

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

FABIAN SICHONANY SAMUEL

**KIERKEGAARD E A REABILITAÇÃO DO EU: UM DIÁLOGO COM O HOMEM
CONTEMPORÂNEO, SUA NATUREZA E CULTURA**

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

FABIAN SICHONANY SAMUEL

**KIERKEGAARD E A REABILITAÇÃO DO EU: UM DIÁLOGO COM O HOMEM
CONTEMPORÂNEO, SUA NATUREZA E CULTURA**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia, à Escola de Humanidades da Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2023

Ficha Catalográfica

S193k Samuel, Fabian Sichonany

Kierkegaard e a reabilitação do eu : um diálogo com o homem contemporâneo, sua natureza e cultura / Fabian Sichonany Samuel. – 2023.

203 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Homem contemporâneo. 2. Desespero. 3. Angústia. 4. Instante. 5. Fé. I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

FABIAN SICHONANY SAMUEL

**KIERKEGAARD E A REABILITAÇÃO DO EU: UM DIÁLOGO COM O HOMEM
CONTEMPORÂNEO, SUA NATUREZA E CULTURA**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia, à Escola de Humanidades da Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 28 de abril de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (Orientador – PUCRS)

Prof. Dr. Luciano Marques de Jesus (PUCRS)

Prof. Dr. Fabio Caprio (PUCRS)

Prof. Dr. Gonzalo Tinajeros Arce (UNB)

Prof. Dr. Jonas Roos (UFJF)

Porto Alegre

2023

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Agradeço de modo fundamental a Deus, que nos concede a benção da vida e a oportunidade de tatear e buscar descobrir os Seus propósitos em nossa existência. Obrigado pelas alegrias, pelas dores, pela beleza que se esconde nas coisas singelas, pela verdade que faz transparecer na boca dos simples de coração, pelo Evangelho, por tudo!

Obrigado aos meus familiares pela convivência e pelo constante apoio nos momentos de maior dificuldade. Sem eles nada seria possível. Agradeço aos meus pais, Jesus e Cleonice; aos meus irmãos, Douglas, Lucius e Gimena; a minha cunhada Carolina; aos meus queridos sobrinhos, Giulia e Francisco.

Gostaria de cumprimentar os meus queridos dindos, Ana Rosa Comas e Antônio Carlos Coutinho. Eles sempre estiveram presentes nos mais diferentes momentos de minha vida: nas alegrias, nas dores, nos planos de edificação. Muito obrigado por todo o apoio que ofereceram e oferecem até hoje!

Agradeço a todos os meus amigos, em especial a dois colegas que conheci por ocasião da realização do doutorado: Pablo Pimentel e Lourdes Pasa. Devo agradecê-los pela inestimável companhia, pelos diálogos que tivemos, por todo aprendizado que pude ter com eles, de vida e de conhecimento.

Obrigado ao meu Professor e orientador Roberto Pich, que além de ser um reconhecido e notável mestre, considero-o agora como um estimado amigo. Obrigado aos professores Gonzalo Tinajeros Arce, Jonas Roos, Fabio Caprio e Luciano Marques de Jesus por participarem de minha banca, oferecendo críticas e sugestões bastante pertinentes à tese aqui desenvolvida.

Agradeço às pessoas que trabalham na secretária da Escola de Humanidades da PUCRS, que sempre trataram os alunos com muita solicitude: o trabalho delas é fundamental para todos nós.

Igualmente estendo os agradecimentos aos trabalhadores da Biblioteca da PUCRS, por seu compromisso e igual solicitude. Sentirei falta dos dias que passei na companhia deles, dos livros e dos diálogos que mantivemos.

“Os olhos do espírito não podem encontrar em nenhum lugar nada mais ofuscante, nada mais tenebroso que o homem; não poderão fixar-se em nada mais temível, mais complicado, mais misterioso e mais infinito. Existe uma coisa que é maior que o mar: o céu. Existe um espetáculo maior que o céu: é o interior de uma alma. [...]. Ali sob o aparente silêncio, há combates de gigantes como em Homero, batalhas de dragões e hidras e nuvens de fantasmas como em Milton, visões de espirais como em Dante.” (HUGO, 2017, p. 324).

RESUMO

De modo geral, a presente tese pretende ser um diálogo entre a filosofia existencial e o homem contemporâneo, dotado de uma natureza religiosa que vem sendo rejeitada pela cultura que o envolve. Há, atualmente, uma demanda contemporânea pela reabilitação do si mesmo, perdido e enredado por forças sociais imanentistas que negam, de modo contundente ou sutil, suas possibilidades espirituais. Diante desse contexto desfavorável, a filosofia de Kierkegaard é capaz de oferecer um sentido de reabilitação desse eu fragmentado mediante indicação de um aproveitamento adequado da existência. A tese, sendo um diálogo entre a demanda cultural e a pretendida resposta filosófica, está dividida em duas partes principais. Na primeira parte, buscamos cumprir dois objetivos precípuos: no capítulo 1, a partir da análise do fenômeno religioso, bem como do entendimento da insuficiência de sua abordagem pelo método sociológico, que o compreende de modo superficial, amparados pela ideia da complexidade adentramos em terreno psicológico, com o propósito de conhecer o fenômeno em profundidade, a partir da interioridade humana. Concluímos que o homem é dotado de uma natureza religiosa inconsciente. No capítulo 2, buscamos analisar de que modo esse homem religioso relaciona-se com sua cultura. Compreendemos que o sentido maior da existência ou suprassentido, nas considerações de Viktor Frankl, vem sendo rejeitado de dois modos principais. No primeiro, têm-se uma rejeição contundente à ideia de Deus e das religiões em geral, materializada em uma crítica forte. Já no segundo, percebemos uma sutileza bastante sofisticada e singular, pois não há uma crítica contundente à ideia de Deus, mas um convite difuso por toda cultura a um modo de vida imanente, hedonista, presentista e sem referentes transcendentais. Esse espírito cultural vem tornando o homem distante de si mesmo, incompleto do ponto de vista espiritual, inautêntico. Diante dessa realidade descrita na primeira parte do trabalho, estabelecemos um diálogo com Kierkegaard, pois em sua filosofia encontramos elementos capazes de responder a essa demanda contemporânea pela subjetividade. A resposta está em seu processo existencial de reabilitação do eu, ancorado em três condições básicas. A primeira condição é trabalhada no capítulo 3 e baseia-se no aproveitamento do desespero, presente no homem atual, como forma de dar a ele a consciência de que é possuidor de uma parte eterna e subaproveitada do si mesmo, e que, em função disso, não pode viver de modo

autêntico sua existência. O desespero pode assim ser entendido como um meio para que o indivíduo se conscientize de que é beneficiado por potencialidades subaproveitadas, em uma espécie de autoconhecimento. Há ainda uma segunda condição nesse caminho existencial de reabilitação, trabalhada no capítulo 4, que se refere ao aproveitamento da angústia existencial como forma de tornar o indivíduo consciente de sua própria liberdade. Ademais, a angústia, na medida em que o impele a transitar pelos caminhos da existência, torna-o capaz de ultrapassar e mesmo transgredir o contexto cultural que o envolve, sobretudo quando lhe é desfavorável em termos de espiritualidade, como é o caso do cenário contemporâneo. Por fim, descrevemos a terceira e última condição para que o eu se torne realizado e ela tem como base os conceitos de instante e fé. O indivíduo deve abdicar dos momentos fugidios da vida, prescindindo, inclusive, da ocasião socrática, quando o mestre era capaz de partilhar os conhecimentos ínsitos à subjetividade, para entregar-se ao instante preenchido pela eternidade. Nesse momento, há um encontro com os propósitos divinos antes ocultos, um contato com o absoluto, e isso enseja uma transformação radical do si mesmo. Tanto o cavaleiro da fé quanto o discípulo contemporâneo são as figuras que melhor representam o termo desse processo de reabilitação, seu ponto de chegada. Esses personagens são, portanto, exemplos de integridade e autenticidade do eu, e nos falam, em tom sereno e grave, sobre essa abertura espiritual tão necessária ao homem atual.

Palavras-chave: homem contemporâneo; desespero; angústia; instante; fé.

ABSTRACT

In general, this dissertation intends to be a dialogue between Existential Philosophy and contemporary man, the latter equipped with a religious nature that has been rejected by the culture that surrounds him. Currently, there is a demand for the rehabilitation of the self, lost and entangled by immanentist social forces that deny, in a compelling or subtle way, its spiritual possibilities. Facing such unfavorable context, Kierkegaard's Philosophy can offer a sense of rehabilitation of the fragmented self by indicating an adequate use of existence. The dissertation, being a dialogue between cultural demand and the intended philosophical response, is divided into two main parts. In the first part, we intend to achieve two primary objectives: in Chapter 1, from the analysis of the religious phenomenon, as well as from the understanding of the insufficiency of its approach by the sociological method, which comprehends it only superficially, both supported by the idea of complexity, we enter into a psychological terrain, with the purpose of exploring this phenomenon in depth from human innerness. We conclude that man is equipped with an unconscious and structural religious nature. In Chapter 2, we seek to analyze how this religious man relates to his culture. We understand that the greater meaning of existence, or supersense in Viktor Frankl's considerations, has been rejected in two main ways. In the first, there is a blunt rejection to the idea of God and of religions in general, materialized in a strong criticism. In the second, we perceive a very sophisticated and singular subtlety, since there is no blunt criticism of the idea of God, but a diffuse invitation throughout culture to an immanent, hedonistic, and presentist way of life without transcendent referents. This cultural spirit has turned man away from himself and has made him inauthentic and incomplete from the point of view of the self. Faced with this reality described in the first part of the work, we establish a dialogue with Kierkegaard, since in his Philosophy we find elements capable of responding to this contemporary demand for subjectivity. The answer lies in the existential process of rehabilitation of the self, which is anchored in three basic conditions. The first condition is in Chapter 3 and is based on the use of despair, present in contemporary man, as a way of giving him the awareness that he possesses an eternal and underused part of the self, and therefore cannot authentically live his existence. Thus, despair can be understood as a means for the individual to become aware that underused potentialities benefit him, in a kind of self-knowledge. There is also a

second condition in this existential path of rehabilitation, presented in Chapter 4, which refers to the use of existential anxiety as a way to make the individual aware of his own freedom. In addition, anxiety, insofar as it impels man to travel the paths of existence, makes him capable of overcoming and even transgressing the cultural context that surrounds him, especially when it is unfavorable in terms of spirituality, as is the case with contemporary scenario. Finally, we describe the third and last condition for the self to become accomplished; it is based on the concepts of instant and faith. The individual must give up the fleeting moments of life, even dispensing the Socratic occasion – when the master was able to produce the knowledge inherent in subjectivity – to surrender to the instant filled by eternity. At this moment, there is an encounter with the previously hidden divine purposes, a contact with the absolute, and this leads to a radical transformation of the self. Both the knight of faith and the contemporary disciple are the characters who best represent the term of this rehabilitation process, its point of arrival. These characters are, therefore, examples of integrity and authenticity of the self, and tell us about the spiritual opening so necessary for the contemporary man.

Keywords: contemporary man; despair; anxiety; instant; faith.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PARTE I - O EU, SUA NATUREZA RELIGIOSA E A CULTURA CONTEMPORÂNEA	20
1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO: A BUSCA PELA NATUREZA RELIGIOSA DO HOMEM	20
1.1 LEITURA SOCIOLÓGICA DO FENÔMENO RELIGIOSO	21
1.2 A COMPLEXIDADE APONTA PARA A INSUFICIÊNCIA DA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA DO FENÔMENO RELIGIOSO	32
1.3 O EU PROFUNDO E A NATUREZA RELIGIOSA DO HOMEM	37
1.3.1 A religiosidade inconsciente em Jung	37
1.3.2 A religiosidade inconsciente em Frankl	45
1.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS	52
2 O PERÍODO CONTEMPORÂNEO: A REJEIÇÃO AO SUPRASSENTIDO COMO OBSTÁCULO AO DESENVOLVIMENTO DO EU	54
2.1 A QUESTÃO DO SUPRASSENTIDO	55
2.2 O CONTEXTO SOCIOINSTITUCIONAL CONTEMPORÂNEO	64
2.3 A REJEIÇÃO CONTEMPORÂNEA AO SUPRASSENTIDO OU SENTIDO ÚLTIMO	70
2.3.1 Rejeição direta (ou contundente) ao suprasentido	72
2.3.2 Rejeição sutil ao suprasentido: O imanentismo e o apelo ao corpo ..	83
2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS: UM HOMEM DISTANTE DE SI MESMO ...	94
PARTE 2- KIERKEGAARD E A REABILITAÇÃO DO EU	98
3 O HOMEM CONTEMPORÂNEO: DESESPERO, INAUTENTICIDADE E POSSIBILIDADE	98
3.1 UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO, OU: SOB VENTOS CULTURAIS FAVORÁVEIS	100
3.2 O DESESPERO COMO INDICADOR DA INAUTENTICIDADE DO HOMEM	104
3.3 O DESESPERO/INAUTENTICIDADE E A SUA GENERALIDADE	108
3.4 A PRIMEIRA CONDIÇÃO PARA A REABILITAÇÃO DO EU: O DESESPERO COMO POSSIBILIDADE DE AUTOCONHECIMENTO	113

3.4.1	A típica inautenticidade contemporânea: o desespero como ausência do infinito	114
3.4.2	O desespero inconsciente: o desconhecimento do eu	121
3.4.3	O desespero consciente: o aumento da consciência do eu	124
3.5	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	138
4	A ANGÚSTIA E O INSTANTE DA FÉ	141
4.1	A SEGUNDA CONDIÇÃO PARA A REABILITAÇÃO DO EU: A ANGÚSTIA COMO INDICADOR EXISTENCIAL DA LIBERDADE.....	141
4.2	A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE E O ENQUADRAMENTO IMANENTISTA CONTEMPORÂNEO.....	153
4.3	A TERCEIRA CONDIÇÃO PARA A REABILITAÇÃO DO EU: O APROVEITAMENTO DO INSTANTE.....	156
4.4	COMPREENDENDO O INSTANTE POR NEGAÇÃO.....	159
4.4.1	O instante não é ocasião	160
4.4.2	O instante não pode ser apreendido pela razão	163
4.5	A DEMISSÃO DO INSTANTE NA CONTEMPORANEIDADE.....	166
4.6	O INSTANTE DA FÉ.....	168
4.6.1	O discípulo contemporâneo	171
4.6.2	O cavaleiro da fé	178
4.7	CONSIDERAÇÕES PARCIAIS.....	187
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
	REFERÊNCIAS	195

INTRODUÇÃO

Trazer o pensamento para o ambiente concreto da existência pode ser considerada uma das maiores contribuições de Kierkegaard para a filosofia, segundo a leitura quase generalizada dos mais diversos especialistas. De fato, o filósofo nascido na Dinamarca do século XIX, no ambiente simples da Jutlândia, desde que começou a despontar intelectualmente carregou a inquietação com os sistemas filosóficos abstratos e com a influência que eles exerciam sobre a cultura. Crítico determinado de Hegel, considerou que faltava em sua filosofia a substância mesma da existência, composta por aqueles elementos vivenciais e empíricos que buscou resgatar: as lutas, os sofrimentos e os desafios atinentes à vida. A leitura de Kierkegaard soa familiar em alguns momentos, pois faz reverberar em nós aquela profusão de sentimentos, de sensações e de estados da alma que também experimentamos, mas não dispomos de profundidade e perícia para capturar e nomear a partir de um conceito bem-acabado. Contudo, Kierkegaard faz isso por nós! O filósofo dinamarquês descortina um novo horizonte para a filosofia, possibilitando uma aderência maior do pensamento à realidade e, com isso, aumentando e muito o poder explicativo desse distinto fazer filosófico.

Ora, compartilhamos a ideia de que a filosofia é uma ferramenta eficiente para interpretar a realidade que nos cerca. A defesa que fazemos de nossa disciplina ocorre muitas vezes em meio a críticas e vozes dissonantes. Lembremos, contudo, que a filosofia que estudamos, não a fazemos por mera erudição; queremos de fato conhecer a realidade e acreditamos ser a abordagem filosófica uma ferramenta adequada para tal fim. Não pretendemos substituir a ciência, redarguiríamos em uníssono, mas pleiteamos e asseguramos a capacidade da nossa disciplina de dar conta da complexidade do real por meio de uma rica plêiade de teorias e conceitos que, de tão atuais, demonstram que são adequados para explicá-lo.

Atualidade maior do que em Kierkegaard não há! Em sua obra encontramos uma gama diversa de ideias que parecem carregar em si uma espécie de magia universal. Mas que o leitor não se engane; não se trata, de modo nenhum, de abstrações que fogem à realidade concreta, conforme Kierkegaard critica ao longo de seus textos, mas de pura e simples aderência a essa mesma realidade. É a experiência humana, em seu inegável realismo, sendo trabalhada de modo filosófico, às vezes de forma sistemática e profunda, que garante que as

explicações e os conceitos não fujam do horizonte em que verdadeiramente emergem os significados. O filósofo aponta a existência e o indivíduo, com sua natureza profunda e dada por Deus, como as fontes de onde parte a sua filosofia. Esse rico material empírico serviu a Kierkegaard para a construção de sua vasta obra intelectual que, embora muitos especialistas a considerem assistemática, nos traz conceitos que contribuem para uma compreensão fidedigna do homem e da realidade existencial.

De modo geral, a presente tese pretende ser um diálogo entre a filosofia existencial e o homem contemporâneo, dotado de uma natureza religiosa rejeitada pela cultura que o envolve. Há, atualmente, uma demanda contemporânea pela reabilitação do si mesmo, perdido e enredado desde forças sociais imanentistas que negam, de modo contundente ou sutil, a sua espiritualidade inconsciente. Diante desse contexto desfavorável, a filosofia da existência é capaz de oferecer um sentido de reabilitação desse eu alienado por meio dos conceitos de desespero, angústia, instante e fé. Em outras palavras, nossa tese surge a partir de uma demanda contemporânea pelo eu; demanda essa que a filosofia da existência é capaz de responder, provando a sua inequívoca atualidade.

Ora, quando analisamos o fenômeno religioso, e nisso incluímos a religião como instituição social e a religiosidade como modo vivencial, percebemos que ele pode ser olhado sob duas perspectivas distintas. Sob um olhar que privilegia a exterioridade do fenômeno, ele pode ser entendido de modo funcional, uma vez que cumpre determinadas tarefas com relação à ordem e o equilíbrio social: é a visão clássica das ciências sociais. Contudo, ao complexificarmos a abordagem, logo percebemos que a análise do fenômeno carece de um olhar mais acurado e atento, um olhar a partir da interioridade, que é típico da psicologia. Todo esse itinerário intelectual nos conduziu a uma verdade, qual seja, a de que o homem possui uma natureza religiosa, sediada nas profundezas de sua estrutura psíquica.

Entretanto, esse mesmo homem vive em uma cultura que favorece cada vez menos que essa espiritualidade estruturante seja experimentada em sua plenitude. De modo contundente ou de modo sutil, forças sociais acabam enredando-o em uma teia de sentidos imanentistas, obstaculizando-o em sua tentativa de tornar-se si mesmo, posto que esse empenho envolve a habilitação dessa dimensão anímica mais recôndita. Jung e Frankl são os autores que apontaram para a existência desse eu profundo, inconsciente, do qual emerge essa força espiritual *sui generis*.

Da negação radical e contundente à negação sutil temos uma diferença apenas de grau, já que os dois modos acabam concorrendo e levando a termo o objetivo e o telos atual, qual seja, apagar da sensibilidade do homem o suprassentido ou qualquer noção de sentido último que possa lhe servir como alimento ou instilador de sua dimensão espiritual. Se do primeiro modo há uma clareza com relação aos reais objetivos, uma vez que os argumentos e as teses não deixam nenhuma dúvida; o segundo modo, por ser sutil, carrega certa ambiguidade, pois não há um confronto contundente com as ideias de Deus ou da religião de modo geral, todavia um convite a um *modus vivendi* imanentista baseado na corporeidade, mas em uma corporeidade sem alma; também em um presente, mas um presente sem transcendência e que se esgota e se fecha sobre si mesmo.

Por causa desse contexto social desfavorável, o homem torna-se cada vez mais distante de si mesmo, de sua dimensão religiosa intrínseca. Esse distanciamento de si mesmo do indivíduo atual apresenta-se como uma demanda antropológica urgente e que, por essa razão, reclama um atendimento analítico-filosófico acurado, o que acabamos encontrando na filosofia da existência. Nesse momento, então, estabelece-se um diálogo com Kierkegaard, pois os seus conceitos de desespero, angústia, instante e fé são capazes de explicar o que acontece com o homem contemporâneo, mas não só, já que apontam o caminho existencial capaz de lhe restituir o verdadeiro sentido e identidade. Em outras palavras, a questão ou problema de nossa tese emerge da própria concretude da existência, de uma realidade que vem criando desafios e obstáculos ao homem na tarefa que lhe cabe de tornar-se um eu autêntico. Ora, Kierkegaard é o filósofo por excelência do devir humano. Em sua obra encontramos os conceitos necessários para pensarmos essa questão referida do devir, sempre observando o contexto sociocultural problemático em que o homem é chamado a viver.

Desse modo, às conclusões da primeira parte deste trabalho, de que o homem vive de modo superficial, distante de si mesmo, surge o tema amplo da autenticidade. Estaria o indivíduo contemporâneo vivendo de fato de modo autêntico? A cultura contemporânea não estaria se configurando como um obstáculo para que isso ocorra? Se Kierkegaard se dirigisse ao homem atual, e nessa tese pretendemos que tal ocorra, diria a ele, sem dúvidas, que é inautêntico, pois não vive de acordo com a sua verdadeira natureza. Nesse sentido, as teses de Kierkegaard em *O Desespero Humano (1961)*, fundamentos do capítulo 3,

permanecem atuais até os dias de hoje, ajudando-nos a compreender como vive um indivíduo que não consegue ou não quer se desenvolver a ponto de se tornar íntegro, completo do ponto de vista do eu, comprazendo-se, muitas vezes, em ser uma versão menos brilhante de si. Sendo assim, podemos considerar que o desespero é um indicador existencial que nos permite auferir a inautenticidade de um indivíduo, pois quem desespera não se efetivou como espírito que é, negligenciou a parte eterna do eu, conforme nos ensina o filósofo da existência. Os tipos de desespero, consciente e inconsciente, explicam de modo produtor os diversos tipos de subjetividade que podem ser formadas em um ambiente no qual há uma tendência de rejeição aos sentidos transcendentais que favorecem a integridade do eu. Entretanto, Kierkegaard nos sugere que, conforme aumenta o desespero, amplia-se também a consciência que o eu tem de si, sobretudo de sua parte eterna. Assim, podemos considerar que o desespero permite o autoconhecimento, pois o indivíduo acaba dando-se conta que tem uma dimensão de si, estruturante, que é subaproveitada. Como consequência desse mau uso, torna-se débil do ponto de vista espiritual, acabando por se expressar na existência de modo inautêntico. Em suma, Kierkegaard tem muito a ensinar ao homem contemporâneo sobre o desespero. Longe de ser um elemento existencial a ser descartado, o desespero faculta ao homem uma interiorização virtuosa, conduzindo-o às estruturas ocultas e fundamentais de sua personalidade.

Contudo, o conhecimento profundo de si mesmo através desse marcador existencial não é o suficiente para que chegue a termo o processo de reabilitação do eu, conquanto seja necessário. Ele representa, isto sim, apenas a primeira condição desse árduo processo existencial. Trabalhamos, ainda, um segunda e terceira condições para que o homem possa desfrutar de uma apropriação definitiva.

Com relação à segunda condição, trata-se de um trabalho existencial que o homem deve realizar, bastante dificultoso, o qual tem como base a angústia. De modo bem geral, a angústia indica que o indivíduo desfruta de uma liberdade radical: está diante dos caminhos da existência, das escolhas às quais pode lançar mão. O homem precisa aproveitar essa liberdade para edificar a si mesmo, até o momento em que chega o instante derradeiro, quando ocorre o encontro com as metas transcendentais, com o absoluto.

Assim, como terceira condição para a reabilitação do eu, faz-se necessário que o homem encontre uma oportunidade de contato como o eterno no próprio

tempo, no instante (conceito desenvolvido, sobretudo, na obra *Migalhas filosóficas* - 1995). No instante tem-se a emergência do sentido mais elevado da existência, o suprasentido, conforme considerou em termos próprios Viktor Frankl. Nele, através da fé, o homem tem a opção de seguir os caminhos difíceis e tortuosos do testemunho, engrandecendo-se e efetivando-se como espírito - tornando-se autêntico; ou pode dar um passo atrás e seguir a vida conforme vinha vivendo, sem uma consideração legítima pela eternidade que adentrou o tempo e que também jaz em si mesmo. O instante surge como uma oportunidade para o indivíduo tornar-se pleno, redimensionando a sua existência a partir da transcendência representada pela vontade de Deus.

