar do argumento ontológico apresentado por Anselmo (1033-1109), Kierkegaard afirma que o prelado de Cantuária: “[...] ora com toda a interioridade para que consiga ser bem sucedido em provar a existência de Deus. Ele acha que o foi e se prostra em adoração para agradecer a Deus. Maravilhoso. Ele não percebe que esta oração e esta expressão de ação de graças são infinitamente mais prova da existência de Deus do que – a prova” (JP, p. 20; tradução nossa). “Anselm prays in all inwardness that he might succeed in proving God’s existence. He thinks he has succeeded, and he flings himself down in adoration to thank God. Amazing. He does not notice that this prayer and this expression of thanksgiving are infinitely more proof of God’s existence than – the proof.” *Pap.* X5 A 120.

interpretação implica uma decisão. A realidade é intrinsecamente ambígua porque admite múltiplas interpretações¹⁸⁷ (Frankl, 2003, p. 49; tradução nossa).

Uma vez que, o pensamento pós-metafísico recuou de sua oposição às crenças pela via de uma explicação racional do mundo, e a cultura cristã em termos gerais abriu mão de suas pretensões de detentora da verdade, a fé do pensador subjetivo pode fazer frente aos obstáculos que se impõem pelo literalismo na interpretação das Escrituras e pelo rigorismo histórico-dogmático.

Além disto, de forma mais ampla em termos de tradição religiosa, a repetição como *páthos* associado à ética do amor abre espaço para uma segunda ética, em seu aspecto negativo como não violência e, positivo, como caridade enquanto **ação de busca do bem comum** e consideração do indivíduo em sua realidade social¹⁸⁸. Se para Kierkegaard (OA, p. 70-78), o amor natural não é ético porque se apresenta como interesse pessoal e imediato, de forma egoística, a tarefa do que propõe como amor cristão pode ser extrapolada para outras concepções religiosas: assumir a abnegação como resultado da predileção pela divindade ou pelo sagrado. Por isso, como princípio ético, o amor é resultado da produção de sentido conferido pela repetição ao agir livre pela fé, **não** significado que produz **a ação ética**:

e aquele em quem existe o amor ao próximo, nele o amor ao próximo é uma necessidade, a mais profunda; ele não necessita dos homens para ter de qualquer maneira alguém para amar, mas ele tem a necessidade de amar os homens. Contudo, não há orgulho nem altivez nessa riqueza, pois Deus é a determinação intermediária, e o “deves” da eternidade compromete e dirige a necessidade poderosa, para que ela não se perca e se transforme em orgulho (OA, p. 88-89).

Se liberdade implica a autonomia, ainda que relativa, de ser livre, para Kierkegaard o ato de amar significa, diante da diversidade terrena, livremente querer estar no mundo de forma igual a toda e qualquer pessoa. Constitui, por sua associação à fé, pensar o universal e o assumir como interioridade, isolando-se na subjetividade com a tarefa de apreender o abstrato concretamente: a abstração “ser humano” é

187 “Por su propia naturaleza, ese sentido último excede de la capacidad intelectual humana limitada. En contraste con aquellos escritores existencialistas que declaran que el hombre debe resistirse a la absurdidad última del ser humano, yo sostengo que el hombre ha de enfrentarse sólo a su incapacidad de captar el sentido último por motivos intelectuales. Al hombre se le llama únicamente a decidir entre las alternativas de ‘última absurdidad o el sentido último’ por motivos existenciales, por el modo de existencia por el que se decide. En el ‘cómo’ de la existencia, diría, está la respuesta a la pregunta por su ‘porqué’. Por ello, el sentido último no es ya cuestión de conocimiento intelectual, sino de compromiso existencial. Podríamos decir igualmente que el sentido puede entenderse, pero que el sentido último ha de ser interpretado. Pero una interpretación implica una decisión. La realidad es intrínsecamente ambigua porque admite multiplicidad de interpretaciones.”

188 Há que se ter em mente, porém, que para Vattimo (2004, p. 63-64) a caridade é uma das características da Terceira Idade, como proposta por Joaquim de Fiore. Vattimo faz uma releitura de dogmas cristãos a partir da concepção de história em de Fiore para interpretar a religiosidade de uma sociedade secularizada, bem como fundamentar o ecumenismo e o diálogo cristão com outras religiões. Diferentemente, para Kierkegaard caridade enquanto amor que busca o bem do próximo é assumir o contínuo dever de amar, para além das relações sociais de tolerância e convivência (OA, p. 46-55).

compreendida na concreção de ser este um indivíduo, e a existência ética encontra-se sempre na realidade efetiva (OA, p. 55-56; 106; PE1, p. 76; PE2, p. 69).

Ademais, o que para Kierkegaard diz respeito ao tornar-se cristão em termos éticos implica que, como segunda ética, “[...] a graça redentora de Deus é o pressuposto para as decisões e as ações éticas do homem”¹⁸⁹ (Hong; Hong, 1967, p. 1531; tradução nossa). Existencialmente, expande-se e se aplica ao indivíduo como potencialização da paixão enquanto *páthos* ético-existencial da fé, repetição que expressa a incerteza objetiva da existência diante do incompreensível e, como repulsa a esta, decide crer em sua verdade subjetiva e agir em consonância com ela.

Em conclusão, pode-se compreender a repetição como *páthos* da fé enquanto movimento existencial concebido pela consciência, produzido pela liberdade e concretizado como ação ética. O paradoxo que traduz o choque entre idealidade e realidade consiste na transcendência em que o indivíduo volta-se ao divino em fé e decide agir em repetida e futura perspectiva: reapropria-se da existência para realizar novamente o que já havia feito, em função do absurdo da convicção de que o impossível pode ser realizado. Um tal movimento de interioridade esbarra nos interesses estéticos e na reivindicação de contínua retidão da ética, e leva o indivíduo ao desespero: sabendo-se incapaz de ser si mesmo há de olhar para o objeto de sua incerteza objetiva para dele esperar ser redimido de sua situação. Repetição consiste também no paradoxo de se exigir a continuidade da ação eticamente válida e constatar a impossibilidade de fazê-lo por si mesmo. Dialeticamente, a consciência que realiza a repetição confere sentido eterno à existência e crê na superação da incapacidade de agir, ao tornar-se si mesmo e expressar sua individualidade no cumprimento da universalidade ética ressignificada pela prática do amor como dever. Como se pode depreender do pensamento de Climacus (PE1, p. 208; PE2, p. 325-327) através da liberdade e para além da razão a repetição como *páthos* ético-existencial da fé não nega a estética e a ética, antes dá sentido a estas e, assim, à existência. Além disto, indica a visão de Kierkegaard de que o humano “está em construção e tem em sua dimensão religiosa, pela fé e pela repetição, alicerce, estrutura e acabamento (Alves, 2016b, p. 17).

189 “[...] the redeeming grace of God is the presupposition for man’s ethical decisions and action.”

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunicação indireta utilizada por Kierkegaard representa o exercício imaginativo que está refletido, entre outros momentos de sua vasta obra, no pensamento do pseudônimo Constantin Constantius. Através de reflexões filosóficas provocativas e de sua habilidade de imaginar o jovem, seu próprio objeto de observação e de quem se concebe como confidente, o pseudônimo compõe uma elaborada experimentação psicológica com vistas à compreensão da existência humana em seus fenômenos e movimentos distintivos, particularmente a repetição. Por esta forma de antropologia, critica categorias filosóficas consagradas à época com especial atenção aos limites da mediação hegeliana, inclusive quando confrontada com conceitos já consagrados da filosofia antiga, como no caso dos aristotélicos.

Entretanto, em geral, a reflexão de Constantius sobre a repetição induz a conclusões de caráter negativo. Além de evidenciar o objetivo da pseudonímia kierkegaardiana, a saber, instigar a compreensão do leitor, a partir de sua própria interioridade, levanta possibilidades que sugerem os limites teóricos e existenciais que impedem a ocorrência da repetição.

Duas constatações sobre a interioridade do jovem, feitas pelo pseudônimo, são inicialmente relevantes para compreender a inviabilidade da relação amorosa, a saber, a idealidade poética pela qual concebera a relação e a personalidade melancólica. Não obstante, é justamente aqui que o rapaz demonstra-se apto a ir além de Constantius e parecer promissor como objeto do experimento: possui uma interioridade mais profunda que a de seu confidente-observador. O pseudônimo entende que os sentimentos do jovem são de tanta importância quanto a própria reflexão filosófica sobre a repetição, e que seu espírito livre seria a chave para a concepção do conceito a ser buscado. Em contrapartida, duas são as características do pseudônimo que denotam seu distanciamento de uma possível realização da repetição. Sua estética enreda-o nas relações imediatas com o mundo exterior, em especial as sensações experienciais com o belo e o interesse na busca por repetir o prazer advindo destas experiências. Conclui que por estas não há que se constatar a repetição, através de uma ironia que se mostra fator limitante de suas conexões com a exterioridade, pois em sua intrínseca negatividade realça a incomensurabilidade entre a realidade, a idealidade e as múltiplas possibilidades da vida. Ademais, a carência de interioridade em Constantius é outra marca distintiva da ironia pela qual dirige seu arsenal intelectual ao jovem, em vez de fazê-lo pela visão nítida da realidade histórica imediata e, assim, buscar de forma irônica conferir sentido a ela. Além disso, carece do que Kierkegaard define como ironia dominada: através da infinitude alcançar a interioridade do jovem, em vez de apenas constatar-la. Em outras palavras, o pseudônimo falha em aplicar à realidade individual a verdade percebida pela realidade ampla, fomentando, assim, uma liberdade positiva que instigasse o jovem a encontrar respostas por si e para si mesmo.

A analogia com a recordação tampouco leva Constantius a se aproximar da repetição. Ainda que reconheça o mérito da filosofia grega em lidar com a eternidade como conhecimento anterior e interior do indivíduo, recuperado pela reminiscência, reconhece que o caminho da repetição é oposto, pois se direciona ao futuro e consiste em conhecimento específico, qual seja, o da própria existência. Se ambos direcionam-se para a eternidade, repetição não é fuga da temporalidade, mas sua afirmação por ocorrer em devir, no vir-a-ser das possibilidades da vida. Nesse sentido, o pseudônimo e seu jovem personagem mostram-se inicialmente capazes apenas da recordação: aquele se detém nas prazerosas lembranças de sua primeira viagem a Berlim, este no amor idealizado que não era capaz de se concretizar em ato.

Uma vez constatado o fracasso pessoal de verificação da repetição na própria vida, mesmo após a intuição de que seria a adequada resposta aos questionamentos da filosofia moderna, Constantius reconhece a impossibilidade de pensar este conceito em termos filosóficos tradicionais. Haveria de, através da vida do jovem, observar a possibilidade de ocorrência da repetição a partir da apropriação existencial da epopeia de Job, decisão do próprio rapaz ao entender este personagem bíblico como paradigma da repetição que almejava: voltar a ser si mesmo após idealizar e fugir de uma relação amorosa, para dar vazão a sua vocação poética. A imaginação do pseudônimo propõe um monólogo do jovem, através de cartas dirigidas a ele, seu confidente, na condição de não serem respondidas. O experimento passa a ser de análise do estado de espírito e das expectativas do rapaz de encontrar a solução para seu sofrimento interior, a partir das mensagens escritas. Constantius continua atento à possibilidade de realização da repetição por parte do jovem, uma vez que ele mesmo não conseguira alcançar tal estado de transcendência – expectativa que tem, portanto, de que ocorra por um fenômeno do espírito, não da natureza.