Desespero, angústia, instante e fé são os conceitos que estão compreendidos nas três condições que formam o caminho em direção à autenticidade, caminho esse que permite uma efetivação do homem como espírito, uma reabilitação do eu. Se na cultura contemporânea engendra-se uma tendência de rejeição aos sentidos elevados da existência, fazendo com que o homem mergulhe em um imanentismo que contraria a sua própria natureza, na filosofia da existência podemos encontrar os meios de reabilitação desse eu que vem sendo negado. A questão que expomos tem, portanto, raízes na própria experiência contemporânea, surge da demanda pelo eu que se coloca e que, em nossas considerações, a filosofia da existência é capaz de equacionar através das três condições referidas.

O trabalho está dividido em duas partes, cada uma delas contendo dois capítulos. Na **primeira parte**, intitulada *O eu, sua natureza religiosa e a cultura contemporânea*, buscamos demonstrar que o homem tem uma religiosidade inconsciente e natural, sediada em seu eu profundo, e que na cultura contemporânea vem engendrando-se forças sociais cujo objetivo principal é negar essa dimensão psíquica estruturante, tornando o homem cada vez mais distante de si. Para demonstrar essa ideia geral, no **capítulo 1** traçamos um itinerário intelectual a fim de explicar que o fenômeno religioso não é constituído apenas por uma exterioridade sociológica, em que a religião/religiosidade é analisada pela função que cumpre na sociedade. A complexidade do fenômeno em questão apontou para a necessidade de uma análise mais profunda, a partir da interioridade psíquica, o que permitiu que se chegasse à noção de que a religiosidade é, de fato, um atributo natural do homem. No **capítulo 2** buscamos demonstrar que esse eu recôndito, religioso, vem sendo negado pela cultura atual através de algumas forças sociais

que a constituem. Sendo assim, o suprassentido, instilador dessa religiosidade inconsciente, é rejeitado ora de modo contundente, através de uma crítica mordaz, ora de modo sutil, através da difusão de um apelo a um *modus vivendi* baseado em padrões imanentistas, tendo a corporeidade e o presentismo como modelos. Concluímos que a negação dessa dimensão profunda do eu representa, em última análise, a negação do próprio homem. Contata-se de modo cada vez mais claro que o sujeito contemporâneo se encontra em um processo de alienação/distanciamento com relação à sua própria natureza. Nesse ponto da tese surge a oportunidade de um diálogo com a filosofia existencial, pois essa demanda que emerge na contemporaneidade pode ser compreendida e aprofundada nos termos filosóficos kierkegaardianos, e mais: o pensador dinamarquês propõe um itinerário existencial capaz de orientar uma reabilitação desse eu que vem sendo rejeitado, demonstrando a atualidade e a inequívoca capacidade de diálogo que sua filosofia apresenta.

Portanto, na **segunda parte** da tese, intitulada *Kierkegaard e a reabilitação do eu*, buscamos demonstrar que na filosofia existencial há elementos para pensarmos nesse processo de desenvolvimento subjetivo. Desse modo, oferece-se uma resposta à demanda do homem contemporâneo, àquele que encontra dificuldades para efetivar-se de modo adequado. **No capítulo 3**, constata-se, a partir da leitura existencial, que o homem contemporâneo, distante de si mesmo é, no fundo, desesperado e, com efeito, inautêntico. O homem que desespera, segundo Kierkegaard, não encontrou o equilíbrio entre as partes eterna e temporal de seu espírito, acaba sofrendo, pois, de uma espécie de desarmonia interior. Ele não pode ser autêntico desse modo, pois só se consegue tal coisa quando se vive a vida sob o ponto de vista da fé. Entretanto, da inautenticidade dá-se um primeiro passo em direção à autenticidade, porque o desespero não representa um fracasso irrevogável ou uma terra arrasada, já que pode servir ao homem de propósito sincero como um meio através do qual pode voltar-se sobre si mesmo e tomar conhecimento de sua eternidade. Nesse capítulo, além de caracterizarmos o homem contemporâneo como inautêntico/desperado e tratarmos do principal tipo de desespero de nossos dias - o desespero do finito -, buscamos analisar como esse marcador existencial se manifesta nos indivíduos de acordo com seus níveis de consciência, que gradam desde a inconsciência de se ter um eu, até a consciência mais avançada que se pode ter de si. É importante destacar que, conquanto a consciência de se possuir

uma dimensão eterna seja importante, nesse ponto o homem ainda é incapaz de efetivar-se como espírito.

Assim, no derradeiro **capítulo 4**, intitulado *A angústia e o instante da fé*, analisamos as duas últimas condições para a reabilitação do eu (ou busca por autenticidade). A segunda condição diz respeito ao aproveitamento da angústia como meio de despertar a consciência humana para a liberdade, tornando possível uma edificação a partir da existência. Trabalhamos a obra *O conceito de angústia* (2013), buscando compreender as nuances e as variações do conceito; questionando em que medida essa consciência da liberdade pode favorecer o homem atual, que vive em uma cultura cada vez mais forte e fechada em seu *telos* materialista e imanentista.

Por fim, a terceira e última condição exige ainda mais do homem: através da fé, deve extrair do instante o que ele carrega de eterno. A terceira condição será explicada por meio dos conceitos de instante e fé. Trabalhamos com as obras *Migalhas filosóficas* (1995), *Temor e tremor* (1964), *Pós-escrito às migalhas filosóficas* (2013), *Práticas do cristianismo* (2021), além de outros títulos devidamente referenciados. De modo preliminar, podemos dizer que a decisão definitiva tomada pelo homem, nesse momento *sui generis*, transforma-o naquilo que ele pode e deve ser. Nesse sentido, figuras como as do discípulo contemporâneo e do cavaleiro da fé nos permitem compreender como ocorre esse desenvolvimento espiritual, essa reabilitação do si mesmo tão almejada.

Desse modo, Kierkegaard chamaria a atenção do homem atual de que a possibilidade do instante pode ser decisiva como meio de desenvolvimento de sua dimensão religiosa, uma vez que ela acaba tornando-se subaproveitada devido aos obstáculos noológicos que ele enfrenta, pois é impelido, de modo contínuo, a viver sem referência ao transcendente. Se na primeira parte da tese abordamos esse processo social de rejeição do eu; na segunda parte tratamos, com a ajuda inestimável da filosofia, do processo que conduz a sua plena efetivação.

Há, na filosofia existencial, um caminho que pode orientar o homem de nossos dias, que se encontra cada vez mais desesperado e inautêntico. Nesse itinerário, ele encontrará dores, contratempos e decepções. Contudo, longe de representarem um desequilíbrio, os elementos da existência poderão atuar como chamas úteis e indispensáveis no trabalho de limpeza do campo espiritual, ou mesmo como ferramentas sofisticadas nas mãos de um talentoso escultor. Ainda

quando inconsciente de si, não é vedado ao homem despertar e passar a enxergar os agulhões da existência como meios úteis ao seu aprimoramento. Contando sempre com a solicitude de Deus, bastaria ao homem uma vontade firme, uma decisão definitiva, um salto no escuro da fé e a relação fundamental seria reestabelecida. Nesse ponto do caminho não haveria mais espaço para o desespero, nem para a angústia, outrora indispensáveis no processo existencial, mas apenas veríamos surgir, admirados, a expressão de uma identidade completa, transparente e genuína em seus fundamentos: uma raríssima e autêntica expressão do eu.

PARTE I - O EU, SUA NATUREZA RELIGIOSA E A CULTURA CONTEMPORÂNEA

1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO: A BUSCA PELA NATUREZA RELIGIOSA DO HOMEM

O fenômeno religioso pode ser entendido a partir de sua dupla manifestação: sob um aspecto, manifesta-se mediante estruturas institucionais longevas e que desfrutam de algum prestígio público, como as religiões tradicionais; sob outro, tal fenômeno é sentido na interioridade dos indivíduos, não ocorrendo, necessariamente, por meio de uma mediação institucional, mas de modo intrínseco e natural, conforme considerou o próprio Jung. Nesse sentido, religião e religiosidade, embora constituam um único fenômeno, o fenômeno religioso, são abordados na literatura tendo em vista sempre as suas sutis diferenças.

Pode-se considerar qualquer fenômeno, desde os biológicos até os sociais, como objetos de análise extremamente complexos, conforme nos sugeriu Edgar Morin. Sendo assim, ao analisar o fenômeno religioso, o dividimos para melhor apreciação em dois níveis principais: um nível representa a exterioridade do fenômeno, sua manifestação visível; enquanto o outro, em sendo menos aparente, acaba revelando a sua estrutura fundamental.

Com relação ao primeiro nível, o compreendemos por intermédio da abordagem sociológica, em que se sublinha que a existência da religião/religiosidade serve para o cumprimento de funções sociais determinadas. Nessa abordagem, embora se reconheça o indivíduo como parte da dinâmica social, ressalva feita a Durkheim com seu estruturalismo mais forte, não se penetra nas estruturas recônditas e profundas da psique humana, uma vez que a especificidade da leitura dos cientistas sociais não se presta a tal objetivo.

Sendo assim, outros cientistas são consultados neste capítulo, posto que a complexidade do objeto chamado fenômeno religioso requer uma abordagem igualmente complexa. Procedendo desse modo, ao mergulharmos nas camadas profundas da psique, encontramos as estruturas religiosas permanentes e inconscientes, que são a causa precípua e anterior a qualquer construção de ordem sociocultural. Nesse sentido, o caminho que conduz ao entendimento desse homem enquanto dotado de uma religiosidade natural passa pela consideração do

fenômeno a partir de sua interioridade, tendo como base uma psicologia profunda: eis o segundo nível de análise.

Os autores estudados neste capítulo e suas contribuições são como peças em um mosaico que revelam algo de profundo sobre o humano: a sua natureza religiosa inconsciente. Em vista disso, este capítulo pretende demonstrar que o fenômeno religioso, antes de ser exterioridade plena e fazer parte da dinâmica social, origina-se nos recônditos da estrutura psíquica humana e que, sob pena de assumirmos uma posição parcial sobre o assunto, já que a complexidade aponta para a insuficiência da abordagem sociológica, devemos compor a análise do fenômeno a partir de uma interiorização necessária.

1.1 LEITURA SOCIOLÓGICA DO FENÔMENO RELIGIOSO

Um dos intelectuais que mais se preocupou com a questão do entendimento do fenômeno religioso foi Émile Durkheim. Considerado um dos pais fundadores da sociologia, desenvolveu um modo de abordar os fenômenos sociais que se tornou um dos grandes paradigmas dessa ciência.¹ Criticado por muitos por analisar os fenômenos sempre de um ponto de vista estrutural², lançou os fundamentos para o entendimento de diversos temas, tais como suicídio, moral, coesão social, etc. O assunto de nosso interesse, o fenômeno religioso, foi tratado de maneira mais acurada pelo sociólogo em sua clássica obra *As formas elementares da vida religiosa* (2022). Nesse livro, o objetivo geral do autor é compreender o fenômeno religioso e as religiões atuais a partir do entendimento das religiões mais primitivas. A ideia do sociólogo é que, por sua simplicidade, estudar essas formas religiosas, que não possuem todo o aparato conceitual e explicativo das religiões mais complexas, serviria para compreender o fenômeno religioso de modo mais claro e transparente.

Durkheim definiu como objeto de seu estudo aquele sistema religioso que considerou o mais simples do ponto de vista estrutural: o sistema totêmico australiano. Para satisfazer o critério da simplicidade, um sistema religioso não deveria poder ser explicado a partir de qualquer outro, já que assim não seria o mais

¹ As outras abordagens clássicas e paradigmáticas são provenientes das correntes marxista e weberiana.

² O caminho interpretativo ao qual Durkheim deu origem foi o estrutural-funcionalismo.

simples; além de ser imprescindível estar presente em uma sociedade igualmente primitiva. Esse trabalho de buscar o sistema mais simples e estudá-lo não é motivado por uma curiosidade ou erudição inócua, segundo o sociólogo, mas visa à compreensão das formas mais elementares do fenômeno (DURKHEIM, 2022). O autor é mesmo taxativo quando defende a importância deste estudo de tipo histórico-genético, pois dele dependemos para a compreensão dos sistemas religiosos atuais: “[...] podemos chegar a compreender as mais recentes religiões apenas acompanhando na história a matéria com a qual elas foram progressivamente compostas.” (DURKHEIM, 2022, p. 29).

Outro ponto importante a destacar é a inspiração do autor nas ciências da natureza ao delimitar seu procedimento metodológico. O sociólogo assevera a importância que representou a busca por elementos primeiros e simples nos estudos biológicos, por meio da descoberta dos seres unicelulares, e de como esse fato contribuiu para a explicação dos seres dotados de maior complexidade estrutural (DURKHEIM, 2022, p. 30).

Pode-se dizer que Durkheim busca por fundamentos para compreender o fenômeno religioso, mas, diferentemente dos filósofos, que procedem por dedução, o cientista acredita que a experiência é o terreno propício para o conhecimento dele. Esses fundamentos, por sua vez, sendo gerais, permitiriam a compreensão do fenômeno religioso de maneira científica, ou seja, como sendo um conhecimento que valha de modo universal, com a capacidade de explicar a variedade dos casos particulares. Segundo considera Durkheim, há alguns aspectos da religiosidade que são comuns tanto às religiões mais simples quanto às mais complexas, que cumprem a mesma função social (DURKHEIM, 2022, 30-31).

Deve-se observar com atenção a palavra “social” descrita na última frase, já que ela é a chave para entender a sociologia durkheimiana, uma vez que os fenômenos se tornam inteligíveis apenas quando referenciados ao grupo social. Nesse sentido, Quintaneiro explica que, para Durkheim, a comunidade é mobilizada de maneira única nas celebrações religiosas. As relações sociais se afinam, os laços se apertam e a sociedade acaba impondo a sua força. Ademais, deve-se sempre ter em mente a separação que Durkheim estabelece entre a dimensão sagrada da vida (exemplo das celebrações religiosas que referimos), e as coisas consideradas como mundanas ou profanas. Dentre as coisas sagradas estão compreendidos os

aspectos intelectuais, tais como as crenças religiosas; e os aspectos mais práticos, conforme verificamos nos diversos ritos (QUINTANEIRO, 2009, p. 95-96).

Outra contribuição importante da religião, segundo o autor francês, é que ela é responsável, nos indivíduos, pela formação das principais categorias que servem para entender o mundo. Com relação a elas, Durkheim acrescenta um novo entendimento à tradicional concepção aristotélica, quando afirma ser o social, e mais propriamente o religioso, a gênese das noções que articulamos de gênero, número, espaço, etc.³ O autor menciona, também, o conhecimento em si, aquele vasto repertório de saberes que constituem as religiões (DURKHEIM, 2022). Nesse sentido, Quintaneiro (2009, p. 97-98) traz alguns esclarecimentos sobre o assunto, afirmando ser as categorias um produto do trabalho dos homens ao longo do devir histórico, e que elas só adquirem sentido em uma dada comunidade. Esse entendimento do conceito como construído pela coletividade afastaria Durkheim de posições aprioristas, segundo a autora.

O que Durkheim pensa das categorias do entendimento, pensa também do fenômeno religioso, composto por ritos e crenças, conforme definimos. Para ele, tudo referente ao fenômeno religioso, que poderia ser entendido como algo intrínseco à própria natureza humana, tem a sua explicação adequada na medida em que cumpre uma função social. Em suas palavras:

[...] a religião é algo eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas. Os ritos são modos de agir que surgem apenas no interior dos grupos associados e destinam-se a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 2022, p. 35).

O que Durkheim está referindo na citação acima é a gênese social do fenômeno religioso e de como ele serve para cumprir certas funções em uma dada comunidade. Manter ou instilar certos estados mentais, conforme Durkheim

³ Um ensejo para esclarecermos um pouco essa questão clássica, conforme ocorre na filosofia. Para Rosset e Frangionni (2012), a metafísica é o estudo que tradicional e historicamente preocupa-se com a questão do conhecimento sobre os fundamentos da realidade, seus aspectos mais essenciais; nesse sentido, tem um caráter abrangente e único. Para os autores, Aristóteles deu contornos particulares a esse modo de abordar o real, tratando-o de modo mais sistemático do que seu mestre e antecessor, Platão. Nessa busca pelo ser, o estagirita trabalhou em sua arquitetônica filosófica, dentre tantos conceitos importantes, com dez categorias universais, que nada mais são do que “os diversos modos de predicar o ser” (ROSSET e FRANGIOTTI, 2012, p. 74). Para Copleston, a metafísica aristotélica envolve um engenhoso trabalho da inteligência, que deve: “[...] passar do que é diretamente conhecido por nós, os objetos sensíveis, aos princípios últimos.” (COPLESTON, 2021, p. 288).

considera, demonstra que em sua posição a comunidade tem proeminência sobre os indivíduos, e o culto religioso tem um aspecto de remeter ou orientar a vida individual a ideais coletivos - como vida social.

Em outra passagem, Durkheim reforça sua visão estrutural-funcionalista com relação à religião, quando discorre sobre a função de coesão social da crença religiosa: “Elas são ainda o que há de mais característico do grupo, assim como constituem sua unidade. Os indivíduos que a compõe, sentem-se ligados uns aos outros, e é apenas graças a isso que têm uma fé comum.” (DURKHEIM, 2022, p. 71). Nesse sentido, por ocasião do tema da coesão, o diálogo com Roger Scruton parece ser bastante oportuno, embora o filósofo cristão por certo não considera a religião como existindo apenas para atender a interesses sociais. Entretanto, converge com Durkheim quando afirma que a religião tem o papel de reforçar o laço social e criar um sentido coletivo para a vida dos indivíduos, pois “[...] ela continua provendo as instituições que mais reforçam a adesão dos cidadãos às formas da vida civil e que mais desviam a atenção deles de si mesmos como indivíduos para focá-los neles como seres sociais.” (SCRUTON, 2015, p. 269).

Durkheim sempre considerou a proeminência da sociedade sobre o indivíduo, e isso pode ser explicado remetendo-se ao próprio método sociológico, conforme tratado pelo autor francês em sua obra clássica, *Regras do método sociológico* (2004). Nela, embora reconhecendo os aspectos psicossociais dos fenômenos, o intelectual busca estabelecer o *métier* próprio da sociologia, que deveria deter-se aos seus aspectos sociais. Deste modo, elaborou um conceito chave em sua abordagem sociológica, a noção de fato social, definida da seguinte forma:

Facto (sic) social é toda a maneira de fazer, fixada ou não, susceptível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior: ou então, que é geral no âmbito de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria independente das suas manifestações individuais. (DURKHEIM, 2004, p. 47).

Ao analisar a citação acima, quando o autor refere o fato social como algo que tem uma estrutura própria, independente da ação dos indivíduos componentes da sociedade, percebemos a sua abordagem estruturalista. Ou seja, o que autor coloca é que um fato social é algo reificado, tem um caráter objetivo. Conforme Durkheim, a linguagem, o sistema bancário e mesmo a religião atendem a esses requisitos requeridos e podem ser compreendidos dentro da categoria de fatos

sociais. Com relação à religião, assevera que ela possui uma exterioridade com relação aos indivíduos, pois que o seu conjunto de ritos e crenças antecede a existência deles (DURKHEIM, 2004).

Outro pesquisador que tratou do fenômeno religioso de modo bastante produtivo, seguindo uma orientação semelhante à de Durkheim, foi o antropólogo francês Marcel Mauss. Em seu estudo inconcluso, intitulado *A prece* (1981), o autor a considera como um elemento precípua e fundamental da vida religiosa, já que ela traz em seu bojo tanto elementos míticos quanto rituais. Assim, o estudo da prece, nas considerações de Mauss, dirime a antiga celeuma entre as escolas ritualistas e míticas, cada qual reivindicando antecedência do seu elemento (rito ou mito) na explicação do fenômeno religioso. Além disso, ele assevera que as religiões sofreram modificações e evoluções ao longo do devir histórico, tornando-se menos rituais e mecânicas, conforme ocorria em sociedades mais simples, desenvolvendo-se, nas religiões dotadas de maior complexidade, para formas bem mais intelectuais e espiritualizadas. O que Mauss busca, no fundo, é compreender a prece a partir de seus elementos fundamentais, mapeando o seu desenvolvimento e complexificação ao longo do tempo (MAUSS, 1981). Teólogos e filósofos, por certo, buscaram compreender a prece de acordo com suas características e nuances, mas encontraram óbices ao tentar explicá-la devido a seus apriorismos conceituais: os teólogos, embebidos de suas crenças particulares, e os filósofos, obstaculizados pelas suas ideias desprovidas de experiência empírica (MAUSS, 1981).

A prece não deve ser entendida, de um ponto de vista científico, sob o seu aspecto de vivência individual em que, comumente, apela-se para noções de natureza humana religiosa, segundo Mauss. Assim, há uma diferença entre o conhecimento objetivo do fenômeno religioso e a representação que um nativo ou crente faz de sua própria experiência (MAUSS, 1981). A prece deve ser entendida, isto sim, como um fenômeno construído socialmente:

Uma interjeição como aquela que começa a prece dominical é o fruto do trabalho dos séculos. Uma oração não é somente a efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É um fragmento de uma religião. Ouve-se ressoar aí o eco de toda uma imensa sequência de fórmulas; é um trecho de uma literatura, é o produto do esforço acumulado dos homens e das gerações. Isso significa que é, antes de tudo, um fenômeno social [...] (MAUSS, 1981, p. 245).

Na citação referida, Mauss busca demonstrar que a prece tem uma dimensão social, não se resumindo aos sentimentos individuais do crente. A oração é fruto de um laborioso trabalho cultural de engendramento, e isso envolve as interações humanas e os seus esforços ao longo do devir. Nesse sentido, essa leitura de cooperação entre os homens a partir de um conhecimento intergeracional que Mauss nos oferece, guarda muita similaridade com o conceito filosófico de preconceito defendido por Edmund Burke, que por óbvio não possui o sentido atual, qual seja, o de uma discriminação odiosa e injusta, já que diz respeito a um conhecimento social tácito e benévolo compartilhado pelos homens, produto da tradição: “O preconceito é de pronta aplicação, em casos de emergência; tendo envolvido a mente num curso seguro de sabedoria e virtude, não permitindo que o homem, no momento da decisão, hesite cética, embaraçada e irresolutamente” (BURKE, 1982, p.108). Sendo assim, nessa leitura, na sociedade existiria um contínuo de tradições e valores que teria um caráter permanente e facilitador das ações. Berger e Luckmann, nesse sentido, também não perdem de vista a questão dos aspectos objetivos e contextuais da vida social quando afirmam que: “A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados como objetos antes de minha entrada em cena.” (BERGER; LUCKMANN, 2014, p. 38). Entretanto, é importante destacar que, em Durkheim e Mauss, o social adquire um status de proeminência ainda maior sobre as consciências individuais do que em Berger e Luckmann, porque aqueles utilizam uma abordagem com ênfase unidimensional nas macroestruturas sociais. Em outras palavras, de modo problemático, os aspectos psicológicos acabam subsumidos em meio às instituições.

Outro intelectual que tratou a religiosidade a partir de uma concepção mais social foi Peter Berger⁴. Cumpre explicar a partir de agora, de modo breve, a sua tese. O autor defende que, sob o prisma sociológico, devemos entender a religião como uma construção da sociedade, que cumpre uma função precípua de legitimar a ordem social. Para que possamos aprofundar essa ideia, iremos trabalhar alguns

⁴ É considerado um dos mais importantes intelectuais contemporâneos. Sociólogo e teólogo por formação, o autor tratou de diversos temas ligados à religião. Nascido no ano de 1929, ele veio a falecer recentemente, no ano de 2017, deixando um importante legado aos estudos sociológicos. Nesse ponto da tese trataremos de duas obras: *A construção social da realidade* (2014) e *Dossel sagrado* (1985).

conceitos importantes de sua sociologia, que se encontram expressas na obra *A construção social da realidade* (2014), escrita em parceria com Thomas Luckmann.

Ao tratar a sociedade como realidade objetiva, Berger e Luckmann buscam explicar de que modo as instituições humanas são construídas socialmente por meio da interação social. Há três etapas que importa considerar nesse processo de construção social: a primeira envolve a exteriorização das estruturas sociais, que ocorre em função das necessidades humanas; na segunda etapa ocorre a objetivação e a realização histórico-social das estruturas e, por fim, na terceira etapa ocorre o processo de interiorização por parte dos indivíduos das referidas estruturas. Percebe-se que Berger busca trabalhar de modo conciliatório o tema tão caro às humanidades da relação entre indivíduo e sociedade, apelando a uma explicação dialética do processo social (BERGER; LUCKMANN, 2014).

A ordem social, para os autores, é produzida mediante a atividade incessante dos homens. Não é conveniente falar-se em uma natureza social ontológica ou derivada exclusivamente da biologia. Deve-se considerar, isto sim, que a biologia tem importância na medida em que os instintos humanos e a própria vulnerabilidade biológica do homem o fazem considerar a vida social como uma forma de suprir as suas necessidades e fragilidades. O ser humano precisa relacionar-se, exteriorizar a sua conduta em padrões, não pode viver unicamente de um subjetivismo ou de uma interioridade vazia (BERGER; LUCKMANN, 2014).