Ainda que o jovem personagem de *A repetição* reflita parcialmente a situação vivida pelo próprio Kierkegaard, a saber, o rompimento do noivado com Regine Olsen e o consequente arrependimento por haver tomado tal atitude, a avaliação do próprio pensador dinamarquês sobre sua obra, bem como a natureza polêmica de sua produção estética, sugerem que se trata tão somente de um ponto de partida para a reflexão mais ampla sobre a existência. Em outras palavras, constitui uma comunicação duplamente refletida, como a concebe o pseudônimo Johannes Climacus: pensar o universal a partir da própria interioridade, tarefa de quem denomina pensador subjetivo. Dessa forma, o jovem é definido na obra como um poeta despertado pela relação amorosa, mas cuja interioridade antecipa a vida ideal e sofre por nutrir sentimentos decorrentes de um amor infeliz. Sua estética fixa-se, nesse sentido, na imediatez da relação com a realidade. O amor pela moça fora idealizado, a incapacidade de amá-la tornou-se patente em seu espírito poético e o desespero levava-o a abandoná-la. Por isto, a recordação mostra-se como única

manifestação de seu pensamento a propósito da relação, o fracasso acontece e o distanciamento torna-se inevitável.

A experiência amorosa mal sucedida, ademais, causa ao jovem um rompimento consigo mesmo. Sua melancolia aflora e não se torna capaz de lidar com a falta de coragem de romper formalmente a relação. A fuga enseja o desejo urgente de encontrar solução para a situação e voltar a ser quem era. Conquanto sua interioridade seja maior do que a de Constantius encontra-se hermética e impregnada pelo sentimento melancólico que surge quando a liberdade requer maior profundidade e seriedade. Limitada à vida estética, de acordo com o pensamento de Kierkegaard, a melancolia do jovem demonstra-se passiva, no idioma dinamarquês condição identificada pelo termo *Melancholi*. Sua manifestação mais profunda, interior, como tristeza prescrutada pela reflexão, é indicada pela palavra *Tungsind*, situação evitada pelo rapaz. Não consegue trilhar o caminho que o levaria a alcançar e transcender este último estágio da melancolia, a fim de reconhecer a si mesmo em seu valor eterno.

Outro estado incipiente que se mostra na existência do jovem é a culpa. Inquieto por não dar solução moralmente válida ao seu conflito, a saber, formalmente desfazer o compromisso com a moça, transita entre a lamentação pelo ocorrido e a autojustificação. Não obstante nas obras estéticas de Kierkegaard a culpa seja associada ao arrependimento, como condição ética de transição para a esfera religiosa da existência, no rapaz demonstra-se sem conteúdo ético definido. Esta dubiedade consiste, concomitantemente, em vergonha pela fuga e validação da recusa de seguir o conselho de Constantius para dissimular uma traição e incitar na moça o desejo de rompimento. Mesmo que buscando na epopeia bíblica de Job reposta para seu desejo de repetição, posiciona-se aquém do religioso: almeja apenas o retorno a seu bem estar anterior. Tivesse uma interioridade mais profunda, de acordo com o pseudônimo, encontraria no religioso o sentido ético de que carecia abandonando toda a autojustificação e reconhecendo os erros cometidos na relação rompida.

Pela compreensão estético-religiosa do jovem, Job representa a existência invadida pela transcendência a fim de que a condição existencial anterior seja restabelecida. Sua expectativa é ter resolvida sua situação de vida desfavorável. Ademais, não encontra, através da linguagem, forma de expressar a situação em que se encontrava e, nem mesmo, a do personagem bíblico. Para o rapaz, a experiência de interioridade e a expectativa pela ação divina estão fora do escopo da apreensão racional humana. Somente uma asserção poderia ser feita a respeito: trata-se de paixão, *páthos*, da liberdade. Entretanto, em vez de considerar a relação de interioridade de Job com a divindade no relato bíblico, enxerga a restituição da condição física, social e familiar obtida por Job como resposta de Deus e evidência de que, com isto, o personagem bíblico experimenta a repetição e tem sua interioridade restituída. Com

esta compreensão, o jovem acalma-se e aguarda por sua repetição. Contudo, em decorrência de sua visão do que Job experienciara, sua espera é por uma solução externa que lhe rearranje a vida e permita recuperar a serenidade anterior. Por isto, ao receber a notícia do casamento da moça com quem se relacionara interpreta ter vivenciado a repetição e voltado a ser ele mesmo. Embora reconheça que a repetição ocorre no espírito e como eternidade, não a concebe enquanto relação de subjetividade. Tudo o que faz é voltar a viver como anteriormente, pela via da recordação e das relações com a exterioridade. Sua experiência é estético-religiosa e sem repetição, enquanto *ação de interioridade e liberdade*.

Além do experimento psicológico e da decorrente observação atenta da impossibilidade de realização da repetição, por si e pelo jovem, Constantius apresenta teses sobre este conceito e as confronta dialeticamente com categorias filosóficas relevantes para sua reflexão. Começa por colocar os limites da recordação quando posicionada na existência, constituintes de uma relação temporal imperfeita pelos redobramentos abstratos *ad infinitum* que acarretam. Repetição, ao contrário, é apreensão do real e reiteração da realidade presente porque realiza o que já foi com vistas à continuidade da vida e ao direcionamento da interioridade para o futuro, que se apropria em liberdade. Pela filosofia de Leibniz, levanta a questão da compatibilidade da livre condição ontológica humana com a metafísica de um mundo organizado e determinado eternamente. Em termos filosófico-religiosos, a repetição compatibiliza-se com a teodiceia leibniziana da presciência divina que, ao ordenar o caos, permite a movimentação livre de todas as criaturas pelo espaço-tempo do universo. O princípio leibniziano da não-identidade factual pressupõe que o presente está em constante devir em razão da tensão entre necessidade e possibilidade, pela qual a liberdade humana transita.

Constantius traz à tona também a filosofia grega, para afirmar a importância do movimento e da mudança como partes fundamentais da realidade. Preconizados por Heráclito em seu debate com os eleatas e definidos por Aristóteles pela *kinêsis*, estes conceitos representam o verdadeiro movimento dialético da repetição, que ressignifica o que já foi em seu valor eterno através da percepção sensorial e da ação do indivíduo na temporalidade da realidade em devir. A *kinêsis*, em particular, é alternativa consistente à mediação e à *Aufhebung* de Hegel, bem como à recordação, a propósito do devir como lugar de irrupção do eterno: se na concepção hegeliana ser e pensamento estão unidos, e na recordação o ser precede o vir-a-ser, no movimento da repetição o vir-a-ser precede o ser.

O embate travado pelo pseudônimo é, de forma mais ampla, contra o hegelianismo como concebido pelos intelectuais dinamarqueses. Para tanto, sua tentativa é solapar os fundamentos da filosofia de Hegel no que toca à incapacidade

de transpor os conceitos da lógica, em especial a mediação, para a existência. As ideias clássicas de identidade e diferença reformuladas pela concepção hegeliana de oposição e relação dialética dos contrários, tem sua fixidez criticada pelo pseudônimo Haufniensis como inadequada para lidar com a dinâmica da existência. Sua transposição para a realidade efetiva é forçada, artificialidade que leva à totalidade do Eu hegeliano que, pela certeza sensível, entende-se superar a oposição sujeito-objeto. A alternativa apresentada por outro pseudônimo, Climacus, é o conceito inicial e positivo de repetição: a relação entre idealidade e realidade ocorre na consciência do sujeito, como contradição que não é superada pelo movimento imanente de forma mediada, mas pela transcendência imediata do salto qualitativo. A transição presente na filosofia hegeliana, portanto, representa somente o movimento de uma possibilidade a outra, enquanto o salto transita da possibilidade para a realidade. Desta última forma ocorre a repetição, cujo movimento é feito em liberdade na realidade histórica e contingente através de saltos qualitativos da possibilidade para a realidade.

A partir disto, a negatividade do conceito de repetição apresentada por Constantius reafirma a metafísica estabelecendo seus limites enquanto fundamentação abstrata da realidade: repetição é dialeticamente realização e limitação dos conceitos metafísicos, por se dar no tempo e no espaço e ser promovido pela subjetividade do indivíduo em detrimento das ideias puras, fixas e eternas. Semelhantemente, a idealidade ética exige repetição e, concomitantemente, encontra nela sua condição limitadora em face da ação concreta imperfeita inerente à liberdade humana. A dogmática cristã, por seu turno, procura conciliar razão e fé diante do extraordinário representado pela transcendência divina. Entretanto, surge a questão de como aplicar a abstração de sua metafísica ao indivíduo histórico em pecado e a ser salvo pela redenção através de Cristo, mais alta expressão da repetição enquanto dogma da ação expiatória divina que alcança toda a história. A resposta da repetição é esta: para além da questão ético-dogmática posta pelo pecado, a dogmática prescinde da relação do indivíduo singular com Deus, que deve ser considerada por se dar em liberdade e conferir sentido através da aplicação da verdade eterna à temporalidade.

Eternidade e temporalidade constituem, portanto, parte da dialética existencial da repetição. Em seu entendimento da incerteza da condição de Job como paradigma de sua frustração amorosa, o jovem demonstra estar preso à eternidade enquanto idealidade e de forma desconectada de sua própria existência. Neste sentido compreende o amor: imperscrutável pelo pensamento, inexpressível pela linguagem e contraditório como um si mesmo, pois se procura entendê-lo e o realiza sem que se o compreenda. Quando o rapaz entende experimentar a repetição, concebe-a somente relacionada à eternidade, em uma experiência estética de cunho religioso que esperava pela redenção de sua situação imediata de vida. Resigna-se pela renúncia à transformação de sua interioridade e à crença de que, a partir desta, poderia ser

capaz de se entregar ao amor. Com isso, carecia de apropriação da eternidade pela aceitação da temporalidade como condição inalienável de sua individualidade. Em outras palavras, a transcendência da repetição requer que a interioridade, conquanto a consciência sempre esteja eivada das múltiplas possibilidades da existência, deixe-se penetrar pelo eterno na mutabilidade e no devir próprios da temporalidade.

A liberdade exercida como escolha e ação na realidade efetiva igualmente caracteriza a repetição. Entretanto, considerada de forma estritamente ética fica reduzida à sensibilidade do indivíduo a princípios gerais. E, ainda que presente na natureza, repetição enquanto movimento do espírito humano deve ser considerada como relacionada à interioridade do indivíduo. Nem mesmo pode-se equipará-la ao desenvolvimento da arte e de outras produções humanas, pois o significado da repetição não consiste nesta forma de continuidade, como fenômeno da consciência individual. Sendo assim, repetição pertence à liberdade relacionada ao sentido conferido à realidade na transição para o que vem a ser. À medida que não é possível ter conhecimento da existência em termos conceituais, por exemplo ao se definir a essência do ser, despreza-se a liberdade e se dissolve a possibilidade. O ser, de outra forma, sempre deve ser percebido empiricamente e demarcar a diferença entre possibilidade e realidade. O devir, assim, pode ser considerado como transição daquela para esta. Digno de nota é o que se estabelece a partir de então: o ser é possibilidade realizada e, portanto, anulada. Isto é, se a realidade em devir é síntese de necessidade e possibilidade como ser e descontinuidade com o passado, sua realização é sempre historicamente efetivada pela ação humana livre. Aqui a liberdade coloca-se como condição da existência que não pode ser explicada pela lógica: é transição que, enquanto salto qualitativo, ocorre como *páthos* do espírito humano e movimento da possibilidade para a realidade; é o vir-a-existir dentro da própria existência, como redobramento. Dessa forma, possibilidade deve dar lugar à existência a cada instante para que o ser, não a essência, realize-se por uma mudança fora do âmbito da lógica, incapaz de explicá-lo em termos de realidade efetiva.