Sobre a questão da objetividade do mundo social, em que esse mundo, sendo construído pelos homens, adquire um caráter de exterioridade com relação a eles, os sociólogos esclarecem através do conceito de instituição, pois: “[...] como facticidades históricas e objetivas, defrontam-se com o indivíduo como fatos inegáveis. As instituições estão aí, exteriores a ele, persistentes em sua realidade, queira ou não.” (BERGER; LUCKMAN, 2014, p. 84). A citação referida coloca de modo claro o caráter objetivo que as instituições humanas adquirem ao longo do processo histórico. Desse modo, os indivíduos devem ter a consciência de que elas têm uma sobrevida, independentemente de qualquer vontade individual.

Diferentemente de Durkheim, que considerava a proeminência quase total do mundo social sobre as vontades individuais, Berger e Luckmann refinam um pouco a análise, pois asseveram que o mundo social e suas institucionalidades devem ser compreendidos a partir de três noções-chave, são elas: “A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social.”

(BERGER; LUCKMANN, 2014, p. 85). Na citação referida, Berger e Luckmann ressaltam que, como produto dos homens, a sociedade é construída por eles na interação cotidiana. As instituições construídas na interação, a seu turno, adquirem certa ascendência sobre as vontades individuais. Entretanto, em um último movimento, o homem acaba sendo influenciado pelas instituições que ele mesmo criou. Nota-se que há um processo conjugado de criação (liberdade) e coerção (espécie de determinação) na construção da realidade social e de sua institucionalidade.

O indivíduo deve internalizar aspectos da ordem social em que vive, tais como os significados culturais, a linguagem e os valores, em uma apropriação subjetiva. Percebe-se que esse processo de socialização é relacional, já que envolve estruturas pré-determinadas, com sentidos igualmente pré-estabelecidos, e uma consciência individual apta a estruturá-los a partir de sua própria experiência biográfica. Berger considera que uma apropriação deficiente deste mundo social circundante faz como que o indivíduo seja considerado desviante ou mesmo louco. Isso leva-nos a entender o caráter ordeiro da sociedade, na medida em que oferece aos indivíduos estruturas que orientam seus comportamentos e práticas sociais (BERGER, 1985).

A religião, enquanto produzida pelo homem, tem um importante papel no ordenamento e na atribuição de sentidos para a vida. Ela organiza a relação do homem com o mundo a partir da categoria do *sagrado*⁵. O sagrado permeia vastos campos da experiência humana, desde objetos até espaços são ressignificados com base nesse conceito. O sagrado, portanto, embora remeta ao transcendente, organiza as relações sociais imanentes. A noção de profano, por sua vez, é um modo antagônico de conceber a relação dos homens entre si e com o transcendente. O profano não carrega aquela luz de significado que se costuma atribuir ao sagrado (BERGER, 1985, p. 38-39).

A religião e a religiosidade, em Berger, cumprem uma função simbólica e ordenadora da vida humana, na medida em que são produtoras de sentidos:

O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação correta com o sagrado é ser protegido contra as

⁵ Berger faz uma leitura de Rudolf Otto e Mircea Eliade.

ameaças do caos. Sair dessa relação correta é ser abandonado no abismo da incongruência. (BERGER, 1985, p. 40).

Na citação referida, Berger torna clara a ideia de que o sagrado, mais propriamente o cosmos sagrado, não é uma categoria alheia à cotidianidade humana, já que possui uma transcendência inclusiva. O sagrado, em sendo assim, embora carregue um *status* mais elevado, acaba organizando a realidade e tornando o homem imune aos perigos da anomia ou da falta de ordem. Em outras palavras, o sentido, sob a infusão do sagrado, carrega em si mesmo a ordem.

Além dessa função ordenadora, o fenômeno religioso pode ser entendido, segundo Berger (1985), como legitimador da ordem social. Sobre a questão da legitimação, o autor, em parceria com Luckmann, assegura que a legitimação institucional é necessária na medida em que é colocada a questão da intergeracionalidade. Nesse caso, os indivíduos das gerações porvindouras necessitarão de um discurso ou de uma explicação que justifique a existência e a importância das instituições, visto que não irão presenciar o seu nascimento ou as suas primeiras horas (BERGER; LUCKMANN, 2014).

Destacam-se quatro níveis de legitimação socioinstitucional, a saber: o primeiro nível é considerado como um nível pré-teórico. É composto por normativas que estão subjacentes na linguagem de um dado agrupamento humano e que orientam o seu comportamento, como, por exemplo, um grau de parentesco, que já traz em si ou indica o papel que o indivíduo irá desempenhar no grupo e a relação entre os seus próximos. O segundo nível de legitimação já possui um refinamento maior em relação ao primeiro, já que envolve esquemas explicativos mais elaborados, como as máximas morais e os provérbios. Ambos servem como guias gerais para a conduta. O terceiro nível de legitimação constitui-se de conhecimentos ainda mais especializados, exigindo que a sua transmissão seja ministrada por indivíduos que detêm certas capacidades técnicas e mesmo alguma ascendência sobre o grupo. Já o quarto nível de legitimação corresponde aos universos simbólicos, ou seja, aqueles corpos abrangentes de conhecimentos que envolvem os demais setores institucionais e que dimensionam toda a vida do grupo (BERGER; LUCKMANN, 2014).

Para uma definição mais precisa dos universos simbólicos enquanto nível final de legitimação, afirmam Berger e Luckmann (2014, p. 128):

Todas as teorias legitimadoras menores são consideradas como perspectivas especiais sobre fenômenos que são aspectos deste mundo. Os papéis institucionais tornam-se modos de participação em um universo que transcende e inclui a ordem institucional. [...] O incesto, por exemplo, alcançará sua sanção negativa suprema como ofensa contra a ordem divina do cosmo e contra a natureza do homem, divinamente estabelecida. O mesmo pode ocorrer com uma má conduta econômica ou qualquer outro desvio das normas institucionais.

O que os autores estão afirmando, na citação acima, é que um universo simbólico é um tipo de conhecimento que ordena a realidade social e que está radicado ou fundamentado em noções que remetem a uma realidade que transcende a experiência. No caso do tabu do incesto, aceito de modo universal nas culturas humanas, a explicação para a interdição remeteria a um universo de significação que tem como explicação básica a vontade divina e a dignidade intrínseca do homem dada por Deus. Transgredir a interdição corresponderia, nesse sentido, a ferir a divindade e a própria condição humana sob seus cuidados.

Nesse sentido: “Por legitimação se entende o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o ‘porquê’ dos dispositivos institucionais.” (BERGER, 1985, p. 42). Ou seja, Berger está referindo que os quatro níveis de legitimação que abordamos dizem respeito a conhecimentos mais ou menos abrangentes, que têm a função de organizar a experiência humana, validando e fornecendo justificativas a determinadas instituições sociais. Legitimar, nesse sentido, corresponderia a oferecer uma explicação razoável aos indivíduos sobre a importância e a validade de um dado arranjo institucional.

Toda legitimação visa garantir a permanência das instituições sociais a que se referem. Há uma íntima relação entre as instituições religiosas e a legitimação da ordem social, na medida em que, em geral, a ordem social imanente é justificada por um conjunto de conhecimento e valores transcendentais que estariam contidos no universo simbólico religioso. Berger chega a imaginar a criação de uma sociedade a partir do nada, com o propósito teórico de compreender quais seriam os principais elementos necessários para a sua criação e manutenção. O autor aponta que os “fundadores” deveriam deixar implícito o caráter construtivo da sociedade, ou seja, enquanto construção feita pelos homens, e dar a entender, a partir da legitimação, que ela (a sociedade) está radcada ontologicamente, de modo que transcenda qualquer cogitação ou esforço temporal de mudança (BERGER, 1985, p. 46). Nesse

sentido, Campos e Mariani (2015, p. 9) afirmam que na religião, em Berger: “[...] o *status quo* é apresentado como sobrenaturalmente estabelecido: ética, moralidades, doutrinas, decisões conciliares, leis [...]. A educação religiosa é condicionante e reprodutora do mundo que precisa ser aceito socialmente.” Ou seja, os autores reafirmam que o discurso legitimador religioso acaba justificando a ordem social desde um ponto de vista transcendente. Outro aspecto destacado pelos autores é a função da educação como meio de interiorização e de aceitação dos padrões institucionais construídos. Nesse sentido, bem sabemos que as instituições religiosas possuem meios bastantes efetivos de educação dos fiéis segundo seus valores e crenças.

Ao longo deste tópico, desenvolvemos algumas concepções sobre o fenômeno religioso, sobretudo àquelas que buscam explicá-lo a partir de considerações de ordem social. Assim, pode-se dizer que os três autores os quais utilizamos como base neste tópico consideram que a explicação adequada do fenômeno religioso deve ser buscada na sociedade; em outras palavras, deve-se compreender a religião/religiosidade como algo construído pela coletividade. Essas construções institucionais, por sua vez, estando estabelecidas, devem ser internalizadas mediante o processo de socialização, que responde pela interiorização das estruturas sociais.

Enquanto Durkheim e seu discípulo, Marcel Mauss, entendem que a religião/religiosidade cumpre uma imprescindível função social, qual seja, a de manter a ordem e a coesão, Berger, conquanto não destoe dessas considerações, traz ao debate a questão da religião e da legitimação. Segundo considerou, a ordem social só pode ser mantida pela religião, pois essa instituição dispõe de um discurso que legitima a si mesma e a própria ordem da sociedade como algo ontológico, não passível de grandes mudanças.

Embora se verifique algumas nuances e diferenças básicas entre os autores trabalhados, pode-se notar que a explicação sobre o fenômeno acaba sempre remetendo ao social. Com isso, a sociedade acaba tendo primazia sobre os indivíduos e a explicação do fenômeno religioso acaba adquirindo contornos macrossociais. Essas considerações são importantes na medida em que nos fazem ampliar o escopo de reflexão sobre o tema. Sendo assim, uma questão emerge dessas análises e pode ser colocada do seguinte modo: podemos considerar suficiente a abordagem sociológica do fenômeno religioso? Ou, em outras palavras:

há algum elemento que se perde na explicação do fenômeno quando se dá ênfase excessiva à exterioridade social?

A compreensão do fenômeno religioso como construção social parece verdadeira e não sujeita a dúvidas. De fato, é razoável aceitar que as instituições da sociedade foram, em algum momento, construídas por homens e legadas às gerações posteriores, estando elas, ainda, sujeitas a um infindável processo de reelaboração. Contudo, entendemos que essa mesma compreensão, embora considere o indivíduo em seu caráter de construtor social, acaba negligenciando aspectos mais profundos da realidade e dele mesmo. Questionamos se a capacidade que tem de construir todo um aparato religioso que lhe serve de apoio não revela algo sobre a sua natureza mais profunda. Não estaria esta explicação, a sociológica, embora verdadeira sob um determinado ponto de vista, prescindindo de certa complexidade? Em que medida o paradigma da complexidade, conforme trabalhado pelo filósofo Edgar Morin, poderia nos apontar algumas insuficiências da explicação sociológica do fenômeno em questão, trazendo elementos outros para a sua análise?

No próximo tópico, trabalharemos a questão da complexidade, pois ela servirá como elo entre a explicação sociológica do fenômeno religioso e as considerações psicológicas mais profundas sobre a natureza religiosa do homem.

1.2 A COMPLEXIDADE APONTA PARA A INSUFICIÊNCIA DA ABORDAGEM SOCIOLOGICA DO FENÔMENO RELIGIOSO

A abordagem do fenômeno religioso em que o social adquire a primazia sobre o individual, pode ser considerada insuficiente se assumirmos a realidade como algo dotado de uma complexidade tal que, ao reduzir a religiosidade a seus aspectos sociais, acaba-se por criar uma redução do fenômeno. Nesse sentido, considera-se apropriada a leitura de Edgar Morin⁶ sobre a complexidade como sendo inerente à realidade. Segundo afirma: “Enquanto o pensamento simplificador desintegra a complexidade do real, o pensamento complexo integra o mais possível os modos

⁶ Nascido no ano de 1921, na França, Edgar Morin atua como sociólogo e filósofo, sendo dono de um vasto legado teórico, com destaque para a teoria de complexidade, que serve como chave de leitura para diversos campos do conhecimento. Sua visão integrativa da ciência tem instilado um debate produtivo entre as diversas áreas do saber. Inspirado nesses diálogos necessários, propomos o deste tópico.

simplificadores de pensar.” (MORIN, 2007, p. 6). Ou seja, Morin está referindo que existem várias dimensões da realidade que devem ser integradas em uma explicação dos fenômenos. Simplificar, nesse sentido, equivaleria a tomar uma dimensão da realidade como suficiente e única, não a compreendendo em sua natureza relacional.

Morin constata uma crise no pensamento humano. Essa crise, que pode ser compreendida como a negação dos diversos aspectos da realidade em suas inter-relações, acaba por tornar a inteligência refratária à própria realidade: “Assim, chega-se à inteligência cega. A inteligência cega destrói os conjuntos e a totalidade, isola todos os objetos do seu meio ambiente. [...] As realidades-chave são desintegradas.” (MORIN, 2007, p. 12). Ocorre, além disso, a negação do conceito de homem, com sua natureza intrínseca, nos estudos sobre humanidades (MORIN, 2007). Essa negação do conceito de homem é facilmente verificada nos diversos estudos sociais, sobretudo na antropologia, cuja ideia de natureza humana causa uma espécie de indisposição entre os intelectuais. Neste campo do saber, de modo bem geral, busca-se estudar os fenômenos humanos recorrendo-se ao conceito de cultura, que teria uma ascendência explicativa.

Voltando à questão, o que poderíamos considerar, então, como uma abordagem complexa dos fenômenos? Morin explica que:

A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido dos acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem o mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com os traços inquietantes do emaranhado, do inextrincável, da desordem, da ambiguidade, da incerteza... por isso o conhecimento necessita ordenar os fenômenos rechaçando a desordem, afastar o incerto, isto é, selecionar os elementos da ordem, da certeza, precisar, clarificar, distinguir, hierarquizar. Mas tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de provocar a cegueira, se elas eliminam os outros aspectos do complexus. (MORIN, 2007, p.13-14).

Com relação à citação acima, o autor refere que a complexidade corresponde à natureza do real, composto de elementos aparentemente inconciliáveis e heterogêneos. A realidade é a trama dos acontecimentos, a tessitura em que os fenômenos se desenvolvem de modos bastante diversificados. Todas as considerações sobre a realidade nos levam a certa perplexidade, pode-se concluir

das palavras de Morin, já que deste tecido complexo sobressaem-se características de desordem e incerteza. A fim de tornar essa complexidade do real inteligível, o homem procede de modo a ordenar os fenômenos mediante operações que acabam quase sempre simplificando a realidade em demasia. Perde-se, com isso, o real, a trama complexa que o constitui.

Morin destaca as insuficiências do pensamento contemporâneo e o chama de patológico, sobretudo porque é incapaz de lidar com questões que sempre lhe escapam, justamente por terem essa natureza complexa.⁷ O autor tece algumas considerações sobre os fenômenos naturais a fim de mostrar que em sua busca por unidade e padrões simples de explicação, o homem, principalmente nas ciências físicas, descobriu o emaranhado complexo da realidade subjacente aos fenômenos. O princípio da desordem termodinâmica e a microfísica, com seus padrões erráticos, são exemplos dessa inflexão no pensamento. Valendo-se dessas descobertas, ele transpõe a análise para as ciências humanas, que considera como uma realidade antropossocial, e questiona se essa realidade não seria igualmente complexa como nas ciências físicas (MORIN, 2007). Requer-se, portanto, uma integração maior dos conhecimentos, já que a própria circunstância social de globalização coloca problemas sempre novos e complexos (MORIN, 2009).

O problema ou a patologia do saber, conforme refere Morin, pode ser minorada se a integração e a contextualização dos conhecimentos for a regra precípua do pensamento, já que: “[...] o conhecimento progride não tanto por sofisticação, formalização e abstração, mas, principalmente, pela capacidade de contextualizar e englobar.” (MORIN, 2009, p. 15). Morin (2009) fala ainda de uma necessária integração das culturas humanística e científica. A primeira possibilitaria uma reflexão mais geral sobre o conhecimento e sobre o ser humano, enquanto a segunda forneceria à primeira os conhecimentos considerados em si mesmos. Nesse sentido, para o autor, uma requereria a outra na conjuração e no enfrentamento da realidade complexa.

Ao comentar Morin, Fortunato e Porto (2020) analisam a noção de paradigma, asseverando que ele, que deriva do contexto cultural mais amplo da sociedade, é interiorizado pelos indivíduos, condicionando, inconscientemente, o modo como

⁷ Em seu livro *A cabeça bem-feita* (2009), Morin considera que um dos principais desafios da educação e do pensamento contemporâneo é aprender a lidar com a hiperespecialização, já que ela oculta elementos importantes da realidade que devem ser considerados em uma abordagem complexa dos fenômenos.

veem e abordam os fenômenos. Nesse sentido, um paradigma atua como uma lente que se volta para o mundo exterior e permite certa compreensão da realidade. Contudo, ele pode ser substituído por outro, ainda que de maneira vagarosa, na medida em que não consegue mais explicar determinados fenômenos emergentes (FORTUNATO; PORTO, 2020, p. 4). Destaca-se que as autoras trazem uma ideia de movimento, de devir com relação à própria ideia de paradigma, que por ter uma grande estabilidade e aceitação por parte da comunidade científica, muitas vezes é percebido pelos próprios cientistas como algo definitivamente acabado e não sujeito a grandes mudanças ou retificações.

Aprofundando um pouco mais o pensamento complexo, Morin discorre sobre como o paradigma que ele denomina como simplificador, em oposição ao que ele defende, acaba separando realidades que são comunicáveis e que constituem o humano, tais como a realidade cultural e a biológica. Só a complexidade é apta e busca reconciliar os opostos. Contudo, deve-se ter consciência e clareza de que não se atingirá a completude em termos explicativos, mas uma espécie de percepção da solidariedade que liga todos os elementos da realidade sujeita à nossa apreciação (MORIN, 2007).

Morin, então, passa a considerar o que ele chamou de condição humana. A compreensão dessa condição requer a união dos principais ramos do conhecimento que se relacionam com as ciências humanas e as ciências naturais. O homem deve ser considerado não apenas com um ser cultural, como defendem os sociólogos, mas multidimensional, uma vez que:

O ser humano nos é revelado em sua complexidade: ser, ao mesmo tempo, totalmente biológico e totalmente cultural. [...] O que há de mais biológico - o sexo, o nascimento e a morte - é também, o que há de mais impregnado de cultura. Nossas atividades biológicas mais elementares - comer, beber, defecar - estão estritamente ligadas a normas, proibições, valores, símbolos, mitos, ritos, ou seja, ao que há de mais especificamente cultural; nossas atividades mais culturais - falar, cantar, dançar, amar, meditar - põem em movimento nossos corpos, nossos órgãos; portanto, o cérebro. A partir daí, o conceito de homem tem dupla entrada: uma entrada biofísica, uma entrada psicocultural: duas entradas que remetem uma à outra. (MORIN, 2009, p. 40-41).

Na citação referida, Morin argumenta mais um pouco com relação à defesa da complexidade do ser humano, demonstrando a íntima relação entre elementos que, muitas vezes, são considerados separados pelo pensamento simplificador. Todos aqueles episódios considerados biológicos, como a morte do corpo e o nascimento,

por exemplo, são sempre experienciados de maneiras diferentes a depender de cada cultura específica. Embora sejam fatos inevitáveis e equivalentes do ponto de vista biológico, adquirem coloridos e formas diversas de acordo com o universo significativo de cada povo. Também os fenômenos entendidos como culturais sempre remetem ao corpo biológico, visto que dependem dele como meio de manifestação, tais os exemplos das danças, festividades, etc. Ao fim de sua argumentação, Morin reitera e aplica a noção de complexidade ao homem quando o considera como uma conjunção de elementos biofísicos e psicoculturais.

Essas considerações de Morin sobre o paradigma da complexidade, que nos permitem enxergar a realidade e o ser humano em sua dimensão adequada, também ajudam, para efeitos deste capítulo, a tornar complexa a abordagem exclusivamente sociológica do fenômeno religioso. Nela, conforme referimos, considera-se a religião/religiosidade como um elemento que cumpre determinada função social. Berger destoa um pouco de Durkheim e Mauss, pois aborda o fenômeno religioso dando um destaque ao indivíduo como construtor da sociedade. Morin, embora não trate do fenômeno religioso de modo explícito, traz uma ideia importante para o desenvolvimento de nosso raciocínio: a ideia de que o ser humano possui uma dimensão psicocultural apoiada e reciprocamente relacionada com uma dimensão biopsíquica.

A consideração de uma dimensão psicocultural como constituinte do humano é, em nosso entendimento, fundamental para entendermos o fenômeno religioso, quase sempre considerado sociologicamente de um ponto de vista culturalista, em que se acaba minimizando o papel do indivíduo na experiência religiosa. Muitos antropólogos e sociólogos diriam que os indivíduos têm posturas religiosas pois foram educados assim. O que se quer entender daqui para frente, beneficiados pelo espaço interpretativo aberto pela ideia da complexidade, é a dimensão humana na qual repousam as capacidades e anseios religiosos. Nesse sentido, compreenderemos que antes de ser rito, mito ou símbolo de fé socialmente construído, a religiosidade deve ser entendida como um impulso interior e inconsciente existente no homem. Desse modo, é o homem, em sua dimensão religiosa, enquanto ser religioso, que será alvo da análise a seguir.

1.3 O EU PROFUNDO E A NATUREZA RELIGIOSA DO HOMEM

Para considerarmos o fenômeno religioso de modo mais complexo, precisamos recorrer a uma psicologia de profundidade que seja capaz de tornar claros aqueles elementos humanos que são raramente considerados em uma abordagem de tipo sociológica. Embora o fenômeno religioso seja geralmente estudado em seus aspectos exteriores, cumpre-nos, neste tópico, trazer para a composição deste complexo mosaico, a interioridade profunda do indivíduo. Só desse modo podemos sustentar a ideia de que a religiosidade, antes de ser apenas um fenômeno social como outro qualquer, diz respeito ou reflete a natureza profunda e desconhecida dos seres humanos. Nesse sentido, apresentaremos, em ordem, as principais contribuições de Carl Gustav Jung e Viktor Frankl para o entendimento do homem e de sua natureza. Buscamos compreender, apesar das diferenças entre os dois autores, de que modo a religiosidade está radicada no inconsciente dos seres humanos, orientando suas existências. Tanto Jung como Frankl nos ajudam a compreender o homem em sua verdadeira dimensão, complexificando a abordagem sociológica.

1.3.1 A religiosidade inconsciente em Jung

Nascido no ano de 1875, no dia 26 de julho, na Suíça, Carl Gustav Jung é considerado um autor paradigmático para as ciências psicológicas. Discípulo de Freud, logo rompe com seu mestre e define uma nova maneira de abordar os fenômenos psíquicos, desenvolvendo uma tradição teórica chamada psicologia analítica. Seus estudos são fruto de muitos anos de observação empírica (uma vez que trabalhou por um período relativamente longo no hospital de Zurique, Burgholzli), disciplina intelectual, confronto incessante e aprendizado através dos conteúdos que emergiam do seu inconsciente (SILVEIRA, 1997).

Seguindo a ordem de apresentação, antes de adentrarmos nas considerações junguianas sobre o fenômeno religioso em si, torna-se importante analisarmos alguns elementos teóricos que são indispensáveis à compreensão adequada do tema, tais como as noções de inconsciente e de arquétipo. Sobre o inconsciente, Nise da Silveira (1997) explica que se trata de uma dimensão interna da psique, a qual ainda é composta por uma parte consciente, que tem como centro unificador o

ego. Ademais, o inconsciente é dividido em duas estruturas: o inconsciente pessoal e o coletivo. A primeira estrutura é constituída por conteúdos psíquicos pessoais que se encontram mais próximos da zona consciente. Nise cita as memórias, os dramas pessoais e aquelas características indesejáveis que acabamos reprimindo em nós mesmos, mas que não se perdem do ponto de vista da psique inconsciente (SILVEIRA, 1997). Contudo, Jung assevera que esses conteúdos psíquicos que são reprimidos ou perdidos continuam a exercer uma forte influência sobre nossas vidas: “Parte do inconsciente consiste, portanto, de uma profusão de imagens e impressões provisoriamente ocultos e que, apesar de terem sido perdidos, continuam a influenciar nossas mentes conscientes.” (JUNG, 2008, p. 35). Há, nesse sentido, um forte dinamismo no processo psíquico, constatado a partir da existência de uma clara intercomunicação entre a parte inconsciente e o ego.⁸

Sobre o inconsciente coletivo, Nise afirma tratar-se de uma camada psíquica muito mais distante da parte consciente, sendo recôndita, que carrega em si as mesmas estruturas que estão presentes em todos os homens. O inconsciente coletivo, em suas palavras: “Corresponde às camadas mais profundas do inconsciente, aos fundamentos estruturais da psique comuns a todos os homens.” (SILVEIRA, 1997, p. 64). Repousando no interior desse inconsciente coletivo encontram-se os arquétipos que, segundo a autora, não devem ser confundidos com ideias ou imagens inatas. Na sua definição: “Seriam disposições inerentes à estrutura do sistema nervoso que conduziriam à produção de representações sempre análogas ou similares.” (SILVEIRA, 1997, p. 68). Então, o arquétipo seria como uma forma, certa disposição ou matriz para formar imagens ou símbolos, algo que careceria de uma efetividade. A imagem arquetípica, pelo contrário, caracteriza-se como sendo o produto de um processo psíquico de engendramento, que envolve uma transformação dessa energia psíquica, da virtualidade à realidade (SILVEIRA, 1997). Outros elementos importantes sobre a psique humana são trabalhados por Jung no livro *Psicologia da religião ocidental e oriental* (1983), na seção denominada *Psicologia e religião*, em que é abordada a questão da religiosidade em sua interface

⁸ Em seu livro *Memórias, sonhos e reflexões* (1986), em que trata de suas experiências e processos interiores para o desenvolvimento do *self*, Jung faz uma afirmação que resume bem a sua obra e o seu objetivo como psicólogo, sempre buscando desvendar o território desconhecido do inconsciente e a sua influência no processo de individuação humana: “Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade.” (JUNG, 1986, p. 5).

com as ciências psicológicas. O autor afirma que há um materialismo/fisicalismo reinante nos meios intelectuais, e isso impede muitos estudiosos de reconhecerem os aspectos não físicos da mente. Como é de se notar, predomina a visão da mente como um produto ou secreção do cérebro. Assim, torna-se difícil tratar de diversas neuroses e mesmo de conceber as estruturas recônditas da psique (JUNG, 1983).