Ademais, na ontologia de Kierkegaard possibilidade relaciona-se ao “ser-capaz-de” da liberdade, ou seja, a compreensão do ente enquanto agente ético requer que o bem seja visto para além da indiferença da reflexão racional: sua liberdade realiza possibilidades como ser historicamente situado. O mal, assim, deve ser entendido como não realização da possibilidade que a liberdade representa em si mesma. Portanto, bem e mal são, respectivamente, liberdade e não-liberdade. E o sujeito sempre será, somente em virtude de si mesmo, possibilidade interessada na liberdade. Como condição para a realização da repetição, liberdade implica a ação concreta na realidade enquanto efetivação do ideal a partir do real que a consciência concebe. Porém, haja vista a descontinuidade que caracteriza o movimento transcendente da repetição, surge a questão de como relacionar na consciência dois momentos

distintos e concebidos como repetidos. A resposta está na própria relação dialética entre idealidade abstrata e realidade concreta: a repetição transpõe a separação destes termos para realizar o movimento do possível para o real, fazendo com que o instante seguinte emergja como transformação do estado anterior. É sentido que se imputa à ação realizada novamente em liberdade, sua condição de possibilidade.

Enquanto encontro entre o temporal e o eterno, as categorias de instante e paradoxo associam-se entre si e, igualmente, à repetição. Climacus apresenta a categoria socrática da ocasião, pela qual o indivíduo é instigado a recordar a verdade para que desta se aproprie pelo conhecimento. Este movimento acontece da eternidade para a realidade, no qual a temporalidade mostra-se incapaz de ser fonte da verdade. Porém, de forma diferente do pensado por Sócrates, *se como existente o indivíduo deve por si mesmo ter consciência de que não está na verdade, consequentemente desta encontra-se excluído e deverá obtê-la de outrem. Isto ocorrerá no instante, átimo de tempo em que a eternidade toca a temporalidade de tal forma que o não-ser paradoxalmente possui o ser. É na consciência de se estar diante do eterno no instante que ocorre a repetição: como movimento transcendente age temporalmente em direção ao futuro.*

Assim, entende-se de forma mais profunda que Constantius e o jovem estão na recordação: permanecem na não-verdade fundamentada, respectivamente, na estética e no estético-religioso, pois seu pensamento não alcança o paradoxo através do reconhecimento de seus próprios limites de compreensão. E, para além, carecem da paixão do entendimento de que o paradoxo absoluto do encontro entre o indivíduo e o divino pode ser apenas crido, restrito à própria existência e, consequentemente, à interioridade. Em função do absurdo, contradição da consciência que aponta a incomensurabilidade entre o eterno e o temporal, repetição é a transcendência do encontro entre estes que se dá no instante. Em termos cristãos é redenção pela expiação de Cristo, através da qual o indivíduo singular está na verdade, diferentemente da concepção imanente e histórica da categoria hegeliana de reconciliação. No sentido existencial, por sua vez, surge a questão de sua ocorrência para o indivíduo como categoria religiosa.

A tipologia utilizada por Kierkegaard para apresentar os personagens bíblicos, Job e Abraão, apresenta fundamentalmente uma ideia bifocal da fé, a saber, a relação do indivíduo com o divino e com própria existência. Por isto, estes tipos indicam a crença de que a relação consigo mesmo está envolvida em sofrimento que, quando relacionado às paixões na relação com a divindade, inclui a provação. Principalmente tipificada por Job, é categoria desprovida de contornos éticos e dogmáticos uma vez que, remete à paciência situada na tensão entre a fé que confia e o limite da dor sentida. As conexões entre as concepções do jovem e dos discursos edificantes de

autoria de Kierkegaard apresentam também esta condição da provação: a resignação pela qual a fé de Job manifesta-se e se encontra em permanente e contraditória relação com os questionamentos que decorrem da reivindicação de justiça própria.

A história de Abraão associa-se com a de Job na literatura de Kierkegaard, pois conectam-se tempestivamente para apresentar a interioridade da provação e da fé e, complementarmente, da repetição. Ambos os pseudônimos, Johannes de Silentio e Constantius, confessam-se impossibilitados de compreender racionalmente e expressar discursivamente tais condições da existência. E, haja vista estarem assim para além de qualquer determinação filosófica, religiosa e mesmo ética, entendem seus personagens dotados de uma fé existencial e confiante em Deus de modo paradoxal e em virtude do absurdo. Nesse sentido, a paciência diante da provação e a espera do milagre da preservação da vida do próprio filho, respectivamente por Job e Abraão, e em angústia, constituem movimento interior de impulso para adiante na existência a partir da resignação. Diversamente das interpretações filosóficas de Kant e Hegel, que em suma negam o valor de uma tal fé e a relegam a um papel de imaturidade e incipiência, a fé é instância imediata última, superior à razão pois que paradoxal, e movimento religioso de retorno a si mesmo e ao divino. Sua manifestação em liberdade na reapropriação do real e pela ação, que se dá pela repetição, é a paixão da consciência que se nega e se reafirma pela dialética da fé.

Repetição como categoria religiosa é inicialmente relacionada à liberdade, de acordo com Constantius, e se traduz de maneira análoga à fé enquanto movimento em virtude do absurdo. Como ação originada através das ideias e do pensamento em si, a liberdade percebe-se, contudo, em desespero quando possui a consciência do estado no qual, como espírito, carece da síntese que constitui o si mesmo. Esta má relação, nas palavras de Kierkegaard, leva o indivíduo em última instância a se ver incapaz de ser si mesmo, condição sanada apenas quando se tem fé no poder divino. Dessa forma, Constantius e o jovem podem ser vistos como em estado de desespero: aquele da possibilidade da repetição, este como um si mesmo restrito à condição de poeta. Seguindo-se o pseudônimo Anti-Climacus, infere-se que a síntese entre finito e infinito não realizada por ambos considera a necessidade como forma inferior e natural de vida, enquanto a possibilidade como condição superior e espiritual manifesta pela liberdade. Este redobramento encontra sua máxima expressão no paradoxo da fé enquanto *páthos*, como bem o expressa Johannes de Silentio quando declara que a vida humana é constituída por paixão, dentre as quais a fé.

Manifesta como liberdade e vontade, esta fé é existencial e movimento que impulsiona para frente como decisão e repetição. Esta, por sua vez, relaciona-se à fé como *páthos ético-existencial enquanto dialética entre o ético e o religioso: aquela está aquém da solução para o desespero, e esta, através da fé, não pode prescindir*

daquela por ser movimento da consciência que une idealidade e realidade. Por isso, a fé aponta também para o telos absoluto, como representado pelo dever absoluto para com Deus no mito de Abraão, seriedade da existência que sugere ter a ética da repetição conteúdo religioso, cujo bem buscado consiste em se fazer o bem como uma segunda ética, a do amor. Nesse sentido, a conexão entre fé e amor que aparece em Job é fundamento do telos pelo qual a consciência confere sentido ao existir. Assim, repetição, páthos ético-existencial da fé, é movimento religioso e seriedade da existência que constituem momento em que o indivíduo é capaz de transcender o próprio existir.

7 REFERÊNCIAS

7.1 FONTES PRIMÁRIAS

KIERKEGAARD, S. A. **Prefácios**. Tradução: de Susana Janic. Introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Segunda parte. Tradução, posfácio e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016, v. II.

KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Primeira parte. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013a.

KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013b, v. I.

KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Ernani Reichmann. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. Tradução e posfácio de Álvaro L. Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010.

KIERKEGAARD, S. A. **A repetição**. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.

KIERKEGAARD, S. A. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

KIERKEGAARD, S. A. **As obras o amor**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005a.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates**. 2. ed. Tradução e apresentação de Álvaro L. Montenegro Valls. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005b.

KIERKEGAARD, S. A. **Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Silvia Salviano Sampaio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. **Ponto de vista explicativo de minha obra como autor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, S. A. **Eighteen Upbuilding Discourses**. Tradução, introdução e notas de Edna H. Hong e Howard V. Hong. Princeton: Princeton University, 1990a.

- KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard**: Samlede Værker. København: Gyldendal, 1990b.
- KIERKEGAARD, S. A. **Stages on life's way**. Tradução, introdução e notas de Howard V. Hong. Princeton: Princeton University, 1988.
- KIERKEGAARD, S. A. **Fear and Trembling / Repetition**. Tradução, introdução e notas de Edna H. Hong e Howard V. Hong. Princeton: Princeton University, 1983a.
- KIERKEGAARD, S. A. Open letter to Professor Heiberg, knight of Danebrog, from Constantin Constantius / A little contribution by Constantin Constantius author of *Repetition* ... In: KIERKEGAARD, S. A. **Fear and trembling, Repetition**. Princeton: Princeton, 1983b.
- KIERKEGAARD, S. A. **Sickness unto death**. Tradução, introdução e notas de Howard V. Hong. Princeton: Princeton University, 1980.
- KIERKEGAARD, S. A. Œuvres complètes: La répétition; Crainte et tremblement; Une petite annexe. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: l'Orante, 1972.
- KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Tradução e edição de Edna H. Hong e Howard V. Hong. Bloomington; Londres: Indiana University, 1967.

7.2 FONTES SECUNDÁRIAS

- ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Lisboa: Presença, 1970, v. X.
- ADORNO, T. W. **Kierkegaard**: construção do estético. São Paulo: Unesp, 2010.
- ALMEIDA, J. M.; VALLS, A. L. M. **Kierkegaard** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- ALVES, C. E. C. **Fé e existência**: uma análise a partir da obra Temor e tremor. 2016. 130f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas, 2016a.
- ALVES, C. E. C. Fé e repetição: um olhar teológico-filosófico. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 30, p. 12-18, 2016b. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/issue/view/769>.
- BARROS, M. **O livro das ignoranças**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.
- BERTI, E. **Aristóteles**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.
- BÍBLIA SAGRADA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

BINETTI, M. J. Kierkegaard: Filósofo de la religión poshegeliano. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 57-72, 2011.

BORSO, D. A myth of *Repetition*. In: GARFF, J. (ed.) et al. **Kierkegaardiana**. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, v. 18, p. 44-48, 1996.

BÖTTRICH, C.; EGO, B.; FRIEDMANN, E. **Abraão no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Loyola, 2013.

BUBER, M. **Eclipse de Deus**. Campinas: Verus, 2007.

BURGESS, A. J. Repetition – A story of suffering. In: PERKINS, R. L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 247-262.

CAIN, D. Notes on a coach horn: “going further”, “revocation”, and repetition. In: PERKINS, R. L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 335-358.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

CAMUS, A. **O estrangeiro**. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

CAPUTO, J. D. Kierkegaard, Heidegger and the foundering of metaphysics. In: PERKINS, R. L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 201-224.

COLETTE, J. O diante de Deus segundo Kierkegaard: buscar e crer. In: LANGLOIS, L.; ZARKA, Y. C. **Os filósofos e a questão de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 257-273.

COLETTE, J.; MALANTSCHUK, G. La dialectique de la liberté selon Søren Kierkegaard. **Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958, v. 42, n. 4, p. 711–25. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44411665>. Acesso em: 7 nov. 2021.