Ainda sobre os arquétipos do inconsciente coletivo, pode-se dizer que fornecem à humanidade um fundamento psíquico comum, conforme esclarece Silveira:

A noção de arquétipo, postulando a existência de uma base psíquica comum a todos os humanos, permite compreender por que em lugares e épocas distantes aparecem temas idênticos nos contos de fadas, nos mitos, nos dogmas e ritos das religiões, nas artes, na filosofia, nas produções do inconsciente de um modo geral - seja nos sonhos de pessoas normais, seja em delírios de loucos. (SILVEIRA, 1997, p. 69).

Na citação acima, Silveira refere que por detrás de toda a diversidade na construção de ideias filosóficas, mitológicas, nas variadas construções religiosas, tais como cultos e dogmas de fé, existe uma similaridade com relação aos temas que são suscitados e que emergem na cultura. Há, nesse sentido, uma unidade na diversidade.

O entendimento de Nise da Silveira mostra-se bastante adequado e verdadeiro quando confrontado com a definição de arquétipo presente no livro *Memórias, sonhos e reflexões*, em que Jung ressalta o apriorismo das estruturas arquetípicas e o seu caráter instintivo: “Os arquétipos que preexistem à consciência e que a condicionam aparecem então no papel que realmente desempenham: o de formas estruturais a priori do fundamento instintivo da consciência.” (JUNG, 1986, p. 125).

Essas estruturas inconscientes são extremamente poderosas, podendo gerar tanto rupturas conscienciais, quando falamos de indivíduos, quanto causar convulsões ou disfuncionalidades sociais, conforme se verificou nos episódios bélicos do século XX, ocasiões em que a sociedade se mostrou incapaz de lidar com a grande energia desses elementos psíquicos (JUNG, 1983). Poder-se-ia igualmente pensar em outros acontecimentos com caráter igualmente disruptivo ao longo da história, e isso só daria maior força explicativa à teoria em questão. Contudo, esse extravasamento inadequado não é algo inexorável.

Em face dessa breve exposição preliminar, buscaremos enriquecer a análise do fenômeno religioso em Jung a partir desses elementos conceituais. O inconsciente e suas matrizes arquetípicas, conforme os estudamos e definimos, são elementos indispensáveis para a compreensão da religiosidade no pensamento do intelectual suíço.

Jung (1983) deixa claro que não aborda o fenômeno religioso da perspectiva de um filósofo, e sim, com lentes científicas e empíricas. Por intermédio das análises que pôde empreender mediante o processo terapêutico de seus pacientes, recorreu aos sonhos deles como porta de entrada para perscrutar a profundidade oculta e inconsciente de suas psiques. O autor chegou à conclusão de que o ser humano é dotado de uma função religiosa ou religiosidade inconsciente, que se revela no arquétipo de Deus. Sobre essa função religiosa presente nos homens, Silveira (1997) acrescenta que há uma diferença fundamental dessa abordagem com a de Sigmund Freud, pai da psicanálise, que considerou a religiosidade, não em sua autenticidade, como algo que caracterizasse o homem como tendo uma disposição intrínseca a performar nesse sentido, mas como sendo meramente desdobramentos psicológicos ligados à sexualidade e ao complexo paterno. Com efeito, o fenômeno religioso pode ser entendido de modo diverso se considerarmos os caminhos teóricos propostos por essas duas escolas (SILVEIRA, 1997).

Um dos casos estudados por Jung (1983, p. 34-37) é bastante instigante. Trata-se de um homem que tinha uma relação superficial com a religião católica e que ao longo da terapia demonstrou algum temor em confrontar-se com seus conteúdos inconscientes. Em um dos sonhos, viu-se em uma casa de concentração, e não em uma igreja tradicional, o que por si só seria bastante sugestivo. A casa estava ornada com quatro velas e havia a presença de outras pessoas no recinto. No sonho, uma voz misteriosa lhe aconselhava em tom firme e sereno sobre a religiosidade como decorrendo de uma vida plena e não como um meio para uma espécie de fuga psicológica. Havia outros elementos no sonho, entretanto, os principais foram descritos na medida em que compõem a análise principal de Jung.

Ao analisar o sonho, Jung deu atenção especial às quatro velas como ornamento da casa de concentração, já que elas traziam à consciência de seu paciente (e não foi só desta vez) todo o simbolismo do número quatro. Então, o psicoterapeuta passa a discorrer a respeito da questão filosófica do quádruplo, e conclui que ele representa a religiosidade inconsciente do sonhador. Outro elemento

que aponta para essa religiosidade inconsciente é a voz que o paciente escuta no sonho, a qual o direciona para uma vida religiosa (JUNG, 1983). Então, a partir da análise desse caso em particular e de muitos outros, Jung afirma a existência dessa religiosidade inconsciente:

Como o paciente não constitui, de modo algum, o único caso por mim observado em que se dá o fenômeno da voz em sonhos e em outros estados especiais da consciência, devo admitir que o inconsciente revela às vezes uma inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente de que somos capazes no momento. Sem dúvida, este fato - observado num indivíduo cuja atitude consciente parecia quase incapaz de produzir fenômenos religiosos - constitui um fenômeno religioso básico. (JUNG, 1983, p. 37-38).

Na citação acima, Jung refere que há uma inteligência superior por parte do inconsciente que conduz o indivíduo em sua vida, apontando para as necessidades das quais nem sempre tem consciência. O homem em questão não tinha uma religiosidade profunda, apesar de frequentar a Igreja Católica. No entanto, sua religiosidade inconsciente e reprimida manifestava-se nos sonhos.

A religiosidade em Jung, conforme nos esclarecem os autores Anjos e Fioriti (2012), guarda relação com o desenvolvimento integral da personalidade, na medida em que a atenção plena aos simbolismos religiosos provindos dos sonhos permite uma maior integração do inconsciente com a consciência. A essa integração de conteúdos inconscientes, Stein (2020) chamou de *Conjunctio*. A *conjunctio* representaria um momento de comunicação profícua entre o inconsciente e a consciência ou o ego. Deste modo, emergiria uma personalidade mais madura e integrada. Stein ainda refere que essa interiorização profunda permite ao homem um caminho de orientação na vida, posto que o inconsciente indica e governa o processo de individuação.

O processo de comunicação entre inconsciente e consciente favorece, portanto, uma maior integração da psique. A cura de muitas neuroses ocorre quando esses conteúdos inconscientes são digeridos e integrados pelo ego. Forma-se, a partir disso, uma função transcendente na psique, que corresponde à integração dos arquétipos do inconsciente coletivo com os conteúdos pessoais, representados pelas experiências e vivências mais imediatas dos seres humanos. A função transcendente é, em suma, derivada de um grande processo de síntese psíquica (STEIN, 2020).

Os conteúdos religiosos que emergem como símbolos do inconsciente têm uma realidade que é incontestável, conquanto não física, já que apontam para a realidade das estruturas religiosas inconscientes, tais como o arquétipo de Deus ou do sagrado. Esses conteúdos representam uma expressão genuína da alma humana porque falam de suas profundezas. Contudo, não se tem como saber se o arquétipo de Deus, que é uma realidade psíquica, aponta para uma realidade metafísica. Ou seja, questiona-se se o fato de existir uma estrutura psíquica inconsciente que “fala” simbolicamente de Deus é a prova necessária para assumirmos a existência de Deus em si (JUNG, 1983, p. 58). Nesse sentido, os comentários de Stein (2020, p. 51-52) são bastante apropriados, já que o autor considera que os aspectos metafísicos da religiosidade permanecem no pensamento junguiano como hipóteses plausíveis, ainda que não verificáveis, devido às próprias limitações do método científico, que não é talhado para adentrar em questões que transcendem seu escopo de análise e escrutínio.

Assim, aprofundar-se em si mesmo é sempre algo desejável. Jung reconhece isso ao analisar a história bíblica de Jó, aquele personagem que sofreu as agruras existenciais quando buscou respeitar a vontade de Deus.⁹ O autor considera que é muito mais apropriado confrontar-se com esses conteúdos inconscientes, embora o sofrimento que causem, do que fugir deles mediante artifícios psicológicos. Um processo de tornar-se si mesmo requer uma atitude madura e proativa diante da própria psique, já que: “É preferível para o indivíduo admitir a existência do afeto e submeter-se a sua violência, do que desembaraçar-se dele mediante operações racionais abstratas de qualquer espécie ou estados emocionais de fuga.” (JUNG, 1983, p. 368).

Jung acrescenta que essa dimensão inconsciente foi sendo paulatinamente negligenciada na medida em que o homem civilizado foi perdendo cada vez mais contato com as camadas profundas e instintivas de sua psique, exatamente onde se localiza o arquétipo divino ou sagrado. Nesse sentido, pode-se dizer que o processo civilizacional ocasionou, em grande medida, uma desarmonia entre suas camadas

⁹ No Livro de Jó, o prólogo nos revela a dramaticidade da obra. O personagem bíblico sofre duas provas existenciais duríssimas em sua vida, a qual era até então considerada como próspera. Tinha muitos bens, muitas riquezas materiais e muitas alegrias familiares. Tudo isso muda após o diálogo entre Yahweh e Satã, quando o último propõe que Jó seja testado com relação à sua fidelidade a Deus. A primeira prova é a perda dos bens materiais, e a segunda é o enfrentamento de uma degradante doença física. No fim, a fidelidade de Jó garantiu a ele a benção de Yahweh e a ampliação de seus bens e de sua felicidade (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002).

psíquicas. Aos homens primitivos era e continua sendo usual recorrer ao simbolismo dos sonhos e as suas intuições básicas provindas do inconsciente para guiar-se e realizar-se na vida. Em contraposição, vê-se o homem contemporâneo, racional e, muitas vezes, avesso a qualquer consideração simbólica (JUNG, 2008).

Voltando ao tema do arquétipo, pode-se considerar que o arquétipo do sagrado guarda uma relação de correspondência como o arquétipo do *Self* ou si mesmo (SILVEIRA, 1997). Ademais, prossegue a autora, o encontro com esse arquétipo traz em si um nível elevadíssimo de tensão à consciência humana. Por isso, como meio de apaziguar esse encontro imediato, criaram-se, ao longo da história, mediações institucionais e culturais para dar vazão a essa poderosa energia psíquica:

A experiência imediata do arquétipo da divindade representa um impacto tão violento que o ego corre o perigo de desintegrar-se. Como meios de defesa face a esses poderes, a essas existências mais fortes, o homem criou os rituais. Poucos são aqueles capazes de aguentar impunemente a experiência do numinoso. As cerimônias religiosas coletivas originam-se de necessidades de proteção, funcionam como anteparos entre o divino e o humano, isto é, entre o arquétipo da imagem de Deus, presente no inconsciente coletivo, e o ego. (SILVEIRA, 1997, p. 133).

Na citação referida, pode-se considerar que o arquétipo do sagrado ou da divindade traz um risco real ao ser humano, risco de desintegração psíquica, na mesma medida em que favorece a realização de sua natureza mais profunda: o *self*. Toda essa canalização de energia e de conteúdos provindos do inconsciente são elaborados pelas instituições religiosas, que as ofertam a seus fiéis em forma de rituais e celebrações.

Existem figuras paradigmáticas que representam essa totalidade psíquica na visão de Jung. Uma delas seria Jesus Cristo. Podemos considerar, além de outras figuras paradigmáticas, Buda, representando a totalidade para os fiéis do Budismo. Eles seriam, portanto, modelos humanos que representariam a completude e a realização do *self*, servindo como exemplos e guias para o processo de individuação (SILVEIRA, 1997). Nesse sentido, Anjos e Fioriti consideram que, em Jung, a religiosidade humana favorece o equilíbrio psíquico e a integração plena de suas camadas, e essa dinâmica virtuosa possibilita o processo de individuação: “[...] a atitude religiosa pode novamente religar o ego com o *self*, como se fosse o homem com seu Deus, para que sua personalidade possa se desenvolver de forma

equilibrada e completa, o que Jung denomina de individuação.” (ANJOS; FIORITI, 2012, p. 106).

Nesse ponto, cabe uma pequena ressalva: Jung (1983) considera, precipuamente, a religião como sendo uma experiência do numinoso, conceito que ele toma emprestado de Rudolf Otto, mas que o desenvolve e atualiza em termos próprios. Ele rejeita o sentido que de pronto é entendido pelas pessoas com relação ao termo religião, como estando limitado às diferentes instituições criadas pelos homens, constituídas de ritos e crenças. Em suas palavras:

Eu gostaria de deixar claro que com o termo ‘religião’, não me refiro a determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda na experiência do numinoso, e, por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. (JUNG, 1983, p. 4).

Outro ponto a destacar com relação à citação acima é que podemos considerar que essa experiência *sui generis* tem um caráter transformativo para o indivíduo. Nesse sentido, não se pode ficar alheio a uma experiência espiritual desta natureza.

Importa referir, contudo, que Jung não considera essa experiência como advindo de uma livre escolha. A religiosidade, por constituir o indivíduo de modo natural, apodera-se dele contra a sua própria vontade. Nesse sentido, não importa muito se o ego quer virar as costas para a realidade total da psique. Ela, a psique, com sua estrutura religiosa, acaba impelindo o homem violentamente ao encontro de seus próprios conteúdos psíquicos (JUNG, 1983). Pode-se considerar também, segundo o intelectual suíço, que uma vida voltada exclusivamente para os interesses imediatos do ego não é uma vida satisfatória, pois o fundamental ao processo de individuação é o atendimento às estruturas arquetípicas do inconsciente, o que acaba levando o indivíduo ao crescimento interior (JUNG, 2008)

Na obra de Jung, o inconsciente é a chave para o entendimento do mistério do humano. Nele, as estruturas arquetípicas, recônditas, e os seus símbolos, são meios pelos quais o psicólogo buscou entender o homem em sua natureza. Jung chegou à conclusão de que o inconsciente carrega em si as estruturas arquetípicas que são responsáveis pelas manifestações religiosas, conforme verificamos nas mais diversas culturas humanas, com seus ritos e toda a sua exterioridade sagrada.

Portanto, é na interioridade profunda da psique que o psicólogo constatou essa realidade.

Outro intelectual que buscou compreender a natureza humana por meio de um mergulho profundo em suas estruturas psíquicas foi Viktor Frankl. Apesar de ter algumas divergências com relação ao psicólogo suíço, também sustentou a intrínseca religiosidade do homem a partir de uma abordagem semelhante. Trataremos desse assunto a seguir.

1.3.2 A religiosidade inconsciente em Frankl

Viktor Frankl foi um renomado psicólogo austríaco, nascido no ano de 1905, viveu até o fim do século XX, falecendo no ano de 1997. Uma de suas grandes contribuições às ciências foi a criação da logoterapia ou terapia psicológica do sentido da vida, que, atual até hoje, consiste em tornar claro ao indivíduo o sentido ou propósito que permeia sua existência. O autor viveu quase integralmente o beligerante e conflitivo século XX, experienciando de maneira crua e intensa a Segunda Guerra Mundial, quando foi prisioneiro dos nazistas em quatro campos de concentração. A partir dessas dolorosas experiências conseguiu, com seu olhar arguto e sofisticado de psicólogo, compreender o elemento principal e necessário para agir diante de situações extremas, e isso envolveria a busca pelo sentido da vida: “[...] ¿cómo podemos decir si a la vida a pesar de todo este su aspecto trágico? Una pregunta que lleva a esta otra: la vida, a pesar de todo sus aspectos negativos, ¿puede tener un sentido, mantener el sentido en todas sus condiciones e circunstancias?.” (FRANKL, 2003a, p. 67). Em essência, Frankl está questionando se há como manter o otimismo em situações nas quais, normalmente, os indivíduos perdem de pronto ou aos poucos toda a esperança, não conseguindo divisar mais nenhum sentido ou propósito para dar continuidade as suas existências.

A tríade trágica que Frankl (2003) refere como a culpa, a morte do corpo e os sofrimentos variados que os indivíduos experimentam ao longo da vida podem ser vivenciadas a partir de uma posição mais madura do ponto de vista psicológico, transformando essas experiências difíceis em caminhos iluminativos para a consciência humana. Essa ideia é bem ilustrada em seu famoso e instigante livro,

Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração (2002)¹⁰, em que retrata todas as agruras e sofrimentos pelos quais passou nos campos de concentração nazistas e de como essas experiências lhe serviram para construir uma terapia psicológica que tem como fundamento a busca pelo sentido da vida.¹¹

Importa considerar, para fins deste tópico, o modo como Frankl debruçou-se sobre a questão da religiosidade no homem a partir de uma análise psicológica de profundidade, à semelhança de Jung.¹² O autor teceu duras críticas à psicanálise, sobretudo porque ela não foi capaz de conceber nenhum tipo de liberdade psíquica dentro do emaranhado psíquico instintivo. Frankl refere que há uma dimensão espiritual da psique que é negada nas teorizações freudianas ou considerada sob um ponto de vista materialista (FRANKL, 2017).

Há uma dimensão volitiva no homem que está para além do automatismo dos instintos e que lhe performa como ser humano autêntico:

O ser humano pode assim ser verdadeiramente ele próprio também nos seus aspectos inconscientes. Por outro lado, ele é verdadeiramente ele próprio somente quando não é impulsionado, mas responsável. O ser humano propriamente dito começa onde deixa de ser impelido e cessa quando cessa de ser responsável. O ser humano propriamente dito manifesta-se onde não houver um id a impulsioná-lo, mas onde houver um eu que decide. (FRANKL, 2017, p. 21).

Na citação acima, Frankl está afirmando que o ser humano só pode ser considerado como tal, na medida em que desfrute de liberdade. Os instintos humanos, embora cumpram uma função importante na dinâmica psíquica, estão sempre subordinados a um eu que faz escolhas e que é capaz de mantê-los sob controle. Frankl está dizendo, em outras palavras, que o inconsciente é também e, sobretudo, o espaço da liberdade e não do determinismo instintivo. Logo, o que é definidor do ser humano é a sua liberdade intrínseca.

Essa liberdade guarda relação com o espiritual, enquanto a não liberdade, pode-se colocar assim, deriva da instintividade psíquica. Há uma separação

¹⁰ O livro foi publicado pela primeira vez em 1946, depois dos eventos da Segunda Guerra Mundial.

¹¹ O sentido da vida é algo que possui centralidade nas considerações teóricas de Viktor Frankl. Por isso, não pode ser reduzido a mecanismos de defesa do ego ou a outros tipos de racionalizações, segundo o psicólogo. Somente uma ideia forte e coerente é capaz de fazer com o indivíduo saia de sua zona de conforto e enfrente a vida com disposição de entregar, inclusive, a própria vida (FRANKL, 2002). Frankl ainda trabalha em sua obra com a ideia de um suprassentido ou sentido último como organizador da existência. O conceito de suprassentido será estudado no capítulo 2.

¹² Ao analisar a questão da religiosidade em Frankl, tomamos como referência o livro *A presença ignorada de Deus* (2017).

ontológica entre ambas, assevera Frankl. Para contrapor a dimensão espiritual do homem, ao longo de toda a obra em questão, *A presença ignorada de Deus (2017)*, Frankl irá referir-se a essa instintividade por meio do conceito de facticidade psicofísica. Assim, o autor afirma que o ser humano é definido como sendo um conjunto biopsicoespiritual em que o espiritual tem ascendência sobre as demais dimensões (FRANKL, 2017). Para Oliveira e Aquino (2014), o reconhecimento dessa dimensão espiritual não significa a defesa de tal ou qual posição religiosa, mas apenas a consideração do homem como ser integral.

Ao reconhecer essa pessoa espiritual, Frankl tece críticas fortes à psicanálise, que, no seu entender, não adentrou nesse campo profundo do humano, restringindo-se a mergulhar na parte instintiva da zona inconsciente. Foi-se até o psicofísico, quando dever-se-ia perscrutar um pouco mais, chegando-se ao eu espiritual-existencial (FRANKL, 2017, p. 25).

Cumprido considerar que essa zona espiritual profunda está radicada no inconsciente, embora não se confunda com a instintividade psicofísica. Sendo assim, o inconsciente revela-se, e isso se verificou já na análise da obra Junguiana, através dos sonhos. Frankl vai analisar alguns sonhos paradigmáticos que revelam a existência de uma religiosidade inconsciente nos seres humanos, conquanto isso não deva ser confundido com a noção Junguiana de arquétipo, conforme foi estudado neste capítulo (FRANKL, 2017).

Um dos sonhos descritos por Frankl, que revela a existência de um inconsciente espiritual, é o seguinte:

O enfermo relata um sonho que se repete constantemente a intervalos relativamente curtos, aparecendo até repetidas vezes durante uma mesma noite, como um sonho em cadeia. Sonha que se encontra numa certa cidade estrangeira, onde tenta telefonar para uma determinada senhora, o que nunca consegue. O principal motivo de não conseguir fazer a ligação é que o disco do telefone é demasiadamente grande, com cerca de cem números, impedindo-o de efetuar corretamente a discagem. Ao acordar, percebeu que o número que queria discar era apenas semelhante ao número real do telefone daquela senhora; por outro lado, o número era idêntico ao número de telefone de uma empresa para a qual estava atualmente trabalhando com sucesso. (FRANKL, 2017, p. 38-39).

Em resumo, o contexto do sonho não se desenvolve na cidade natal do paciente, mas em uma cidade do exterior. O homem busca um contato telefônico, e essa ação domina todo o sonho. Contudo, todas as suas tentativas acabam fracassando. Quer entrar em contato com uma senhora, mas algo alheio à sua

vontade acaba impedindo que tal ocorra. De modo bastante curioso, acaba reconhecendo que o número que discara corresponde ao de seu ambiente profissional, uma empresa em que é funcionário e dispende seus esforços diários com o objetivo de garantir seu sustento, conforme ocorre com qualquer trabalhador. Deve-se notar que o sonho já vinha acontecendo com alguma recorrência.

Parece, de fato, um sonho sem maior importância, visto que nem sempre as pessoas atinam para algum significado oculto nos sonhos. Pode-se atribuir que a agitação contemporânea e os diversos afazeres a que todos somos submetidos fazem com que desviemos a atenção de práticas como a interpretação de sonhos. Entretanto, a tarefa do psicólogo consiste basicamente nisso. O sonho, conforme refere Frankl, garante um acesso privilegiado ao inconsciente do paciente.

Embora o sonho deste indivíduo pareça monótono e prosaico, na análise de Frankl ganha contornos científicos, tornando-se muito relevante. Segundo observa, a cidade em que o paciente se via no sonho já foi a morada dele. O homem, que é um compositor, e trabalha ou compõe músicas do gênero Jazz, no período em que residiu na cidade, compunha músicas de tipo religioso. Ele obteve grande satisfação pessoal com o trabalho no campo religioso, muito mais do que angariou em sua atual ocupação. Portanto, a música religiosa lhe deu mais alegrias do que a secular. Ademais, o orelhão que aparece como um elemento do sonho e a dificuldade em efetuar a ligação refere-se, segundo Frankl, à dificuldade de tomada de decisão que o paciente demonstra, já que apresenta insegurança em decidir seu próprio rumo como compositor. O fundo moral do sonho, contudo, é ainda mais significativo, pois não se trata de uma simples escolha profissional, mas de uma opção por si mesmo, por uma vocação que é comunicada pelo sonho via inconsciente espiritual. O orelhão simboliza uma tentativa de religação com os aspectos sagrados da vida que outrora o compositor havia desfrutado (FRANKL, 2017). Nesse sentido, Meireles (2018) considera que a religiosidade, no pensamento de Frankl, tem uma autenticidade que não é vista em outras escolas teóricas, e aqui há uma referência implícita à psicanálise, visto que essa considera a expressão religiosa como sendo uma neurose e não uma forma verdadeira de expressão do espírito.

Outra paciente atendida por Frankl também revelou aspectos importantes do eu profundo por meio da análise dos sonhos. No primeiro deles, a partir de todos os seus elementos simbólicos, o sonho sugeriu que a Igreja não tinha sido suficiente para a paciente desenvolver a sua religiosidade e conhecimento de si, objetivos que

ela vinha conseguindo realizar mediante o atendimento psicológico em curso. O sonho transmitiu outra importante mensagem, a de que, embora a paciente tenha parado de frequentar a igreja, ainda concebia a religiosidade como algo fundamental. Como entende Frankl, essa religiosidade deveria corresponder à essência da religião como institucionalidade histórico-social (FRANKL, 2017). Assim, em outro sonho, o inconsciente espiritual, por intermédio dos seus simbolismos, sugere uma vivência religiosa de tipo extático-mística como capaz de suprir os anseios da paciente:

‘Estou no Stephansplatz (Praça de Santo Estêvão, em Viena).’
 Interpretação: o centro da Viena católica. – ‘Estou diante do pórtico da igreja de Santo Estêvão e vejo que este está fechado com um muro.’
 Interpretação: o acesso ao cristianismo ainda lhe está vedado. – ‘Dentro da catedral está escuro, mas sei que Deus está lá.’ Associação: ‘De fato, és um Deus oculto.’ – ‘Procuro a entrada.’ Interpretação: agora está procurando o acesso ao cristianismo. – ‘São quase doze horas.’ Interpretação: está mais do que na hora. – ‘Padre N. N. está pregando lá dentro.’ (De alguma forma, o padre N. N. representa para nossa paciente o cristianismo.) ‘Através de uma fresta, vejo sua cabeça.’ Interpretação: sua pessoa lhe transmite apenas um fragmento daquilo que representa. – ‘Quero entrar lá.’
 Interpretação: ela quer afastar-se da pessoa e aproximar-se da essência. [...] – ‘Trago comigo uma bomboniere na qual há a inscrição: Deus chama.’
 Interpretação: sua vocação para uma vida religiosa, aquela meta que tenta alcançar tão impacientemente, e o próprio caminho para esse alvo implicam a doçura de uma experiência extático-religiosa. (FRANKL, 2017, p. 42-43).

A citação acima ilustra todo o processo analítico feito por Frankl para devassar o inconsciente da paciente. Os elementos que sugerem uma busca pela espiritualidade genuína são muitos. Embora a paciente tenha desenvolvido certa distância do cristianismo, conforme ministrado na Igreja oficial, buscava uma forma de satisfazer a sua espiritualidade por meio de uma vivência mais direta e mística. Na parte final do sonho, essa ideia fica bem clara quando, ao olhar o padre por entre a fresta da igreja, que simboliza o aspecto superficial da fé, apenas uma imagem, busca entrar na igreja, ou seja, quer ter contato com o que constitui a essência da fé cristã. O desenrolar do sonho torna ainda mais clara a mensagem: deve buscar a docilidade da experiência mística, que representa o cerne da fé, e que aparece simbolicamente no sonho como uma caixa de bombons.

Muitas vezes, e esse parece ser o caso retratado, a institucionalidade religiosa não garante ao fiel uma experiência religiosa autêntica. Os cultos e ritos frequentemente constituem um impedimento à expressividade religiosa interior, pois se cristalizam em formas exteriores que já não abalam esse anseio espiritual

profundo. Em inúmeras ocasiões, os fiéis cumprem as obrigações religiosas como quem se desincumbe de tarefas corriqueiras e profanas, sem dimensionar e valorar as experiências de acordo com o que de fato elas representam. Tem-se a fé, não como uma expressividade contagiante, mas como uma rotina opaca e sem vida.

Em Frankl, a religiosidade autêntica é preservada pelo indivíduo em sua intimidade. Tendo o pudor de não a publicizar e de torná-la mais uma banalidade, muitas pessoas a ocultam das demais. Mesmo as pessoas que não professam nenhuma fé ou são declaradamente irreligiosas, têm sonhos semelhantes como os que descrevemos. E esse fato é revelador da existência de uma dimensão inconsciente que é espiritual e não apenas sexual ou instintiva.¹³ Há uma *religio* ou religiosidade que se revela através dos sonhos dos pacientes (FRANKL, 2017).

Sendo assim, o inconsciente espiritual carrega em si mesmo uma religiosidade inconsciente que Frankl definiu como “[...] uma tendência inconsciente em direção a Deus.” (FRANKL, 2017, p. 58). Em outras palavras, Frankl está considerando que existe uma religiosidade que é intrínseca aos seres humanos, estruturante de suas psiques. O autor ainda afirma que a aceitação de um Deus ou de uma religiosidade inconsciente significa que, não raro, Deus mantém-se inconsciente ou reprimido à nossa zona consciente, não fazendo parte do nosso repertório de interesses e sentidos:

Nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que, às vezes, Deus permanece inconsciente para nós, que nossa relação com ele pode ser inconsciente. ou reprimida, e, assim, oculta para nós mesmos. (FRANKL, 2017, p. 58).

Na citação acima, Frankl ilustra bem a ideia de que muitas vezes a relação dos indivíduos com Deus não é desenvolvida ou é mesmo reprimida, não figurando como algo no qual eles tenham consciência. Poder-se-ia pensar no crescente número de ateus no mundo ocidental como uma espécie de repressão geral às próprias possibilidades humanas de ser. Ser integral, nessa leitura frankliana, poderia ser entendido como um exercício para trazer à tona esse relacionamento precípuo e fundamental.

¹³ Há uma referência implícita a Freud e ao modo como concebia a dinâmica da psique, com sua ênfase na libido como energia principal.

Cumprido referir que o autor destaca que o modo como trabalha é eminentemente científico, respaldado em conteúdo de caráter empírico, tal como o rico aporte experiencial dos sonhos, conforme referimos em páginas anteriores. Em suas análises como psicoterapeuta, Frankl pôde constatar que os sonhos com conteúdo religioso eram recorrentes em pessoas que nunca haviam professado nenhuma religião, ou seja, os sonhos ocorriam mesmo que a religiosidade não fosse um fator determinante e orientador na vida do paciente, e isso o levou a estabelecer essa noção de religiosidade inconsciente (FRANKL, 2017).

Entretanto, o autor vienense estabelece uma distinção básica com Carl Gustav Jung sobre a noção de religiosidade inconsciente: segundo afirma, Jung errou ao considerar a religiosidade como um impulso instintivo existente no inconsciente e ao desconsiderar o eu, em suas volições e liberdade, como a fonte da religiosidade legítima e existencial:

Embora esse pesquisador tenha tido o mérito de, dentro do inconsciente, ter visto também o religioso, cometeu o erro fundamental de ter desviado a religiosidade inconsciente para a região do id; deu ao Deus inconsciente uma localização falsa. Jung deslocou a religiosidade inconsciente para o id, atribuiu-a ao id. No sentido que Jung lhe deu, o eu não era responsável pelo elemento religioso, esse não era da competência do eu; o religioso não pertencia à responsabilidade e decisão do eu. (FRANKL, 2017, p. 60-61).

Sendo assim, pode-se afirmar que a religiosidade em Frankl guarda relação com a liberdade e com a capacidade que o ser humano tem de decidir se vive ou não a sua religiosidade inconsciente. Ao contrário, Jung acreditava que, por estar ligada à parte instintiva do inconsciente, ao id, a religiosidade impelia de modo inexorável a consciência, e isso não envolvia uma escolha, já que se tratava de uma dinâmica psíquica automática.

Ao prosseguir suas críticas ao trabalho de Jung, Frankl destaca que ele não se aprofundou na noção de pessoa, perdendo de vista a sua dimensão mais profunda. Para compreender os contornos e as nuances da crítica, a reproduzimos *ipsis literis*:

A religiosidade, sem dúvida, se transforma numa questão do psicofísico humano, quando, na realidade, seria uma questão do portador desse psicofísico, ou seja, da pessoa espiritual. Para Jung, os arquétipos religiosos são meras imagens impessoais de um inconsciente coletivo, que são simplesmente encontradas, praticamente prontas, no inconsciente individual - justamente como fatos psicológicos, como partes da facticidade psicofísica; e, a partir daí, invadem arbitrariamente, quando não

forçosamente, nossa pessoa, como se estivessem passando por cima dela. Nós, porém, achamos que a religiosidade inconsciente provém do centro do ser humano, da própria pessoa (e, neste sentido, verdadeiramente "existe"), a não ser que permaneça latente na profundidade da pessoa, justamente no inconsciente espiritual, como religiosidade reprimida. (FRANKL, 2017, p. 62).

Nessa passagem, vemos de modo ainda mais explícito o que mencionamos anteriormente: no inconsciente, tem-se a pessoa profunda, que é espiritual, enquanto na outra dimensão inconsciente, o psicofísico, localizam-se os arquétipos conforme foram descritos por Jung. A religiosidade não estaria localizada no inconsciente psicofísico, mas no inconsciente espiritual. Além disso, prossegue Frankl, ela não guarda relação com qualquer forma arquetípica e instintiva que acabam, muitas vezes, impelindo o indivíduo de modo incontornável. A religiosidade tem raiz, sim, no plano inconsciente, mas no inconsciente espiritual. Contudo, ela pode ser reprimida ou não vivenciada pelo indivíduo, daí o caráter existencial da formulação frankliana.

Apesar das divergências, tanto Jung quanto Frankl procuram demonstrar a realidade do homem como ser religioso. Essa realidade religiosa do homem necessita, contudo, de uma efetivação, de elementos que a instilem, para que assim não figure apenas no campo onírico.

A seguir, desenvolvemos algumas considerações parciais com relação aos objetivos e as finalidades deste capítulo e o modo como ele se relaciona com o seguinte na estrutura do trabalho. Devemos recordar que os dois primeiros capítulos correspondem à primeira parte da tese, em que buscamos estabelecer um recorte descritivo do homem como possuidor de um eu profundo e da realidade contemporânea como óbice ao desenvolvimento desse eu.

1.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Buscamos demonstrar, ao longo deste capítulo, o quanto o fenômeno religioso, entendido como exterioridade social e interioridade psíquica, é dotado de uma complexidade ímpar. Para enfrentar essa realidade, defendemos que uma abordagem complexa se faz necessária. A abordagem que privilegia os aspectos sociológicos é insuficiente, pois não é capaz de aprofundar a análise do humano e acaba tangenciando o problema. Não se excogita o ser profundo, mas o ser

sociológico apenas, que, submetido e subjugado por forças de ordem social, tem seus contornos traçados pelos próprios limites da abordagem.

Entretanto, para compreender a realidade complexa requer-se adotar uma abordagem igualmente complexa, conforme nos ensinou Morin ao longo deste capítulo. A complexidade requerida na análise foi buscada em dois autores principais, Carl Gustav Jung e Viktor Frankl. A partir deles, compreendemos o fenômeno religioso em sua interioridade, por meio da análise do eu profundo.

As divergências entre os dois autores, expostas nas críticas que Frankl dirige a Jung, são menos importantes do que a tese convergente que os dois intelectuais apresentam ao estudar o fenômeno religioso, qual seja: a constatação de que o si mesmo, em sua profundidade, compreende uma dimensão importante e fundamental à vida humana, a dimensão religiosa. Essa dimensão interior, negligenciada pelos estudiosos sociais, constitui e vitaliza o homem. Não se é de modo íntegro sem a devida apropriação de si mesmo, e essa apropriação guarda relação com o desenvolvimento dessa dimensão recôndita e viva que é a religiosidade.

No entanto, a realidade contemporânea não tem, de modo nenhum, favorecido esse sujeito naturalmente religioso, que se vê desesperado e à míngua de alimento espiritual. Os sentidos mais elevados da existência vêm sendo paulatinamente desconstruídos e substituídos por outros de caráter imanente e de menor valor. Devemos questionar em que medida o ambiente de desconstrução contemporânea, ao qual se atribuem muitos nomes, não desencoraja o homem na busca desse si mesmo profundo, levando-o a distanciar-se de sua própria identidade. Quais são as forças culturais que representam um óbice a essa apropriação íntegra do homem? Trataremos sobre isso no próximo capítulo.

2 O PERÍODO CONTEMPORÂNEO: A REJEIÇÃO AO SUPRASSENTIDO COMO OBSTÁCULO AO DESENVOLVIMENTO DO EU

No capítulo anterior, buscou-se compreender o fenômeno religioso desde a sua interioridade. Chegou-se à concepção de que o homem é um ser intrinsecamente religioso, tendo em vista que nele repousa uma espiritualidade que é inconsciente. Nesse sentido, estamos caracterizando o homem de acordo com essa dimensão natural e recôndita.

Rejeitar essa religiosidade natural do homem seria como negar as suas próprias possibilidades inerentes. O homem, como ser religioso, tem uma vocação que é somente sua e que constitui a sua identidade precípua. Com efeito, vedar ao indivíduo a possibilidade de desenvolver as capacidades que lhe são próprias; é, em última análise, negá-lo em sua identidade, impedi-lo de ser.

O objetivo deste capítulo é demonstrar que o sentido último da existência vem sendo rejeitado pelo espírito contemporâneo. O conjunto de ideias e reflexões que constituem esse espírito acabou difundindo-se de modo sem precedentes, gerando um clima totalmente novo do que até então se conhecia. Questionam-se os fundamentos da ética, da religião, mas só na medida em que servem ao propósito da desconstrução. O homem, orientado ou desorientado por esses valores, acaba perdendo o contato com o si mesmo profundo, sede de sua dimensão religiosa.

A perda do eu do homem contemporâneo é consumada a partir de um modo de vida que desconsidera a transcendentalidade que permeia a realidade, o que acaba impactando seu modo de viver e de se relacionar com os outros. Assim, a desconstrução intelectual do sentido religioso é sucedida pelo vazio de um hedonismo vivencial.

Entretanto, importa esclarecermos um ponto: antes de caracterizarmos o período contemporâneo, analisando o processo social de desconstrução e de rejeição de um sentido transcendente, o que acaba impactando diretamente o homem como ser religioso, trabalharemos de modo sistemático a própria noção de um sentido transcendente por intermédio da contribuição teórico-empírica de Viktor Frankl. Esse sentido transcendente foi trabalhado pelo psicólogo, de modo mais técnico, por meio do conceito de suprasentido.

2.1 A QUESTÃO DO SUPRASSENTIDO

Antes de analisarmos a questão do suprasentido, conforme elaborado teoricamente por Viktor Frankl, importa que façamos alguns esclarecimentos com relação à própria questão colocada. Embora a noção de um sentido transcendente à vida humana tenha sido um dos objetos perenes da filosofia, no qual inúmeros filósofos deram suas originais contribuições, a opção por fundamentar essa ideia em Viktor Frankl deve-se ao fato de que o autor traz um entendimento muito mais sistematizado do que as reflexões dedutivas da filosofia, já que possui um lastro nas ciências psicológicas. Desse modo, a noção de religiosidade que estamos trabalhando origina-se a partir da experiência clínica e concreta do psicólogo, o que acaba fortalecendo-a. Não se quer, com isso, negar a importância da reflexão filosófica, o que, em última análise, é o objetivo desta tese, mas demonstrar que esse modo mais sistemático e contemporâneo de tratar a questão é perfeitamente conciliável com as noções que encontramos quando trabalhamos desde a filosofia da existência.¹⁴

Frankl é reconhecido como um dos teóricos que trabalhou de modo sistematizado a questão do sentido da existência. Se no capítulo anterior analisamos o tema da religiosidade inconsciente no homem, neste tópico trataremos da questão do suprasentido ou sentido último. Antes, porém, de considerar-se o sentido em sua face transcendente, cumpre considerar como é desenvolvida a própria noção de sentido para o psicólogo vienense.

Em seu livro mais conhecido, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração* (2002), o intelectual estabelece uma reflexão sobre como experienciou a vida no período em que foi prisioneiro em campos de concentração nazistas. Nesta obra, ele descreve os detalhes, os acontecimentos dentro dos campos, o comportamento dos outros presos, bem como seus próprios sentimentos e pensamentos. Em um tópico em que articula algumas considerações de nível mais

¹⁴ Nos capítulos 3 e 4, após termos demonstrado que certas forças culturais contemporâneas não favorecem o homem em seu processo de tornar-se si mesmo, uma vez que acabam criando óbices à sua dimensão religiosa, buscaremos um diálogo com a filosofia kierkegaardiana, a fim de demonstrar que a mesma possui grande atualidade na medida em que é capaz de propor sentidos e orientações pertinentes ao homem em seu processo de tornar-se um eu autêntico. A filosofia de Kierkegaard fala ao espírito contemporâneo na medida em que torna o homem, saturado de prazeres fugidios, consciente das dimensões mais profundas do seu ser. Kierkegaard traz a transcendência, através do instante, como alternativa ao presentismo vazio de sentido dos dias atuais.

teórico, o autor reflete sobre a questão da liberdade interior em face dos graves condicionantes externos que envolviam humilhações de toda a ordem. Conclui que se pode, mesmo diante de importantes situações adversas, experimentar a liberdade interior. O comportamento, embora seja muito comprometido pelo ambiente exterior, não é de modo necessário determinado por ele. Sendo assim, o prisioneiro, segundo Frankl, ainda mantinha uma liberdade espiritual diante do sofrimento, e, por mais estranho que pareça ao entendimento comum, através dessa experiência, sentida como indesejável e dolorosa, poderia extrair um sentido para a vida (FRANKL, 2002).

No entanto, deve-se compreender que o sentido da vida não surge totalmente a partir da subjetividade individual. Não basta querer uma coisa, um objeto ou uma meta para isso tornar-se um sentido. Pelo contrário, o sentido possui certa objetividade e é colocado a todo o momento pela própria vida. Cada circunstância ou evento particular o reclama. Assim, pode-se concluir que ele se esconde nos interstícios da existência (FRANKL, 2002). As circunstâncias da vida são as mais variadas possíveis, e cada uma delas requer determinada atitude:

Nenhum ser humano e nenhum destino pode ser comparado com outro; nenhuma situação se repete. E em cada situação a pessoa é chamada a assumir outra atitude. Em dado momento, a situação concreta exige que ela aja, ou seja, que ela procure configurar ativamente o seu destino; em outro momento, que ela aproveite uma oportunidade para realizar valores de vivência (por exemplo, sentindo prazer ou satisfação); outra vez, que ela assuma o seu destino. Mas sempre é assim que toda e qualquer situação se caracteriza, por esse caráter único e exclusivo que somente permite uma única "resposta" correta à pergunta contida na situação concreta. (FRANKL, 2002, p. 76).

Nessa passagem, Frankl refere que cada homem possui uma singularidade que reflete em seu próprio destino singular. Às situações distintas que a vida coloca, são esperadas respostas igualmente distintas. Não há um modelo padrão a seguir, já que cada circunstância ou evento da vida é único. Há várias formas de resposta às situações cotidianas: algumas respostas envolvem algum tipo de recuo e reflexão sobre o que ocorre; em alguns momentos, a vida reclama uma atitude mais proativa no sentido de alterar ou dar consecução à determinada ordem de coisas; em momentos trágicos, o sentido visado pode ser a experiência e o engrandecimento da alma mediante o sofrimento. Os sentidos, sendo assim, são relativos às diversas demandas da existência.

Ademais, é importante acrescentar, conforme considerações de Funke (1990), que a busca e a vivência de sentidos favorecem a aquisição da paz e a eliminação da agressividade nos indivíduos. O autor busca exemplos como os de Martin Luther King, pioneiro na luta por direitos civis nos EUA, e Gandhi, conhecido pacifista indiano. Os dois líderes, mediante seus comportamentos pouco agressivos, deixaram um legado de ação com base em sentido e, por isso, suas ações não tiveram um caráter destrutivo.

Proporcionando uma espécie de pacificação no espírito, conforme foi referido, a busca por sentido à vida é explicada pela vontade de sentido existente de modo intrínseco em cada indivíduo. Sobre esse conceito, Frankl considerou-a como sendo uma espécie de sede ou disposição própria e inerente de extrair um significado das experiências da vida. O mundo contemporâneo, esclarece o psicólogo, vê-se diante de um grande problema, que é a falta de sentido, e isso acaba acarretando a emergência de um fenômeno bastante singular: a frustração existencial (FRANKL, 2003b; 2002; 1990).

A vontade de sentido é colocada por Frankl como um elemento fundamental da existência humana, devendo ser considerada, portanto, como um ímpeto verdadeiro, genuíno, e não como um subterfúgio qualquer, espécie de procedimento que alguém utiliza como forma de mascarar suas tensões e conflitos interiores. Logo, a busca por um sentido não seria equivalente a adotar valores inautênticos, conforme muitos indivíduos procedem no afã de esconder a sua verdadeira realidade interior, antes, representaria uma realização precípua e reveladora do que é próprio ao humano. Além disso, o autor refere que esse empreendimento de busca por sentido causa uma tensão psíquica permanente, e isso é desejável, já que corresponde a um movimento dialético entre o que o indivíduo é no momento presente e o que ele deve ser, no futuro, para realizar-se (FRANKL, 2002).

Considerações sobre a importância de sentido para a vida humana permeiam toda a obra frankliana, já que são o cerne de seu pensamento, contudo, algumas reflexões de natureza mais ontológica encontramos em seu livro *Um sentido para a vida* (1989). Nessa obra, o intelectual escreve um capítulo sobre a questão do tempo¹⁵, salientando, entre outras coisas, que as vivências (conquanto aparentemente transitórias), de certa maneira nunca se perdem, uma vez que o

¹⁵ O referido capítulo, em que Frankl trata de uma ontologia do tempo, é intitulado: *Temporalidade e mortalidade: um ensaio ontológico*.

passado tem o poder de tornar eterno o que foi vivido, seja como memória atuante, seja como realidade que existe e que não pode ser modificada. Dessa forma, o caráter imutável do passado, como acontecimento que passou, deve levar o indivíduo a ter maior atenção ao momento presente e a suas escolhas futuras para que sejam eternizados os acontecimentos vividos de maneira plena, isto é, cheios de sentido.

Neste mesmo ensaio, Frankl ressalta a importância da vivência plena e como isso é conquistado por meio da busca por um sentido para a existência, ainda que ela seja transitória. O exemplo que utiliza para esclarecer sua ideia geral é bastante significativo: o psicólogo nos apresenta uma senhora, portadora de um câncer em estágio terminal, que foi sua paciente e que manteve um diálogo o qual se revelou de extrema importância, tanto para Frankl quanto para ela. No diálogo, Frankl busca, a todo tempo, demonstrar à sua paciente que os bons momentos da vida nunca se perdem, ficam, de alguma maneira, eternizados; não podem, por isso, ser roubados nem corrompidos por nenhum outro indivíduo, constituem-se como patrimônios do próprio portador. O diálogo resgata o sentido profundo da vida da mulher, que teve uma existência cheia de momentos prosaicos e inglórios, mas que, ao serem vividos com coragem e resignação, acabaram se transformando em experiências iluminativas para ela. O desfecho da conversa é bastante emocionante, pois a paciente torna-se consciente de que teve uma vida significativa e que sua existência e os momentos pelos quais passou nunca se perderão, e poderão inspirar os outros, já que: “[...] poucas pessoas podem orgulhar-se de suas vidas... eu diria que sua vida é um monumento. E ninguém pode removê-lo do mundo.” (FRANKL, 1989, p. 99).

Assim, para Frankl, essa vontade intrínseca de sentido atravessa toda a existência de um indivíduo; e o sentido transcendente ou suprasentido, como o autor conceitua, também pode ser considerado como um elemento fundamental à vida humana, já que o homem possui uma religiosidade inconsciente que precisa ser vivida, conforme concluímos no capítulo 1 deste trabalho.

Sobre o suprasentido¹⁶, Frankl assevera que esse elemento mais profundo da vida não pode ser captado totalmente por meio da razão. Há, portanto, muito de

¹⁶ A ideia de um sentido transcendente ou último foi trabalhada de muitos modos na filosofia ao longo do tempo. Contudo, Frankl, por sua contemporaneidade, a concebe de modo mais sistemático, amparado em seus estudos empíricos, por isso a preferência por suas considerações.

desconhecido quando se trata deste tema devido à nossa própria pequenez e finitude. O autor vienense assevera, contudo, que a fé religiosa deve ser considerada na logoterapia e oferece um exemplo cujas considerações com relação ao suprasentido ajudaram um paciente a recobrar o ânimo diante de um acontecimento trágico em sua vida. O homem, um judeu ortodoxo, foi orientado a buscar o sentido da perda de seus seis filhos e de sua esposa, ocorrido de modo trágico em um campo de concentração nazista, partindo de suas próprias convicções religiosas. No diálogo que mantivera com o judeu ortodoxo, Frankl acaba atuando como um facilitador noológico para o homem. Apesar do desespero do paciente ser justificado, já que havia perdido seus entes mais queridos e agora via-se sozinho, em idade avançada, o psicólogo descortina essa noção de suprasentido, refletindo no terreno comum da própria fé do paciente. Frankl sugere que a destinação das crianças nos pós-morte, longe de representar um desespero irremediável, tornar-se-ia uma oportunidade ao judeu para que trabalhasse em sua própria edificação espiritual, com vistas a merecer e a desfrutar o céu com seus familiares por ocasião da morte física. É importante notar que mesmo essa situação extrema revelou em si um sentido profundo, e no caso em questão, transcendente, pois possibilitou aos dois homens que chegassem a conclusões que deram novos contornos ao fato, o resignificando totalmente (FRANKL, 2002).