COLLADO, J. A. **Kierkegaard e Unamuno**: la existencia religiosa. Madri: Gredos, 1962.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

- ELIADE, M. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ERIKSEN, N. N. **Kierkegaard's category of repetition**: a reconstruction. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 2000.
- ERIKSEN, N. N. Kierkegaard's Concept of Motion: Ontology or Philosophy of Existence? In: CAPPELØRN, N. J. (ed.) et al. **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1998, p. 292-301.
- EVANS, C. **Kierkegaard**: an introduction. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FINE, G. Investigação no Mênon. In: KRAUT, R. **Platão**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.
- FRANKL, V. **Psicoterapia y existencialismo**: escritos selectos sobre logoterapia. 2. ed. Barcelona: Herder, 2003.
- FREITAS, L. G. O. **F. A. Trendelenburg – a questão lógica no sistema de Hegel**: dois panfletos. São Paulo: Loyola, 2018.
- FURTAK, R. A. Kierkegaard and greek philosophy. In: LIPPITT, J.; PATTISON, G. (eds.). **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford University, 2013.
- GADAMER, H. G. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GARFF, J. "What did I find? Not my I": on Kierkegaard's journals and the pseudonymous autobiography. In: CAPPELØRN, N. J. (ed.) et al. **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 2003.
- GILES, J. Kierkegaard's leap: Anxiety and freedom. In: GILES, J. (ed.). **Kierkegaard and freedom**. Nova York: Palgrave, 2000.
- GONÇALVES, P. S. L. **Deus inefável**: tratado temático do Deus da Revelação. Aparecida: Santuário, 2015.
- GOUVÊA, R. Q. **Esboços de teologia filosófica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- GOUVÊA, R. Q. **A palavra e o silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor*. São Paulo: Custom / Alfarrábio, 2002.
- GOUWENS, D. J. **Kierkegaard as religious thinker**. Nova York: Cambridge University, 1996.

- GOUWENS, D. J. Understanding, imagination and irony in Kierkegaard's *Repetition*. In: PERKINS, R. L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary**: Fear and trembling and Repetition. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 283-308.
- GUARNIERI, M. C. M. **Angústia e conhecimento**: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Søren Aabye Kierkegaard e Qohélet. 2006. 300f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.
- HABBARD, C. Kierkegaard's concept of irony and the philosophical issue of the beginning. In: CAPPELØRN, N. J. (ed.) et al. **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 2009.
- HAMILTON, W. B. Existential time: A re-examination. **The Southern Journal of Philosophy**, Memphis, v. 13, 1975, p. 297-307.
- HANNAY, A. **Kierkegaard**. Londres: Routledge, 1991.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a ciência da lógica. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. 1.
- HEGEL, G. W. F. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Bragança Paulista: Universidade São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2003.
- HOLM, I. H. Kierkegaard's repetitions: a rhetorical reading of Søren Kierkegaard's Concept of Repetition. In: GARFF, J. (ed.) et al. **Kierkegaardiana**. Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1991, v. 15, p. 15-28.
- HOLMER, P. L. On Kierkegaard and the truth. In: BARRET III, L. C.; GOUWENS, D. J. (eds.). **The Paul L. Holmer Papers**. Eugene: Cascade, 2012, v. 1.
- HONG, E. H.; HONG, H. V. Edição, tradução, introdução e notas. In: KIERKEGAARD, S. A. **Fear and trembling, Repetition**. Nova Jersey: Princeton, 1983.
- HONG, E. H.; HONG, H. V. In: KIERKEGAARD, S. A. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Bloomington; Londres: Indiana University, 1967.
- HOWLAND, J. **Kierkegaard and Socrates**: a study in philosophy and faith. Nova York: Cambridge, 2006.
- IRINA, N. Diogenes Laertius: Kierkegaard's source and inspiration. In: NUN, K.; STEWART, J. (eds.). **Kierkegaard and the greek world**. Farnham: Ashgate, 2010, v. 2.

- JENSEN, F. G. Heraclitus: Presocratic ideas of motion, change e opposites in Kierkegaard's thought. In: NUN, K.; STEWART, J. (eds.). **Kierkegaard and the greek world**. Farnham: Ashgate, 2010, v. 2.
- JERVOLINO, D. Discurso filosófico e existência em Ricœur: filosofar após Kierkegaard. **O que faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 47, p. 238-246, 2020.
- JUSTO, J. M. From a differentiation in times to the earnestness of existence: some elements of the *Three upbuilding discourses* of 1843 useful for an understanding of the category of repetition. In: JUSTO, J. M.; SOUSA, E. M. (orgs.). **Kierkegaard in Lisbon: contemporary readings of Repetition, Fear and trembling, Philosophical fragments and the 1843 and 1844 Upbuilding discourses**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- JUSTO, J. M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- KANT, I. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KERVÉGAN, J. F. **Hegel e o hegelianismo**. São Paulo: Loyola, 2008.
- LE BLANC, C. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LEIBNIZ, G. W. **Discurso de metafísica**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.
- LIPPITT, J. **Routledge guidebook to Kierkegaard and fear and trembling**. Londres; Nova York: Routledge, 2003.
- LÖWITH, K. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do Século XIX, Marx e Kierkegaard**. São Paulo: Unesp, 2014.
- LÜBCKE, P. Kierkegaard e ontologia. In: FERREIRA, G.; VALLS, A. L. M. **Compêndio Kierkegaard**. São Paulo: Liber Ars, 2015, v. I.
- LUTERO, M. **Da liberdade do cristão (1520)**: prefácios à Bíblia [livro eletrônico]. São Paulo: UNESP, 1998.
- MCCARTHY, V. A. Repetition's repetitions. In: PERKINS, R. L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 263-282.
- MCCARTHY, V. A. **The phenomenology of moods in Kierkegaard**. Boston; Netherlands: The Hague / Martinus Nijhoff, 1978.