Frankl concebe o sentido último como algo que perpassa toda a vida do indivíduo, dando um colorido, para utilizarmos uma expressão alegórica, a ela. O sofrimento, ao adquirir um significado, pode ser melhor experienciado sem que o desespero dificulte demasiadamente a existência. Desta forma, o suprasentido, teria uma importante função orientadora e terapêutica (OLIVEIRA; AQUINO, 2014). Mesmo no caso de o sentido não ter essa conotação última, tem como característica possibilitar ao homem a autotranscedência, na medida em que o impele, não apenas a satisfazer as próprias necessidades egoicas, mas a atender objetivos de ordem relacional e social. Com efeito, o sentido acaba orientando para uma relação (FRANKL, 2003b, 2002, 2017). Freud é bastante criticado por Frankl ao estabelecer como centralidade da vida psíquica o princípio do prazer. Nessa abordagem, a partir e tendo como principal motivo a busca pela compensação prazerosa, o comportamento humano poderia ser explicado. Contudo, é somente na análise que tem como eixo principal a busca pelo sentido que se obtém a chave para entender o

ser humano. Nem prazer, nem vontade de poder, conforme considerou Adler, devem ser consideradas como as motivações precípua na logoterapia (FRANKL, 2017).

O sentido último, embora não possa ser aprendido de maneira imediata, envolve e engloba os diversos acontecimentos de nossa vida, além disso, cada um deles pode ser considerado como uma cena em particular:

Qual seria a relação do 'sentido concreto de uma situação' com este sentido universal? Gostaria de usar uma analogia: um filme é composto de milhares de cenas individuais, cada uma das quais transmite um sentido ao espectador; o sentido do filme todo, porém, só ficará evidente para nós no final da apresentação, contanto que tenhamos 'apreendido' o sentido de cada cena individual. Não ocorre o mesmo com nossa vida? Se algum dia o sentido de nossa vida nos for revelado, não será também somente no final? E esse sentido final de nossa vida não dependerá também da realização de sentido em cada situação particular, de acordo com nosso melhor conhecimento e consciência? (FRANKL, 2017, p.104-105).

Na passagem, Frankl delinea bem a noção de suprasentido: refere-se àquele sentido que é composto pelos inúmeros sentidos menores que fazem parte da vida do indivíduo. A analogia do filme parece bem apropriada porque transmite essa ideia de englobante e englobado. Contudo, como bem refere Frankl, a realização do sentido último depende da observância de cada sentido tomado em particular; o sentido último não é alheio a essas experiências cotidianas bem vividas.

Podemos pensar, com alguma limitação, essa questão do suprasentido a partir de outra analogia, a de um trabalhador genérico. Imaginemos esse indivíduo que cumpre rigorosamente os seus compromissos diários em um ofício qualquer e que, ao fim de um número determinado de experiências diárias (que durariam meses ou anos) poderia auferir algum tipo de promoção no trabalho. Nesse exemplo, entretanto, o sentido último e englobante é conhecido pelo indivíduo de antemão, enquanto na concepção frankliana o sentido maior é desconhecido enquanto se vivencia as experiências menores.

Segundo Carrara, em um artigo no qual busca relacionar espiritualidade e saúde de acordo com a perspectiva de Frankl, o ser humano tem a percepção desse suprasentido, uma vez que ele não é o criador e nem a causa de si mesmo: "[...] o ser humano se dá conta de um sentido mais originário para sua vida, se percebe referido a um horizonte último que o envolve. Não sendo a origem de si mesmo, está referido a um mistério maior." (CARRARA, 2016, p. 78). Nessa citação, Carrara

reafirma essa dimensão de sentido mais abrangente e misteriosa que perpassa e orienta a dependente vida humana.

Mesmo que esse sentido tangencie o mistério e seja, por isso, inacessível à razão (não se pode provar definitivamente a existência de Deus), tem uma realidade incontestável na medida em que é assumido pelos indivíduos como uma forma última na qual orientam suas vidas. Grande parte das pessoas vive e assume como verdadeira essa referência ao transcendente. Entretanto, muitas vezes o sofrimento que a vida impõe a um indivíduo faz com que caia em desespero e pare de cogitar qualquer tipo de ordem superior para a vida. Frankl utiliza uma criativa analogia para referir-se ao sofrimento, não como um vetor que lance o ser humano no niilismo existencial, mas que o reposicione na vida a partir de uma séria e produtiva reflexão sobre a própria realidade. Imagine um macaco, diz o autor, que seja uma espécie de voluntário em experimentos científicos que visem a obtenção da cura de determinada doença. Os sofrimentos infligidos ao macaco são reais, embora necessários à obtenção da cura que irá beneficiar parcela significativa de pessoas. Vê-se que os sofrimentos imediatos experimentados pelo primata não se esgotam em si mesmos, posto que estão referidos a uma realidade de sentido maior. É posicionando a vida em sua real dimensão que ela adquire esse significado último¹⁷ (FRANKL, 2017).

Assim, para Frankl, o fato de se assumir como verdadeira a existência de um significado último acaba suavizando as experiências humanas mais dolorosas, pois deve-se considerar que o sentido atua como um consolo para as dores morais. Mas se o sentido último não pode ser captado pela razão, sobretudo pela razão científica, como poderia o ser humano referir-se a algo ou alguém tão distante de si? Frankl assevera que a tentativa de aproximação do homem a Deus dá-se por meio da mediação dos símbolos e isso acaba dando contornos antropomórficos à divindade. Deus passa a ser entendido um pouco à imagem e semelhança do homem, com suas virtudes excelsas sendo referenciadas de acordo com as próprias virtudes das criaturas. Entretanto, mesmo que o símbolo não coincida perfeitamente com o objeto

¹⁷ Estudos empíricos têm demonstrado cada vez mais a verdade dessas considerações. Em um deles, realizado por Aquino et al. (2009), os autores buscaram compreender a correlação existente entre duas variáveis importantes: atitude religiosa e sentido para a vida. Os pesquisadores concluíram que a maior parte das pessoas estudadas que tinham uma postura religiosa, apresentavam uma percepção mais otimista da existência. Constatou-se também, na mesma pesquisa, uma tendência dos jovens contemporâneos a adotarem uma posição mais afastada da religiosidade, em contraposição aos idosos, que buscam a vivência religiosa como uma fonte de sentido para lidar com os desafios e dificuldades de suas vidas.

a ser simbolizado, no caso em questão, Deus, eles continuam sendo instrumentos importantes e indispensáveis no empreendimento humano de comunicar o sagrado (FRANKL, 2017).

Frankl chega a comparar as religiões instituídas com os vários idiomas existentes. Em sua concepção, não se pode estabelecer uma hierarquia entre elas, visto que, como as diversas linguagens, as religiões são caminhos diferentes, contudo, podem levar o homem ao conhecimento da verdade. Assim, pode-se considerar que as religiões expressam o sagrado de diferentes formas. O autor vienense, entretanto, desacredita com relação à possibilidade de um universalismo religioso que acabe por apagar as fronteiras doutrinárias entre as diversas confissões; ele projeta, isto sim, uma realidade na qual a religiosidade passe a ter contornos mais existenciais, ou seja, configurando-se como algo cada vez mais definido de acordo com a vontade e o talento individual (FRANKL, 2017).

Meirelles sugere que façamos algumas distinções com relação aos objetivos que Frankl intenciona quando trata da temática religiosa, pois ele: “[...] não está preocupado com perspectivas históricas, com teorias acerca da revelação ou da existência ou inexistência de Deus, mas do relacionamento pessoal entre o ser humano e o divino e seus efeitos psicoterapêuticos.” (MEIRELLES, 2018, p.103-104). Sendo assim, Frankl afirma que a crença não deve ser imposta como um sentido exterior totalmente alheio aos anseios do indivíduo; pelo contrário, à semelhança do amor, deve surgir espontaneamente e de modo legítimo, emergindo sempre tendo em vista a realidade do objeto a que se destina. A fé é entendida de um ponto de vista existencial, como intenção e não como imposição doutrinária. Por isso a crítica forte de Frankl a muitos líderes religiosos que adotam esse tipo de postura inadequada (FRANKL, 2017).

O contato com Deus, para o autor austríaco, é feito na interioridade do indivíduo, por intermédio do diálogo interior e solitário. Esse diálogo interno pode ser visto de dois modos fundamentais: de um, para aqueles que têm fé, e de outro distinto para aqueles que não a possuem. Entretanto, esse diálogo virtuoso acaba produzindo benefícios reais aos indivíduos de ambos os grupos:

Na prática, isso significa que sempre que estivermos totalmente a sós conosco, quando estivermos dialogando conosco na derradeira solidão e honestidade, é legítimo denominar o parceiro desses solilóquios de Deus, independentemente de nos considerarmos ateístas ou crentes em Deus. [...] A diferença somente se manifesta quando um lado insiste em considerar as

conversas consigo próprio como nada mais do que simples solilóquios, enquanto que o outro lado acredita que, consciente ou inconscientemente, a pessoa tem um diálogo com alguém distinto de seu próprio eu. Mas será que realmente é tão importante saber se a 'solidão última' é apenas uma solidão aparente ou não? A única coisa que importa não seria o fato de ela produzir a 'honestidade última'? Se Deus realmente existe, estou convicto de que ele não levaria a mal se alguém o confundisse com o próprio eu e o chamasse por nome errado. (FRANKL, 2017, p.113).

Nessa passagem, Frankl coloca a interioridade como o lócus precípua de diálogo com o sagrado. Embora o autor refira que esses diálogos internos são denominados ou entendidos de modos diversos, de acordo com as perspectivas filosóficas e confessionais assumidas, o que importa, substancialmente, é o efeito que esses diálogos produzem. O diálogo interior é feito comumente sem as máscaras sociais com as quais os indivíduos projetam, muitas vezes, imagens falsas de si mesmos, com o intuito de angariar variados benefícios. Sabe-se que os jogos sociais são feitos de projeções ou então de assunção de papéis. Contudo, diante de Deus, as máscaras caem, a *persona* criada socialmente fica desnuda e o que sobra é o que Frankl conceituou de modo bastante apropriado de honestidade última.

Assim, pode-se considerar que a honestidade última é um recurso robusto ao autoconhecimento legítimo, na medida em que favorece um conhecimento do si mesmo sem os filtros sociais. Portanto, nessa relação entre o homem e Deus emergem valores mais profundos que não são engendrados puramente a partir das relações sociais. A honestidade entre os homens, tão desejável, é diferente da honestidade última, uma vez que essa surge da relação entre criatura e criador.

Frankl considera que a vivência do sentido último ou suprasentido instrumentaliza o indivíduo e o capacita para lidar de modo mais produtor com as agruras da vida, conforme já referimos neste tópico. Além disso, afirma que a busca pela religiosidade guarda estreita relação com a necessidade que o homem tem de colocar a si mesmo as grandes questões existenciais, tais como a realidade de um sentido transcendente que ultrapasse a contingência do mundo e a sua finitude, uma vez que: "[...] a religião, de fato, pode ser definida como a realização de uma 'vontade de sentido último.'" (FRANKL, 2017, p. 115).¹⁸

¹⁸ As considerações de Frankl, autor que fundamentou este tópico, remetem as afirmações de Karl Jaspers, filósofo existencialista que, ao tratar da natureza do homem, definiu-o a partir de um de seus atributos, a sua vocação à transcendência. No fundo, há um descontentamento no homem, insatisfeito em apenas atender suas necessidades materiais. Há uma força que o impele para além de si mesmo, promovendo um descentramento de si e um encontro com o mistério da vida, uma vez que "[...] quer o homem ultrapassar-se; não avançando pelo mundo, mas projetando-se para além

Em suma, na obra de Viktor Frankl, a questão do suprasentido é tratada de maneira principal, constituindo-se como uma busca que reflete a própria estrutura religiosa humana. Por ter uma natureza religiosa radicada em seu eu profundo, conforme se observou em Jung e Frankl¹⁹, o homem vai em busca desta relação transcendente, com o propósito de realizar a sua verdadeira natureza.

O eu profundo, o qual tratamos no primeiro capítulo, tem sede deste sentido último. Contudo, a realidade contemporânea não está estruturada de modo a favorecer o homem, considerado em suas dimensões mais recônditas. Vive-se um período bastante singular na história humana. Há um apelo à superficialidade no modo de vida e uma rejeição intelectual a tudo que remeta ao transcendente. Deve-se viver o momento, o prazer fugidivo deve ser atendido prontamente e, logo que acabe, necessita ser buscado novamente. O homem é lançado, então, em um ciclo interminável em que sobrevém o cansaço e a não realização de si mesmo. Em suma, o sujeito contemporâneo encontra-se dissociado de si, cada vez mais distante de sua interioridade virtuosa.

Essa época *sui generis* a qual referimos é denominada das mais variadas formas, cada uma correspondendo a um determinado recorte do real. Trataremos, a seguir, de definir, de modo geral, os seus aspectos socioinstitucionais para, posteriormente, adentrarmos no tópico principal, em que abordaremos as duas formas em que o sentido último vem sendo rejeitado no período contemporâneo, analisando de que modo esse fenômeno representa um obstáculo ao homem que busca uma plena apropriação de si.

2.2 O CONTEXTO SOCIOINSTITUCIONAL CONTEMPORÂNEO

Considerar a estabilidade do período moderno sob o ponto de vista socioinstitucional permite-nos delimitar com maior clareza os contornos do período contemporâneo. Para se entender o contexto social contemporâneo, se faz necessário um contraste. Se o contexto moderno se apresentava estável e ordeiro do ponto de vista social, a realidade atual vem sendo traduzida por diversos autores como líquida e indomável em seus processos transformativos. Embora as diferenças

do mundo; não na insaciável e sempre renovada inquietude de sua existência temporal, mas na quietude da eternidade, no tempo que abole o tempo" (JASPERS, 2011, p. 59).

¹⁹ Assunto tratado no capítulo 1 desta tese.

interpretativas, o estudo do tema permite-nos afirmar que estamos diante de uma conjuntura nova e difícil de ser apreendida. Conquanto se nomeie a contemporaneidade de muitos modos: *alta modernidade* (Giddens), *modernidade líquida* (Bauman) ou mesmo *pós-modernidade*, a análise irá deter-se nos elementos comuns às abordagens, em que se concebe uma alta dose de transformação e instabilidade no ambiente social.

Para estabelecer um contraste com a modernidade líquida, Bauman, que cunhou o conceito, buscou descrever a sociedade moderna a partir de um de seus atributos mais visíveis - a solidez. Entretanto, aqui cabe uma pequena consideração: o período moderno, segundo o autor, responde pela consolidação de novos sólidos e pela liquefação dos sólidos do período precedente. Ou seja, ocorreu um lento e gradual arrefecimento das instituições e dos valores que davam sentido à ordem medieval e a sua substituição pelos novos valores e instituições. Contudo, todo esse lento e gradual trabalho moderno não irá culminar em uma total libertação do homem. O que ocorre, de modo fundamental, a partir desse processo amplo de liquefação, é apenas substituição de uma antiga ordem social por outra de natureza diferente, mas igualmente baseada em instituições que buscam se estabelecer ao longo do tempo. Essa estabilidade de valores e referentes, que verificamos na modernidade, garantirá uma certa previsibilidade ao mundo e às relações humanas (BAUMAN, 2001). Um exemplo de instituição sólida, longa e forte é o Estado-Nação, o qual credita-se sua origem à modernidade. Entretanto, importa considerar que, de muitos modos, as tradições continuaram a ter um papel importante na vida do homem moderno.²⁰ Todavia, elas acabaram ficando sujeitas a uma maior reflexividade, conceito que pode ser compreendido como a reflexão humana sobre a realidade atingindo o seu paroxismo, e, com isso, subsidiando as práticas sociais (GIDDENS, 1991).

Bauman assevera que na modernidade sólida as instituições deveriam ter como base fundamentos claros e visíveis, que garantissem previsibilidade. Nesse sentido, o autor coloca o pensamento e a prática moderna como sendo inspirados

²⁰ Sobre a noção de tradição, Scruton (2015) argumenta que ela diz respeito aos diversos aspectos da vida cotidiana que são compartilhados entre as pessoas nos mais diferentes espaços sociais, tais como clubes, igrejas etc. A tradição tem a capacidade de orientar o indivíduo com relação ao seu próprio processo de desenvolvimento, permanecendo no tempo e tornando a realidade permeada de orientações significativas: "Elas atraem a lealdade de seus participantes, no sentido profundo de moldar sua ideia a respeito do que são e do que deveriam ser [...]. Finalmente, elas apontam para algo durável, algo que sobrevive e dá sentido aos atos que dela surgem." (SCRUTON, 2015, p. 89).

por dois valores fundamentais, são eles: a universalidade e a fundamentação. Sobre a universalidade, buscada na filosofia ética, diz respeito a regras que desfrutam de um status universal e que se aplicam a todos os seres racionais²¹; ao passo que na prática legislativa, necessitar-se-ia de regras bem fundamentadas para poder manter-se o controle político sobre os indivíduos (BAUMAN, 1997).

Entretanto, vive-se uma transição de época, e Bauman utiliza um rico arsenal de analogias para descrever de maneira fidedigna o que seria essa realidade contemporânea. A fluidez, considera o filósofo polonês, é uma imagem que nos ajuda a compreender o ambiente fugidio e em constante mudança. Os líquidos não mantêm uma forma fixa, ao contrário dos sólidos (metáfora utilizada para compreender a modernidade) que possuem uma estrutura fixa, pouco variável e não sujeita, de maneira tão intensa, ao devir temporal (BAUMAN, 2001). Dada a sua vocação literária, o autor tece considerações analógicas bastante imaginativas que nos permitem um esclarecimento mais detalhado da questão. Sobre os fluidos, ele afirma que: “Eles fluem, escorrem, esvaem-se, respingam, transbordam [...]; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos - contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho.” (BAUMAN, 2001, p. 8).

Ora, o que Bauman descreve na citação acima é a incrível capacidade transformativa da sociedade contemporânea. Nela, nada há que esteja em uma condição de solidez irreduzível que não possa ser alterado. A transformação da realidade aparece mesmo como algo que não se pode conter, dada a natureza móvel e fluida da sociedade e das instituições atuais.

Bauman considera que embora os referentes sociais não tenham sido totalmente diluídos ou eliminados, em nossa época ainda há um grande espaço para o indivíduo na sua tarefa de autoconstituição. Os referentes não são mais como em tempos anteriores, considerados fontes seguras e estáveis que garantiam um processo de subjetivação igualmente estável. Pelo contrário, os referentes são de uma gama infundável e, muitas vezes, são inconciliáveis uns com os outros. Nesse sentido, essa realidade social fugidia impacta, de maneira direta, a vida dos homens (BAUMAN, 2001). Essa ideia foi corroborada pela tese de Hall quando tratou da descentração do sujeito na pós-modernidade. Segundo argumenta o autor, vive-se

²¹ Nota-se uma clara alusão a Kant nesta concepção.

uma época de profunda falta de unidade no processo identitário: ocorre a negação de uma identidade coerente e estável que era típico da modernidade e uma espécie de fragmentação identitária que reflete, em grande medida, a própria pluralidade de referentes na contemporaneidade (HALL, 2004). Vê-se que tanto Bauman quanto Hall colocam a questão das transformações estruturais da sociedade contemporânea como uma quebra de coerência e estabilidade, repercutindo na subjetivação do eu e nas relações sociais.

Em síntese, de acordo com o intelectual polonês, podemos considerar cinco aspectos ou consequências mais marcantes da passagem da fase sólida da modernidade para a fase líquida, quais sejam: a) uma falta constante de parâmetros para as ações humanas, visto que as instituições se dissolvem e se recriam de modo muito rápido; b) o poder tem migrado dos espaços locais às instituições supranacionais, caracterizando uma separação entre poder e política; c) a retração da comunidade em face do aumento do individualismo, que tem o mercado como fundamento; d) impossibilidade de planejamento a longo prazo, comprometendo severamente noções como as de progresso, desenvolvimento e outras; e) neste ambiente fluido e líquido em que os indivíduos não possuem um domínio sobre as inúmeras variáveis, muitas delas determinando efeitos importantes na vida particular, devem, mesmo assim, assumir totalmente os riscos e as consequências de suas decisões (BAUMAN, 2007).

Podemos entender também o período contemporâneo a partir da leitura de Giddens. O autor critica a ideia de que o período atual corresponderia a uma ruptura com a modernidade²², conforme consideram os intelectuais que utilizam a expressão pós-modernidade para se referir ao momento presente²³. Não se trata de uma pós-modernidade, mas de um aprofundamento da própria modernidade em seus diferentes aspectos. Portanto, as mudanças sociais atuais são entendidas por

²² Nesse sentido, está de acordo com Bauman.

²³ Lyotard, em sua conhecida obra *A condição pós-moderna* (2009), analisa os principais aspectos envolvidos no processo social em curso. O autor considera que o que caracteriza o espírito pós-moderno é a instabilidade intelectual e cultural que se origina através de uma cultura fortemente apoiada no ceticismo. São questionados os fundamentos do conhecimento (metanarrativas) e os padrões universais outrora tão valorizados. Todo esse ambiente cultural avesso a propósitos universais e totalizantes com relação ao conhecimento e a história acaba tornando-se menos previsível e mais atomizado: “Assim, nasce uma sociedade que se baseia menos numa antropologia newtoniana (como o estruturalismo ou a teoria dos sistemas) e mais numa pragmática de partículas de linguagem. Existem muitos jogos de linguagem diferentes; trata-se da heterogeneidade dos elementos.” (LYOTARD, 2009, p. xvi).

Giddens não como quebra ou ruptura histórica radical, mas como uma espécie de fluxo transformativo (GIDDENS, 1991).

É inegável, contudo, que essa transformação profunda, seja ela ruptura histórica, ou aprofundamento do período anterior como considera Giddens, vem repercutindo em todo o tecido social, sobretudo nas zonas de sociabilidade: “Não vivemos ainda num universo social pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas.” (GIDDENS, 1991, p. 63). Além disso, segundo o autor, ocorre de modo paulatino um desencaixe nos diversos tipos de relações humanas, agora dimensionadas tendo em vista o âmbito global.

Podemos buscar alguns marcos temporais para delimitar com maior precisão a emergência desta contemporaneidade tão singular e que acaba impondo tantos desafios aos intelectuais. Duque refere os eventos do fim da Segunda Guerra Mundial e do movimento social conhecido como Maio de 1968, na França, como marcos temporais em que se pode divisar a emergência dessa nova consciência. A partir de então, diversos fundamentos da sociedade trazidos pela modernidade são questionados e desconstruídos. Passa-se a buscar um novo caminho humano, utilizando-se da imaginação como meio (DUQUE, 2016).

Giddens utiliza uma alegoria bastante sugestiva para definir o que representa esse período contemporâneo. Diferentemente da metáfora dos líquidos de Bauman, vale-se da sugestão de um carro de Jagrená, imagem que pode ser encontrada na mitologia indiana, para ilustrar os riscos enfrentados em uma sociedade cada vez mais complexa. Em suas palavras:

O carro de Jagrená esmaga os que lhe resistem, e embora ele às vezes pareça ter um rumo determinado, há momentos em que ele guina erraticamente para direções que não podemos prever. A viagem não é de modo algum inteiramente desagradável ou sem recompensas. Ela pode com frequência ser estimulante e dotada de esperançosa antecipação. Mas, até onde durarem as instituições da modernidade, nunca seremos capazes de nos sentir inteiramente seguros, porque o terreno por onde viajamos está repleto de riscos de alta-consequência. Sentimentos de segurança ontológica e ansiedade existencial podem coexistir em ambivalência. (GIDDENS, 1991, p. 152).

Na passagem, Giddens refere o caráter indomável do período contemporâneo e a dificuldade em prever os seus desdobramentos. Uma época de oportunidades, certamente, mas não sem os riscos que lhe são inerentes. Não haverá uma

segurança total para os que transitam nesse relativo início de século, mas uma mistura de sentimentos bastante paradoxais que variam entre segurança e ansiedade.

De modo geral, olhar para os aspectos socioinstitucionais do período contemporâneo permitiu-nos a identificação de alguns elementos explicativos importantes referentes a ele. Sem representar uma ruptura total com a modernidade, e nisso Bauman e Giddens concordam, o período contemporâneo pode ser entendido como uma época de grandes e profundas transformações sociais. A metáfora dos líquidos e do carro de Jagrená parecem muito adequadas para comunicarem conceitualmente esse ambiente de incerteza e de insegurança que vivemos atualmente. Há muitas possibilidades, mas nada é sem risco, como bem colocou Giddens. Um processo social sempre envolve forças muito poderosas e que são indomáveis do ponto de vista humano. Se o controle sobre a sociedade mediante instituições sólidas era a tônica da modernidade sólida, a liquefação contemporânea desconcerta e coloca tudo em questão, tornando a vida social extremamente fluida, conforme referiu Bauman.