- MACKEY, L. One More with Feeling: Kierkegaard's Repetition. In: BLOOM, H. **Modern Critical Views: Søren Kierkegaard**. Nova York; Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1989, p. 191-218.
- MEINEN. In: **Cambridge Dictionary Alemão-Inglês**. Cambridge: Cambridge University, 2021. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/alemao-ingles/meinen?q=Meinen>. Acesso em: 24 out. 2021.
- MELBERG, A. Repetition (In the Kierkegaardian Sense of the Term). **Diacritics**, Baltimore, v. 20, n. 3, p. 71-87, 1990.
- MENDONÇA, A. G. Fenomenologia da religião. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.
- MILBANK, J.; ŽIŽEK, S. **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- MOLINARO, A. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.
- MOONEY, E. F. Repetition: Getting the world back. In: HANNAY, A.; MARINO, G. (eds.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 282-307.
- MOONEY, E. F. Kierkegaard's job discourse: Getting back the world. **International Journal for Philosophy of Religion**, Amsterdã, v. 34, p. 151-169, 1993.
- NORDENTOFT, K. **Kierkegaard's psychology**. Pitisburgo: Duquesne University Press, 1978.
- OLSON, R. **História da teologia cristã: dois mil anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.
- PATTISON, G. L. **Kierkegaard: the aesthetic and the religious**. Londres: Macmillan, 1992.
- PAULA, M. G. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. São Paulo: Intermeios, 2016.
- PAULA, M. G. A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 4, p. 63-74, 2008.
- PAULA, M. G. **Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2001.
- PIEPER, F.; ROOS, J. Religião, existência e temporalidade: paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 101-119, 2012.

- PLATÃO. **Mênon / Platão**. Rio de Janeiro: Loyola; PUC-Rio, 2001.
- PLATÃO. **Diálogos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- POLK, T.H. Job: Edification against Theodicy. In: BARRET, L. C.; STEWART, J. (eds.). **Kierkegaard and the Bible**, Tome I: The Old Testament. Burlington, Farnham: Ashgate, 2010, p. 115-140.
- RIBEIRO, O. L. Por uma teologia pós-metafísica- diálogo com um epílogo circunstancial. In: **Revista Eletrônica Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 12, p. 14-69, 2007.
- ROOS, J. **Dez lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- ROOS, J. When I am Sisyphus: love, repetition and meaning of daily life. In: LORENTZEN, J.; MARINO, G. (eds.). **Take Kierkegaard Personally**: first person responses. Macon: Mercer University, 2020, p. 220-227.
- ROOS, J. Entre Sísifo e Job: Repetição e Existência em Kierkegaard. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 47-59, 2016.
- ROOS, J. Filosofia da Religião em Kierkegaard depois do anúncio da morte de Deus. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 43-53, 2014.
- ROOS, J. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, S. (org.). **Presença do sagrado na literatura**: questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: Publiel, v. 4, p. 55-65, 2011.
- SAMPAIO, L. C. F. **A existência ética e religiosa em Kierkegaard**: continuidade ou ruptura? 2010. 180f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2010.
- SAMPAIO, S. S. Conferência Ironia, repetição e silêncio: O estilo do pensador subjetivo. In: Intercâmbio de Pesquisas em Linguística Aplicada. **Revista Intercâmbio**, São Paulo, v. 15, 2006, p. 1-12.
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Sobre a religião**: discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000.
- SINNERBRINK, R. **Hegelianismo**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SLØK, J. **Kierkegaard's Universe**: a new guide to the genius. Copenhagen: The Danish Cultural Institute, 1994.
- SONTAG, F. The self. In: THULSTRUP, M. N. **Concepts and alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980.

- SOUSA, E. M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, S. A. **Prefácios**. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- SOUSA, E. M. Tradução, posfácio e notas. In: KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Segunda parte. Lisboa: Relógio D'Água, 2017.
- SOUSA, E. M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, S. A. **Ou-ou, um fragmento de vida**. Primeira parte. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.
- SOUSA, E. M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, S. A. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- SOUZA, V. C. **A dobra da religião em Paul Ricœur**. Santo André: Kapenke, 2017.
- SPRIGGE, T. L. S. **The God of metaphysics**. Nova York: Oxford University Press, 2006.
- STEWART, J. **Søren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Petrópolis: Vozes, 2017.
- STEWART, J. Kierkegaard's metaphysical considerations of being and motion. In: NUN, K.; STEWART, J. (eds.). **Kierkegaard and the greek world**. Farnham: Ashgate, 2010, v. 2.
- STEWART, J. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered** (Modern European Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- TANG, C. Repetition and Nineteenth-Century Experimental Psychology. In: CAPPELØRN, N. J. (ed.) et al. **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 2002.
- TAYLOR, C. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014.
- THOMPSON, J. **The lonely labyrinth**: Kierkegaard's pseudonymous works. Amsterdã; Londres: Southern Illinois University, 1967.
- THULSTRUP, N. **Kierkegaard's relation to Hegel**. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- VALLS, A. L. M. Apresentação, tradução e notas. In: KIERKEGAARD, S. A. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VAN DER LEEUW, G. **Fenomenologia de la religion**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VAZ, H. C. Apresentação: a significação da fenomenologia do espírito. In: **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Bragança Paulista: Universidade São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2003.

VITIELLO, V. Deserto, *Éthos*, Abandono: contribuição para uma topologia do religioso. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (orgs.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade: 2000, p. 151-188.

VON BALTHASAR, H. U. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Novo Século, 2000.

WATKIN, J. **Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy**. Lanham: Scarecrow, 2001.

WILDE, F. E. Category. In: THULSTRUP, M. N. **Concepts and alternatives in Kierkegaard**. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1980.

ZUBEN, N. A. Emuna e pistis: a noção de fé no pensamento de Martin Buber. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 134-162, 2017.

SOBRE O AUTOR

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves

Pós-doutorado em Ciências da Religião pela PUC Campinas (2023). Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2022). Mestre em Ciências da Religião pela PUC Campinas (2016), e membro do grupo de pesquisa Ética, Epistemologia e Religião nessa universidade. Pós-graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (2001) e MBA em Gestão Financeira pela Escola Superior de Administração, Marketing e Comunicação de Campinas (2010).