As transformações contemporâneas não afetam somente os aspectos socioinstitucionais, mas a sociedade como um todo, incluindo os elementos intelectuais e culturais. No tópico a seguir, iremos demonstrar como duas forças culturais relevantes neste período vêm desafiando o homem, constituindo-se como obstáculos para que ele empreenda uma apropriação efetiva de si. Lembremos que no capítulo 1 da tese concluímos que o homem tem uma dimensão religiosa interior e inconsciente. No início deste capítulo 2, com base nas considerações de Frankl, tornamos factível a ideia de um sentido transcendente (suprassentido) como fonte de vitalidade do eu. O homem pode realizar-se mediante uma orientação significativa que se comunique com as camadas mais profundas de seu ser. Contudo, as forças contemporâneas que descreveremos a seguir estão tornando-se um óbice a isso, na medida em que, ou rejeitam de modo contundente as tradições e a ideia de Deus, ou então convidam o homem a um mergulho no imediatismo da vida, sem lhe oferecer nenhuma salvaguarda transcendente.

2.3 A REJEIÇÃO CONTEMPORÂNEA AO SUPRASSENTIDO OU SENTIDO ÚLTIMO

Se do ponto de vista socioinstitucional o período contemporâneo apresenta uma transformação cada vez mais rápida e acentuada com relação ao período moderno que o precedeu, o mesmo pode-se dizer dos seus aspectos intelectuais e culturais. Há um inequívoco esforço de rejeição ao sentido último na contemporaneidade.

É fato que a secularização da vida e da sociedade é uma força social desde a modernidade, e que ao largo desse processo histórico complexo, a religião foi sendo cada vez mais relegada a um segundo plano nas explicações sobre a vida e a política. Desse modo, ocorreu a substituição da fé pela razão moderna. Tendo como antecedentes históricos a Renascença, período em que o homem ensaia os seus passos em direção a maior autonomia, a partir de uma transformação cultural que envolvia uma releitura dos clássicos greco-romanos, o processo de secularização tem no Iluminismo, da Revolução Francesa, o seu ponto alto. A partir da cultura formada na Revolução, forjada muito a partir da atuação dos *philosophes*, intelectuais ativos que teciam duras críticas à Igreja Católica e aos seus dogmas de fé, o processo de secularização acentuou-se ainda mais. Os *philosophes*, em sua maioria, não negavam Deus como uma força criadora, mas problematizavam, de modo muito vigoroso, a concepção cristã de um Deus pessoal que poderia intervir a qualquer momento no mundo. Segundo o deísmo em que acreditavam, Deus, a partir da criação, estabeleceu um universo perpassado por leis que não necessitariam de intervenções sobrenaturais de sua parte (SHELLEY, 2018).

A partir desse cenário de profundo ceticismo com relação à revelação religiosa, bem como de todo elemento que remontasse à tradição, Nietzsche, embora articulasse críticas importantes ao otimismo racional moderno, aprofundou ainda mais as críticas às religiões e à ideia de Deus, chegando, inclusive, a estabelecer a sua “morte” no famoso aforismo 125 de *A gaia ciência*. Nele, a constatação da morte divina é feita a partir das considerações de um personagem louco:

‘Para onde foi Deus?’ - Exclamou – ‘é o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos! [...] o vazio não nos persegue com seu hálito? Não faz mais frio? Não veem chegar a noite,

sempre mais noite? Não será preciso acender lampiões antes do meio-dia? Não ouvimos nada ainda do barulho dos coveiros que enterram Deus? Não sentimos nada ainda da decomposição divina? – Os deuses também se decompõem! Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matamos!'. (NIETZSCHE, 2017, p. 131).

A morte de Deus na concepção nietzschiana, conforme descrita na passagem, abriu espaço para a elaboração de uma nova teoria ética inspirada nos ideais clássicos²⁴, uma vez que o cristianismo e seus valores representavam um tipo de moral escrava, conforme considerou o filósofo. Contra esse padrão moral de homens enfraquecidos, o filósofo propunha uma moral de senhorio, de homens fortes, entendidos a partir do conceito de super-homem e isso envolveria o cultivo de valores opostos ao que era ensinado no cristianismo tradicional. Orgulho e confiança seriam os substitutos da piedade cristã (SCRUTON, 2008).

Ora, mais adiante, no mesmo aforismo 125, Nietzsche reitera as possibilidades para a vida individual e social que a modernidade traria consigo a partir da morte de Deus, uma vez que: “Nunca houve ação mais grandiosa e aqueles que nasceram depois de nós pertencerão, por causa dela, a uma história mais elevada do que o foi alguma vez toda essa história.” (NIETZSCHE, 2017, p.131). No esteio dessas fortes considerações nietzschianas, muitos intelectuais contemporâneos cerraram fileiras. Pode-se dizer que a rejeição contemporânea ao suprasentido, conceito que Frankl tão bem nos explicou no início deste capítulo, tem as suas nuances. Consideramos que a rejeição ao sentido último da existência ocorre de dois modos básicos: no primeiro, por meio de uma crítica forte e contundente à ideia de Deus e da religião; e do segundo modo, mediante a um apelo intelectual ao imediatismo da vida, aproximando-a de um hedonismo e contribuindo com um processo social de imanentização da existência.

Podemos definir essas forças culturais imanentistas como um conjunto de desenvolvimentos intelectuais, com grande difusão na mídia tradicional e nos meios formadores de opinião, que promovem ou objetivam promover um redimensionamento da vida do homem, abstraindo-o do sentido último. Essa rejeição ao transcendente se dá, ora de modo contundente, ora de modo sutil, conforme afirmamos. Tendo seu início com o secularismo moderno, o período contemporâneo aprofunda a crise da identidade religiosa humana. Pretende-se, de

²⁴ Scruton (2008) refere a filosofia grega de matriz aristotélica como uma das fontes das elaborações teóricas de Nietzsche.

modo singelo, analisar como determinados elementos culturais e intelectuais estão tornando (cada vez mais) problemática a questão do desenvolvimento dessa dimensão espiritual, intrínseca aos seres humanos.

2.3.1 Rejeição direta (ou contundente) ao suprasentido

Existem muitos intelectuais que se aproveitaram da trincheira intelectual aberta por Nietzsche e, a partir dela, buscaram desenvolver suas ideias. Esse é o caso do filósofo francês Michel Onfray²⁵. Entretanto, alguns pensadores chegaram ao ateísmo a partir de seus trabalhos como cientistas, tal é o exemplo de Richard Dawkins, famoso biólogo e conhecido por ser um contundente opositor da ideia de Deus e da religião de modo geral. Esses autores, embora a singularidade de suas ideias, são representativos de uma força social atuante que tem em comum a rejeição forte ao sentido religioso ou último para a existência. Esse tópico pretende ser uma pequena amostra dessa força intelectual que elabora, de modo contundente, suas críticas com relação ao sagrado.

Michel Onfray, em seu livro *Tratado de ateologia* (2007), tece duras críticas à ideia de Deus e às religiões institucionalizadas, sobretudo ao cristianismo. Onfray começa por criticar os líderes religiosos²⁶ que, segundo ele, seriam os responsáveis por explorar as fragilidades intelectuais de suas supostas vítimas, os crentes. Contudo, deixa claro que a sua crítica contundente não se dirige aos crentes diretamente, já que diz ter uma tolerância com relação às pessoas portadoras de uma fé. O autor considera a adesão às religiões, sobretudo as monoteístas, como uma espécie de miséria espiritual, já que os fiéis acabariam aderindo a todos os tipos de crenças falsas e supersticiosas, abrindo mão do uso da razão.

Com relação ao seu apelo à razão como forma de combater o que considera sombrio na religião, Onfray (2007) faz uma breve leitura da epistemologia kantiana. Segundo sua análise, Kant foi muito contido ao tratar da metafísica em suas teorizações epistemológicas, ele que tinha a sua disposição um rico ferramental para invalidar de vez todas as suas asserções. Todavia, Kant não foi ousado o suficiente

²⁵ Filósofo francês contemporâneo, nascido no ano de 1959, materialista, que defende o hedonismo como um meio de alcançar a realização humana.

²⁶ Mesmo as principais lideranças históricas, tais como Paulo de Tarso, Moisés e outros... são entendidos por Onfray (2007) como portadores e difusores de sombras e desequilíbrios interiores que somente o ateísmo filosófico seria capaz de remediar.

e deixou de pé os fundamentos dessa disciplina. Doravante, é preciso aumentar as luzes, radicalizar a proposta kantiana e eliminar de vez todo o resquício do pensamento de tipo metafísico, uma vez que é isso que fundamenta as religiões.

A ideia de Deus não irá desaparecer de pronto das cogitações humanas, segundo Onfray (2007), pois ela serve como uma espécie de conforto para as pessoas que não querem amadurecer e estabelecer um confronto com uma realidade desprovida de sentido. O autor refere-se à ideia do divino e sua permanência no devir histórico-social com palavras bastante ácidas, comparando-a com algo infantil e desarrazoado, daí sua impermeabilidade à razão: “Uma ficção não morre, uma ilusão não expira nunca, não se refuta um conto infantil.” (ONFRAY, 2007, p. 4). Assim, embora tenha as suas ressalvas com relação à morte definitiva de Deus proclamada por Nietzsche, tece considerações elogiosas ao filósofo alemão, pois considera que seu trabalho foi de suma importância na medida em que estabeleceu uma ruptura com a tradição judaico-cristã prevalecente na era moderna, permitindo que o ateísmo filosófico ou a ateologia pudesse desenvolver-se em um solo mais propício²⁷ (ONFRAY, 2007).

O período atual apresenta os conflitos e as turbulências das quais emergirá uma era pós-cristã, segundo o filósofo francês. Para isso, é preciso um trabalho cultural, faz-se necessário ensinar o fato ateu nas escolas, uma vez que as religiões foram as responsáveis por diversas atrocidades no passado e ainda o são no momento presente. O filósofo apresenta algumas considerações sobre o evento marcante do 11 de setembro, em que um grupo de extremistas religiosos ceifou milhares de vidas inocentes ao fazerem colidir dois aviões comerciais contra as torres do World Trade Center, em Manhattan. Onfray coloca a sua posição atea como superior às demais, já que ela tem o respaldo histórico dos movimentos que

²⁷ É importante ressaltar que existem outras leituras possíveis da obra de Nietzsche, sobretudo com relação à questão tão controversa da morte de Deus. De modo alternativo à leitura tradicional e mais comumente difundida feita por Onfray, podemos referir o caminho interpretativo adotado pelo filósofo italiano Gianni Vattimo, que, segundo Rocha (2011), sustenta uma crítica mais amena à religião. Na análise do comentador, Vattimo aponta que a morte de Deus acena como uma possibilidade à religião e ao discurso teológico, na medida em que faz surgir uma pluralidade de vozes nesse campo, em contraposição ao discurso sólido e universalizante existente na concepção tradicional da religião cristã (ROCHA, 2011). Zilles, embora tenha uma apreciação crítica de Nietzsche com relação à morte de Deus, destaca as figuras que o filósofo alemão utiliza e que expressam os diferentes períodos da humanidade: o camelo, o leão e a criança. O primeiro representando a submissão do homem aos valores sociais pré-estabelecidos; o segundo, o leão, representando a negação e a demolição desses valores; e a terceira e última figura, a criança, correspondendo à capacidade criativa e a necessidade de erigir novos valores com base na experiência de vida concreta. (ZILLES, 2009, p. 139-141).

apelaram à razão e ao esclarecimento (ONFRAY, 2007). Para Piva, Onfray entende que a religião é a culpada por criar um ambiente sem liberdade, promovendo o sacrifício da razão, do bom senso e dos instintos humanos mais básicos que se relacionam com a vida. A negação da vida, essa espécie de niilismo para o filósofo francês que fora inspirado por Nietzsche, guardaria, então, relação inequívoca e umbilical com a religião (PIVA, 2007).

As críticas de Onfray não se detêm apenas naqueles eventos históricos, de fato lamentáveis, em que a religião como instituição esteve envolvida, tais como as guerras religiosas, os julgamentos injustos e criminosos e a ameaça ao pensamento científico nascente, mas expande-se em uma crítica aos valores morais cristãos que, segundo afirma, ainda são defendidos de modo recorrente pelo paradoxal ateísmo cristão, que compreende aqueles intelectuais que enxergam de maneira benevolente esses valores, a partir dos seus benefícios sociais, mas que negam a realidade de Deus. Ora, o que Onfray quer é colocar abaixo o edifício do cristianismo, solapando, inclusive, seus valores mais elevados, já que defende uma ética totalmente imanente, secular e sem Deus como fiador (ONFRAY, 2007).

Onfray (2007) tem em mente, ao propor a sua ateologia, derrubar não apenas o cristianismo, mas as três principais religiões monoteístas, porque elas teriam em comum, de modo geral, a negação de uma vida plena de sentido. Sentido que é considerado em sua imanência pelo autor. Essa negação da vida se manifestaria como um conjunto diverso de expressões de ódio, verificável ao longo do tempo:

Uma série de ódios violentos impostos na história por homens que se pretendem depositários e intérpretes da palavra de Deus – os Clérigos: ódio da inteligência a que os monoteístas preferem a obediência e a submissão; ódio da vida acompanhado de uma indefectível paixão tanatofílica; ódio deste mundo incessantemente desvalorizado em comparação com um além, único reservatório de sentido, de verdade, de certeza e de beatitude possíveis; ódio do corpo corruptível depreciado no menor detalhe enquanto a alma eterna, imortal e divina é revestida de todas as qualidades e de todas as virtudes; ódio das mulheres, enfim, do sexo livre e liberado em nome do Anjo, anticorpo arquétipo comum às três religiões. (ONFRAY, 2007, p. 45).

Com relação à passagem referida, podemos considerar a crítica de Onfray às religiões monoteístas sob três aspectos: com relação ao primeiro aspecto, o autor refere um subaproveitamento da inteligência, uma vez que os dogmas de fé seriam aceitos a partir de uma postura submissa; o segundo, a rejeição do corpo, tornaria esse um elemento subserviente à alma; e o terceiro e último, a orientação na vida a

partir de um sentido último a esvaziaria e desvalorizaria em sua imediatidade significativa. De modo diferente ao entendimento cristão e da maioria das religiões tradicionais, Onfray coloca o corpo quase como um fim em si mesmo. Os prazeres do corpo, para a maioria dos religiosos, não são negados como faz supor a crítica do pensador francês, mas orientados a partir de um controle axiológico. É a alma que deve ter o domínio das paixões, estando o corpo a serviço dela. Nesse sentido, Onfray parece fazer uma leitura um pouco distante do entendimento que uma visão espiritualista de mundo, mesmo tradicional, traz em seu bojo.

Feita essa pequena observação, não devemos perder de vista os argumentos do autor e sua crítica contundente às religiões e ao suprassentido, já que nosso propósito neste momento é, sobretudo, o entendimento. Assim, continua Onfray com sua crítica, as religiões criam universos imaginários e paralelos que ele designou como “além-mundos”. Essa realidade acaba esvaziando a vida cotidiana, que já não dispõe de referentes próprios, mas transcendentais, e por meio dos últimos avalia-se toda a vida. Como consequência, produz-se uma espécie de alienação do si mesmo (ONFRAY, 2007, p. 79-80).

Assim, o autor entende as religiões como produtoras de neuroses. Sobre o cristianismo, reserva palavras bastante duras e até ofensivas com relação à figura do apóstolo Paulo, que segundo sua leitura, seria um neurótico, um exibicionista moral, pois negaria o corpo com vista a um transcendente imaginário. Além disso, a contínua ação de Paulo de levar o Evangelho a outros povos é compreendida por Onfray como uma espécie de catarse para lidar com sua desarmonia psíquica; em suas palavras:

Como viver com sua neurose? Fazendo dela o modelo do mundo, neurotizando o mundo... Paulo cria o mundo à sua imagem. E essa imagem é deplorável: fanático, [...] doente, misógino, masoquista... Como não ver em nosso mundo um reflexo desse retrato de um indivíduo dominado pela pulsão de morte? Pois o mundo Cristão experimenta deleitadas essas maneiras de ser e de fazer. A brutalidade ideológica, a intolerância intelectual, o culto da saúde ruim, o ódio ao corpo jubiloso, o desprezo às mulheres, o prazer na dor que se inflige a si mesmo, a desconsideração deste mundo por um além de pacotilha. (ONFRAY, 2007, p. 112).

Essas palavras nada simpáticas a um dos principais divulgadores da mensagem e do modo de vida cristão na Europa, em nada lembram aquele Paulo que lemos nas Cartas, sobretudo quando trata da caridade como o fundamento

principal da vida.²⁸ Entretanto, servem para ilustrar a contundência da crítica da qual lança mão Onfray em sua empreitada contra as religiões, sobretudo o cristianismo. Há, como pano de fundo da passagem referida acima, a ideia de que o cristianismo negaria o corpo, matando-o por inanição, digamos assim, e isso acabaria representando uma negação da própria vida. Por isso, Onfray utiliza a expressão pulsão de morte ao se referir ao modo de vida cristão. O além-mundo acabaria sacrificando o mundo real, nesse entendimento.

Para Costa, a própria existência histórica de Jesus é colocada em causa por Onfray. O filósofo francês sustenta que Jesus seria um recurso mítico utilizado pelo povo judeu em um momento histórico em que eram oprimidos pelos romanos. Assim, sua figura não teria uma realidade como afirmam os cristãos, mas seria uma espécie de subterfúgio psicossocial elaborado em um momento de grandes dificuldades. Ademais, prossegue Costa, os quatro evangelistas seriam como propagandistas da mensagem cristã, inventando fábulas e criando imagens para tornar maravilhosa a história para as demais pessoas. E esse tipo de construção semelhante encontra paralelo no mundo antigo grego (COSTA, 2010).

Em suma, Onfray oferece uma crítica bastante ácida às religiões. Sua crítica, de forte inspiração nietzscheana, encontra muito eco no período contemporâneo em que, desde o longo processo de secularização, a ideia de Deus ou de um sentido último para a vida encontra-se sob forte desgaste. Mesmo sendo um filósofo, as ideias principais trazidas pelo autor já se incorporaram de algum modo em nosso senso comum, e não é raro ver alguém com uma instrução média ou superior reproduzir, de modo mais simplificado, os argumentos de Onfray.

Contudo, a rejeição a um sentido último encontra ainda mais repercussão social quando o proponente de tal crítica é alguém ligado às ciências, dada a respeitabilidade que essa atividade desfruta na sociedade. Assim, das ciências empíricas vem uma crítica ainda mais forte das religiões e da ideia de Deus. Veremos que muitas delas assemelham-se àquelas oferecidas por Onfray.

²⁸ Celebrando a caridade, Paulo afirma em um trecho de sua Epístola aos Coríntios (13, 1-3) “Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa, ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria [...]” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 2009-2010).

O ateísmo contemporâneo é um movimento intelectual e cultural que tem Richard Dawkins²⁹ como um de seus principais representantes. Os outros cientistas que compõe a formação são Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens. Trata-se de um movimento com grande apelo cultural, já que esses nomes são conhecidos da maioria das pessoas que se interessam por questões de fé e ciência. Ademais, os escritos dos autores trazem muitos elementos em comum, tais como conceitos semelhantes e críticas, o que evidencia a intensa comunicação entre os membros do grupo. Entretanto, as ideias de Dawkins tem certa ascendência sobre os seus colegas e podem ser consideradas como os fundamentos da discussão (SANTOS, 2016).

Segundo Franco (2014), o ateísmo de Dawkins possui uma dimensão científica na qual se comunica como um público mais especializado e uma face mais cultural que se dirige a um público que não dispõe de tantos conhecimentos técnicos. Uma das teses científicas que Dawkins defende, e que em sua concepção desacreditam a hipótese da existência de Deus, é a teoria da evolução, que se mostra muito mais adequada para explicar a evolução dos seres vivos.³⁰

Em sua obra mais famosa *Deus, um delírio* (2007), Dawkins coloca de modo muito contundente suas ideias contrárias à religião e à existência de Deus. Já no

²⁹ Richard Dawkins nasceu no ano de 1941 no Quênia. É biólogo e conhecido mundialmente por sua forte contestação às religiões de modo geral e ao cristianismo em particular.

³⁰ A teoria da evolução é muitas vezes entendida em contraposição ao criacionismo ou a qualquer ideia de transcendência que oriente o processo de evolução, o que leva muitos dos seus proponentes a defenderem posições ateias. Entretanto, nesse campo de estudos há um debate em curso e se observa a emergência de posições importantes, mas menos difundidas culturalmente. O caminho interpretativo aberto por Plantinga é um bom exemplo dessas posições minoritárias. Segundo argumenta, em seu artigo intitulado *Dawkins, uma confusão: naturalismo e absurdo* (2007), o cientista, em muitos pontos, adentra os campos da filosofia e da teologia para os quais não dispõe de recursos técnicos para empreender uma discussão qualificada. O autor é mesmo hostil com o biólogo, o tratando como um intelectual simplório e raivoso. Ora, um dos pontos do argumento de Plantinga é que Dawkins afirma, categoricamente, que não há nenhum princípio inteligente que comanda a evolução, ou seja, que a evolução se dá na ausência de tal princípio, de modo darwiniano. Contudo, argumentando o que consegue é, no máximo, mostrar que não há no momento nenhum argumento que refute a ideia de que o processo evolutivo se dá por seleção natural. Dawkins conclui que algo é necessário (a evolução não dirigida) quando somente poderia concluir que é bastante provável (já que não há argumentos que a refutem). Esse é um dos erros lógicos apontado por Plantinga na argumentação do cientista. Outro ponto levantado pelo filósofo é a própria incompatibilidade do naturalismo com a ciência. Se Dawkins estiver correto em suas afirmações de que a maior parte de nossas crenças a respeito do mundo não são verdadeiras, já que se prestam muito mais a atender aos impositivos da evolução e da adaptação, e que tampouco podemos confiar em nossas capacidades neuropsíquicas como sendo capazes de captar a realidade de modo preciso, estamos diante de uma condição humana precária do ponto de vista epistemológico. Assim, diante dessa precariedade cognitiva colocada pelos próprios naturalistas, podemos, sem dúvidas, desconfiar da própria veracidade das teses naturalistas. Há, no naturalismo, um pessimismo epistemológico que nos autoriza a desacreditar de suas próprias teses (PLANTINGA, 2007).

primeiro capítulo, rechaça toda e qualquer ideia de religião sobrenatural. Para o autor, é respeitável ter-se algum tipo de estesia mediante a complexidade e o magnífico que representa a natureza, e isso corresponderia à sua posição naturalista e à do físico Albert Einstein. Contudo, não tarda em tecer duras críticas à religião em sua acepção sobrenatural, enumerando diversos casos em que as concepções religiosas, que em seu entendimento seriam irracionais, foram evocadas para justificar medidas e ações injustas.

Um desses casos relatados é o de um grupo de religiosos americanos que obtiveram permissão da justiça para a utilização de uma droga alucinógena em seus rituais, o que seria proibido para qualquer cidadão americano. Outro caso relatado ocorreu na Dinamarca: um jornal foi acusado de desrespeitar a religião islâmica por meio de charges publicadas. O que deveria ser encarado como exercício da liberdade de expressão logo acabou escalando para ações de violência com ocorrência de mortes nos países europeus e árabes. O cristianismo é duramente criticado, juntamente com a anuência e a cumplicidade da sociedade em proteger más ações e mesmo crimes cometidos em nome da fé cristã. Em suma, já no primeiro capítulo percebe-se que Dawkins irá argumentar ao longo de sua obra de modo bastante forte em desfavor da crença em Deus e das religiões de maneira geral.

O biólogo não reconhece a possibilidade da existência de um ser sobrenatural e extremamente complexo além do espaço-tempo, pois a complexidade, segundo defende, é produzida por um longo processo de evolução que ocorre dentro do referido espaço-tempo:

Qualquer inteligência criativa, de complexidade suficiente para projetar qualquer coisa, só existe como produto final de um processo extenso de evolução gradativa. Inteligências criativas, por terem evoluído, necessariamente chegam mais tarde ao universo e, portanto, não podem ser responsáveis por projetá-lo. Deus, no sentido da definição, é um delírio; [...] um delírio pernicioso. (DAWKINS, 2007, p. 56).

Nessa passagem, Dawkins evoca uma noção que é recorrente entre muitos cientistas que acabam rejeitando a hipótese da existência de Deus a partir de um respaldo na teoria da evolução. Contudo, muitos deles deixam a hipótese de Deus em aberto, já que ela acaba por ultrapassar os domínios e mesmo as possibilidades do conhecimento de tipo científico. Dawkins, entretanto, além de rejeitar a hipótese

de Deus, vai tratá-la de modo muito negativo, sustentando que a perniciosidade da ideia pode ser verificada nos efeitos sociais ruins que produz.

O autor vai criticar os principais argumentos filosóficos que sustentam a existência de Deus; o primeiro alvo de sua crítica é o argumento das cinco provas de Tomás de Aquino, que é reatualizado de muitos modos pelos filósofos. Segundo aponta, as três primeiras vias não provam nada, pois assumem, de modo injustificado, que Deus é a solução para o problema que surge do regresso ao infinito. Ou seja, o filósofo assevera que deve haver uma causa não causada que seja a origem do movimento e do cosmos. Ademais, critica que mesmo que fossem verdadeiras as fontes de prova, não se poderia, a partir delas, argumentar em favor dos atributos que comumente se atribuem a Deus, como a onisciência, a onipotência, entre outras qualidades. Não é necessário, no entender de Dawkins, recorrer a uma entidade sobrenatural para explicar o mundo físico atualmente, já que contamos com a hipótese do Big-bang (DAWKINS, 2007).

Sobre a quarta via ou argumento dos graus de perfeição, em que o filósofo cristão sustenta a ideia de que existem variações quanto aos níveis de perfeição e bondade, e que elas só podem ser entendidas, em sua insuficiência relativa, a partir de um referente fora do espaço-tempo e que detenha essas mesmas qualidades em um nível máximo, Dawkins trata como uma frivolidade, argumentando que se pensarmos em outros atributos, tal como o fodor em níveis relativos, a conclusão sobre um referente transcendente, plenamente preenchido, se seguiria igualmente. Sobre a quinta via, por fim, que corresponde ao argumento do *design*, o qual traz a noção de que as coisas foram projetadas por Deus, o cientista refere que é muito evocada atualmente pelos que querem sustentar racionalmente a existência de um ser divino. Entretanto, argumenta que essa espécie de emulação de *design* não envolve nenhuma deidade, pois é formada ou engendrada de forma bem mais prosaica pelo processo natural de evolução conforme estudamos nas ciências biológicas. Logo, torna-se equivocado inferir que o desenho complexo das coisas e dos objetos tenha como causa uma fonte mística ou sobrenatural. Essa seria uma explicação inadequada ou mesmo uma pseudoexplicação (DAWKINS, 2007).

Dawkins vai rechaçar qualquer tentativa *a priori* e filosófica de demonstrar a existência de Deus, mas não só, ele vai colocar em causa a fonte que talvez seja o principal motivo para a religiosidade: a experiência pessoal de Deus. O autor atribui as vozes, os sentimentos de presença de anjos, dos espíritos e de Deus a criações

do próprio cérebro. Segundo argumenta, o cérebro humano opera a partir de modelos mentais previamente estabelecidos, os quais são reatualizados de modo constante. Então, ao receber qualquer dado exterior, o que na filosofia chamar-se-ia de dados dos sentidos, o cérebro logo os interpreta segundo esses modelos, o que não significa que exista uma correspondência entre o que é percebido e o que é decodificado pelo cérebro com a realidade. Assim, muitas das ocorrências espirituais seriam nada mais do que interpretações equivocadas do cérebro, que comete enganos, tais como as diferentes ilusões de ótica e sonoras que experimentamos, sustenta Dawkins (DAWKINS, 2007).

Essa é uma resposta sofisticada. Antes dela, porém, o biólogo traz outra explicação bastante agressiva às pessoas religiosas e a seu modo de representar o mundo, dada por seu colega de propósito, Sam Harris: “Temos nomes para as pessoas que têm muitas crenças para as quais não há justificativa racional. Quando suas crenças são extremamente comuns, nós as chamamos de ‘religiosas’; nos outros casos, elas provavelmente serão chamadas de ‘loucas’, ‘psicóticas’ ou ‘delirantes’ [...]” (HARRIS, 2004, não paginado, *apud* DAWKINS, 2007, p. 125-126). A ideia de que a fé é um delírio fica bastante evidente nessa passagem, pois se faz a equivalência inadequada da adesão ou vivência de algum tipo de crença por parte dos indivíduos a problemas mentais de natureza grave.

A veracidade das escrituras, outro pilar da fé ou da experiência religiosa, sobretudo nas religiões tradicionais como as monoteístas, é igualmente colocada em questão por Dawkins. O autor busca, de modo firme, dessacralizar os Evangelhos e os seus personagens. Sobre a figura principal da Bíblia, Jesus Cristo, o biólogo afirma que, longe de ser o messias ou um enganador consciente, estava enganado ele próprio, e de boa-fé, com relação a sua identidade divina. Dawkins ainda acrescenta que essa afirmação de que Jesus detinha uma identidade divina, o pilar fundamental da fé cristã, encontra muito pouco respaldo na historiografia oficial. Em suma, a Bíblia mostra-se uma fonte pouco confiável com relação a essa e a outras questões, já que pouco se questiona sobre os interesses pessoais dos seus escritores, bem como as modificações nos relatos devido às inúmeras traduções que foram feitas ao longo da história (DAWKINS, 2007).

O cientista assevera que existem muitas inconsistências sobre a questão do nascimento de Jesus. O que parece ter norteado o relato dos evangelistas que trataram do tema (Lucas e Mateus) foi a adequação de seus escritos a uma profecia

contida no antigo testamento, em que consta que o nascimento do Messias ocorreria em Belém.³¹ Outro aspecto destacado pelo biólogo é a presença de outros doze evangelhos que foram considerados apócrifos pela Igreja por conter histórias que não seriam críveis pelos fiéis, já que seriam muito fantasiosas:

Os evangelhos que não entraram no cânone foram omitidos por aqueles eclesiásticos provavelmente porque incluíam histórias que eram ainda mais embaraçosamente implausíveis que aquelas dos quatro canônicos. O infantil Evangelho de Tomás, por exemplo, contém várias passagens sobre o menino Jesus abusando de seus poderes mágicos como uma fada travessa, transformando descaradamente seus coleguinhas em bodes, ou transformando a lama em pardais, ou dando uma mão ao pai na carpintaria, estendendo milagrosamente uma peça de madeira. Alguém dirá que ninguém acredita mesmo em histórias de milagres brutos como as do Evangelho de Tomás. Mas não há nem mais nem menos motivos para acreditar nos quatro evangelhos canônicos. Todos têm o status de lenda, tão duvidosos em termos factuais quanto as histórias do rei Artur e seus Cavaleiros da Távola Redonda. (DAWKINS, 2007, p. 136).

Na passagem, o cientista toma o relato de Tomás, um tanto desconhecido do público, e enfatiza os elementos que seriam considerados pouco críveis mesmo entre os cristãos. Estende o seu ceticismo e sarcasmo aos quatro Evangelhos canônicos, que no seu entendimento possuiriam os mesmos elementos mágicos e pouco críveis do referido. A história de Jesus, para Dawkins, seria mais uma lenda construída historicamente como tantas outras.

Mesmo o que há de comum nos Evangelhos e que atestaria a veracidade das informações ali contidas, é explicada devido à referência comum ao Antigo Testamento, uma vez que: “Boa parte do que escreveram não representava de maneira nenhuma uma tentativa honesta de registrar a história, mas uma simples reciclagem do Antigo Testamento, porque os autores dos evangelhos estavam devotadamente convencidos de que a vida de Jesus tinha de cumprir as profecias do Antigo Testamento.” (DAWKINS, 2007, p. 137). Nesta passagem, além do autor colocar em questão a própria honestidade dos evangelistas, trata o trabalho intelectual deles como mera redundância, uma tentativa de adequar o novo texto ao texto antigo já consagrado.

A crítica contundente de Dawkins às religiões e a um sentido último é compartilhada pelos intelectuais de seu círculo, os quais nomeamos no início do

³¹ A profecia pode ser encontrada em Miquéias (5, 2.4): “E tu, Belém - Éfrata, pequena entre os clãs de Judá, de ti sairá para mim aquele que governará Israel [...] Ele se erguerá e apascentará o rebanho pela força de lahweh, pela glória do nome de Deus. Eles se estabelecerão, pois então ele será grande até os confins da terra.” (BÍBLIA DE JERUSÁLEM, 2012, p.1640).

tópico. Contudo, bem sabemos que suas ideias extravasam o âmbito intelectual e adentram com força a esfera cultural. Os argumentos que buscam deslegitimar as religiões e mesmo a ideia de Deus foram sintetizados por Santos (2016, p. 66-68) em seu estudo sobre o fenômeno do chamado neoateísmo, do qual Dawkins é o representante paradigmático. As ideias recorrentes são as seguintes: a) a ideia de Deus não possui uma realidade como defendem os crentes, é antes, uma invenção humana que, ao longo da história, tem servido como fonte para ações notadamente más; b) a teoria da evolução explica o desenvolvimento da religião, de modo que ela não possui um *status* sobrenatural; c) a sociedade prescinde da religião como fonte de organização e coesão, já que a sociedade secular dispõe de outros mecanismos; d) por fim, é desejável que exista uma separação nítida entre Igreja e Estado, e que se promova incentivos à ciência, que é vista por esses intelectuais como substituta adequada da religião.

Tendo como base a filosofia ou a ciência, tais como encontramos em Onfray e Dawkins, nossos autores paradigmáticos, a crítica contundente às religiões representa uma radicalização do processo de secularização em curso no mundo ocidental.³² A sua força cultural é inegável, e é comum ouvir essas críticas e esses questionamentos nos círculos intelectuais mais elevados, nos ambientes dedicados às artes e à cultura em geral, nos formadores de opinião e nos novíssimos *players* culturais, os chamados influenciadores digitais. De algum modo, a ideia de um sentido transcendente não cativa grande parte das pessoas que fazem partes dos grupos que referimos, e muitos indivíduos valem-se de argumentos contundentes contra a religião e contra as metas transcendentais como uma forma de legitimar a sua própria maneira de compreender a realidade. O contraste com as ideias que não aprovamos é sempre um meio eficaz de promovermos aquelas que são de nossa preferência.

³² É importante reportar que outros âmbitos da ciência também acabam contribuindo com a formação dessa cultura materialista. Ao analisar a possibilidade de uma ciência da consciência, pautada em critérios contemplativos oriundos de tradições orientais, tal como o Budismo, Wallace (2009) refere que os estudos contemporâneos em neurociência e psicologia cognitiva têm como consequência a rejeição ampla da ideia de que existe uma mente espiritual separada do corpo, o que acaba reafirmando as teses materialistas. Segundo sustenta o autor, o procedimento com base no naturalismo científico é desejável, contudo, muitos cientistas acabam saindo do escopo de suas observações, engendrando uma visão de mundo e da vida reducionista baseada no fisicismo e na ausência de sentido e transcendência. O autor entende que a cristalização dessa visão inadequada acaba servindo como uma espécie de dogma, à semelhança do que existe nas religiões tradicionais (WALLACE, 2009).

Contudo, pode-se dizer que há um meio muito mais sutil de negação do sentido último da existência, que embora possa ser entendido igualmente como um estágio avançado do processo de secularização, não se vale, necessariamente, dos argumentos fortes e da rejeição pura e simples ao transcendente e à religião, e sim, articula um apelo a um modo de vida imanentista, centrado no corpo e nos seus desejos imediatos: uma espécie de compromisso hedonista.

2.3.2 Rejeição sutil ao suprasentido: O imanentismo e o apelo ao corpo

A divisão que estabelecemos entre a crítica contundente e a crítica sutil ao suprasentido apresenta-se como uma linha tênue. Conforme verificamos, o próprio Onfray (2007), ao criticar de modo contundente as religiões monoteístas, acaba defendendo em sua obra uma vida de tipo hedonista, voltada aos prazeres e sem a mediação de qualquer sentido último. Os desejos de Onfray parecem que estão se difundindo e se concretizando socialmente, conforme podemos verificar a partir das descrições do período contemporâneo feitas por autores representativos e diversos como Lipovetsky, Maffesoli e Dalrymple. Nesse sentido, os deveres éticos parecem sofrer o contrabalanço, quando não o enfraquecimento, diante dos prazeres e dos interesses próprios. Os autores trabalhados neste tópico, como no anterior, são paradigmáticos na medida em que suas ideias não se restringem apenas aos círculos onde são enunciadas e refletidas, já que penetram, de muitos modos, nos mais diversos âmbitos da vida social. Essas ideias sofrem traduções variadas e se adequam em diversos espaços sociais, de modo que podemos considerá-las como representando um difuso, e ainda em formação, espírito deste tempo.

O primeiro autor paradigmático que encarna o espírito da contemporaneidade imanentista é Onfray. Logo na abertura de sua obra, *A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista* (1999), tece algumas palavras elogiosas ao filósofo e cientista Le Mettrie, conhecido intelectual iluminista, defensor de posições materialistas a respeito da natureza e da vida: “Gosto de La Mettrie por seu cinismo, sua insolência e sua ironia. Pelo materialismo hedonista que ele desenvolve em pleno período de otimismo beato, também.” (ONFRAY, 1999, p. 9). O materialismo, como contrário ao que remete ao espiritual e à transcendência, será o norte do autor em suas considerações a respeito da vida, e isso fica bastante claro a partir dessa referência elogiosa.

Sua proposta é a de uma revalorização do corpo e da imanência, posto que seriam instrumentos capazes de resgatar as forças escondidas do humano, subaproveitadas pelo cristianismo e por toda a filosofia que bebeu de algum modo de fontes cristãs. Além disso, autor vai defender a importância de elementos qualificadores, tais como os sentidos, na construção da filosofia ao longo dos séculos, embora isso seja frequentemente rejeitado pelos filósofos. Sobre a antecedência do corpo e sua função precípua, escreve o intelectual francês: “Na origem do pensamento, o corpo é que deve ser eleito. Também, na origem de toda a razão encontramos irracionalidade.” (ONFRAY, 1999, p. 40). A irracionalidade que o autor refere diz respeito àqueles aspectos que não são de pronto traduzíveis em uma teoria ou conceito, mas que acabam servindo como uma matéria-prima para os filósofos e para a filosofia, uma vez que: “[...] o corpo do filósofo se apresenta, portanto, como um cadinho em que se elaboram experiências existenciais chamadas, mais tarde, a se configurar em estruturas lógicas, rigorosas.” (ONFRAY, 1999, p. 29).

Onfray irá criticar o ideal ascético do cristianismo, que propõe a vivência do corpo como estando a serviço da elevação da alma, e que o filósofo traduz, a exemplo de Nietzsche, como rejeição e menoscabo da corporeidade. Segundo considera, embora os cristãos não se valham mais de gestos extremos como a mutilação genital, que representaria a total rejeição das forças da libido, utilizam uma retórica mais sutil e convincente, atribuindo à castração como um exercício espiritual e não físico, e isso representaria: “[...] nada menos do que a condenação inapelável do desejo e do que constitui a essência de um ser.” (ONFRAY, 1999, p.162). Quanto a isso, cabe uma pequena ressalva: Onfray faz uma leitura do cristianismo a partir de um ponto de vista materialista e hedonista, como ele mesmo sugere; entretanto, embora um cristão possa concordar com Onfray com relação à ideia de que o ser humano é um ser desejante, discordaria a respeito do tipo e da natureza do desejo que compõe a sua essência. O autor considera o desejo sensual, aquele representado pelos cinco sentidos e que orienta o indivíduo a uma vida imanente. Os cristãos, a seu turno, orientam o seu desejo e todas as suas forças anímicas e corporais em direção à fonte de suas mais elevadas aspirações, em busca de um sentido que transcenda o imediato. Assim, ser cristão é também ser desejante, ter um corpo (e uma alma) que deseja, embora o desejo adquira os contornos da eternidade.

Ato contínuo, Onfray insiste na tese de que a negação do corpo, que tem reflexos em toda a cultura ocidental, produz um ser humano subdesenvolvido com relação às suas reais possibilidades de ser no mundo. Os teóricos ascéticos acabam privando os homens de seu eu real:

O grande desígnio dos apóstolos do ideal ascético é aniquilar o desejo no homem, produzir uma carne branca, despojada de seu sangue e de sua matéria, de seus humores e de sua linfa, de sua vitalidade e de suas forças. No sentido etimológico, tratar-se-á de produzir um ser insensato. [...] Transformar o homem em anjo, a matéria em ideia. (ONFRAY, 1999, p. 165).

Na passagem, Onfray afirma ser o ideal ascético uma forma de negação do próprio homem. O desejo corpóreo e as forças irracionais escondidas parecem representar a essência do si mesmo para o filósofo francês. O anjo, em uma cultura ascética, atuaria como um ideal paradigmático no qual os indivíduos buscariam orientar as suas vidas. Nisso, a concretude da existência, sua materialidade, perder-se-ia no conceito, segundo o filósofo.

Assim, o anjo é a representação do ideal ascético e da negação da materialidade da vida, pois: “Os anjos não têm corpo nem matéria, não tem espessura nem forma, não têm dimensão nem consistência. E, no entanto, existem.” (ONFRAY, 1999, p. 166). Ademais, Onfray destaca o caráter ambíguo da natureza e da existência dos anjos, que transitam entre o mundo terreno e o mundo celeste, não estando submetidos às leis do primeiro. Eles são entendidos de forma pejorativa pelo filósofo como: “[...] a cristalização imaginária das fantasias humanas de imaterialidade.” (ONFRAY, 1999, p. 170). Todo esse imaginário, que é o sentido que Onfray dá ao ideal ascético, é criado com o propósito de castrar o homem, domando-lhe suas forças dionísicas. É essa máquina histórico-social de fazer Anjos, assevera o filósofo, que inviabiliza o homem de viver conforme suas reais possibilidades³³ (ONFRAY, 1999).

Mas qual seria esse ideal de vida, na concepção onfrayniana, que permitiria ao homem uma vida mais de acordo com sua essência desejante? Ora, o ideal de vida hedonista, por óbvio. Mas para que esse modelo prevaleça requer-se um trabalho de desconstrução do cristianismo e do ideal ascético, uma vez que:

³³ Onfray critica igualmente o ascetismo budista que, em seu entendimento, representaria um igual desprezo ao corpo.

Apenas a acusação do cristianismo permite a emergência de uma nova positividade que faça elogio do corpo entusiasta. Sobre os escombros e o entulho deixados pelo trabalho do negativo das filosofias da suspeita, pode-se hoje querer um corpo novo, radicalmente pagão e ateu, a léguas do que proporião cômicas dionisíacas desejadas por nostálgicos da Grécia. Ser pós-cristão não se fará por um retorno aos antigos, mas por uma superação do que perdurou de helenismo no cristianismo, principalmente o que Nietzsche estigmatizou sob a rubrica do ideal ascético. (ONFRAY, 1999, p. 213).

Ou seja, na passagem Onfray não está propondo um retorno ao modo de vida liberal conforme ocorria na Grécia Antiga, mas uma forma totalmente nova e radical a partir da emergência de uma corporeidade atea e pagã. Por isso, todo esse trabalho de desconstrução do cristianismo antecede sua visão mais propositiva. Nada de transcendência para o filósofo francês, uma vez que ele busca dimensionar o homem a partir de uma orientação puramente materialista e imanente.

Sem um suprasentido, conforme elucidou Frankl no início deste capítulo, que possibilitaria ao homem uma vida desde um significado forte e permanente para a existência, resta o corpo, suas inclinações erráticas e seus desejos, que não representam de fato o homem, ele que é anseio de espiritualidade.³⁴ Contudo, Onfray (1999) defende uma espécie de ética fraca, hedônica, sem transcendência e deveres austeros, posto que a própria ideia de altruísmo não é um fato do homem, mas engendrada por intermédio da cultura.

De modo menos radical que Onfray, Gilles Lipovetsky³⁵ concorda com alguns aspectos referidos pelo filósofo francês quando busca compreender a sociedade contemporânea. Para Lipovetsky (2005), as noções de deveres firmes e de autossacrifício, que formatavam a ética em tempos anteriores, vêm sendo substituídas por uma espécie de ética mais fraca, indolor, em que o autointeresse e os prazeres imediatos assumem uma função precípua. O autor busca compreender, e, ao mesmo tempo, defende esse novo modelo de vida, conquanto ressalve que essa nova ética indolor não represente um tipo de corporeidade sem regras. As regras, agora imanentes, sem ligação com qualquer sentido transcendente, guardam estreita relação com os desejos subjetivos.

Em uma passagem, o filósofo francês define o que entende por uma ética imanente, que não exija grande esforço por parte dos indivíduos:

³⁴ Essa noção foi trabalhada no capítulo 1, a partir da análise do inconsciente espiritual, conforme encontrado em Jung e Frankl.

³⁵ Gilles Lipovetsky é um importante filósofo contemporâneo. De origem francesa, o autor é reconhecido por estudar os aspectos culturais do período atual.

Pleiteamos, claro, o respeito à ética, contanto que isso não demande a imolação de nós mesmos ou um encargo de execução árdua. Espírito de responsabilidade, sim; dever incondicional, não! Após o ritual mágico do dever demiúrgico, eis a fase do minimalismo ético. (LIPOVETSKY, 2005, p. 27).

Na passagem, Lipovetsky esclarece que defende uma ética que tenha um conteúdo mínimo e que não vincule os indivíduos a deveres que demandem o sacrifício de si mesmos. É bem verdade que o filósofo faz um diagnóstico preciso do tempo contemporâneo, em que o individualismo exacerbado tem acentuado a noção de autointeresse. Contudo, se analisarmos a rejeição que o autor propõe aos “encargos de execução árdua”, poderíamos pensar que a vida de homens e de mulheres que desafiaram frontalmente as ideias de seu tempo, ou que entregaram suas vidas ao bem da verdade e da justiça, não seriam definidas como modelos a serem seguidos pelo indivíduo contemporâneo, uma vez que extravasariam a definição de responsabilidade com contornos minimalistas defendida pelo autor.

Ao longo de sua obra, o filósofo sustenta que uma ética mínima possibilitou um considerável aumento da liberdade individual. Contudo, há um efeito que é negativo nesse rompimento radical com as noções tradicionais de dever e que é colocado pelo autor quando trata da substituição da ideia de bem pela de bem-estar na sociedade contemporânea, que é a rejeição profunda aos sentidos mais elevados da existência. Sobre esse aspecto, o autor também se mostra entusiasta.

A ética dos deveres, que exigia maior esforço e doação de si por parte dos indivíduos, foi sendo substituída, gradativamente, por uma ética indolor na medida em que começou a emergir uma sociedade baseada no consumo de bens e serviços (LIPOVETSKY, 2005). As principais características dessa sociedade podem ser descritas como a fruição do momento presente de modo hedônico, uma vez que o sentido da vida passa a ser considerado como o próprio anseio ou desejo individual: “A fruição do momento presente, o culto de si próprio, a exaltação do corpo e do conforto passaram a ser a Nova Jerusalém dos tempos pós-moralistas.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 29).

O autor vê essa desconstrução da ética do dever como algo profundamente positivo, pois vem ao encontro do desejo de liberdade dos indivíduos contemporâneos. Para que essa realidade surgisse, a emergência de uma sociedade de consumo somou-se a um grande esforço intelectual que objetivava desconstruir os princípios mais firmes da ética do dever, o que foi conseguido com

êxito. Não há como refrear os desejos desde os preceitos da moral antiga, sustenta Lipovetsky (LIPOVETSKY, 2005).

Há uma diferença substancial, na mentalidade de hoje, em relação à consciência que se tinha no passado sobre as diretrizes morais, e isso o autor torna claro na seguinte passagem:

Em nossos meios sociais, rótulos sugestivos e etiquetas atraentes têm mais público que as obrigações morais; a atração material sobrepuja o dever humanitário; as necessidades imediatas se sobrepõem à virtude; o bem-estar, ao bem. Enquanto a era moralista pretendia coibir os excessos da vontade, o mundo atual procura levá-los ao paroxismo; enquanto a era moralista exaltava o cumprimento dos deveres em relação a si e ao próximo, o mundo atual incita ao conforto sem medida. A sedução tomou o lugar do dever, o bem-estar tornou-se Deus, e a publicidade é seu profeta. (LIPOVETSKY, 2005, p. 31).

A descrição que o autor faz nessa passagem parece bastante fidedigna com o processo social em curso. Os elementos mais imanentes e provisórios da vida são elevados ao centro das preocupações humanas. Só é valorizado o que é fugaz, impermanente e superficial. Se a vontade humana, tomada subjetivamente, tem o mérito de demandar melhores condições de vida em termos de bem-estar psicológico e social, sem a mediação de noções mais firmes de bem, o homem assume o risco de tornar-se refém do próprio desejo. Não há mais por que apelarmos a um suprassentido quando o que impera é a busca pelo atendimento dos próprios interesses.

Mesmo diante dessa descrição, Lipovetsky (2005) mantém o otimismo com a influência que a ética pós-moralista vem exercendo na sociedade, pois compreende que ela envolve uma dimensão ética que é heterônoma e que diz respeito ao engajamento de indivíduos nas diversas causas sociais conforme se apresentam hoje. O autor rejeita apenas a moral rígida da autocontenção e do sacrifício, que tem no cristianismo e na filosofia do passado seus representantes.

Lipovetsky descreve e se mostra entusiasta de uma posição bastante liberal com relação ao corpo e a corporeidade, sem as contenções da moral tradicional. O autor afirma a imanência da vida em detrimento de qualquer ideal transcendente, uma vez que: “Deixou completamente de haver um ideal que obrigue (ou sequer favoreça) o homem a se deixar apossar por um determinado ideal que o transcenda.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 36). Essa rejeição a um sentido que o transcenda não colocaria o homem em um território cada vez mais distante, ele que

em sua profundidade psíquica dispõe de uma religiosidade natural e inconsciente? Não seria, por isso, o homem contemporâneo um profundo desconhecedor de si mesmo?

Tendo como norte os questionamentos que acabamos de referir, torna-se importante considerar, com o propósito de explicitar como se dá essa rejeição sutil ao suprasentido, algumas ideias de outro importante filósofo: Michel Maffesoli³⁶. Sua rejeição a um sentido último como orientador da vida humana é ainda mais sutil do que as críticas anteriores. Maffesoli (2011, 2012) considera que a época atual é marcada por um regresso a formas comunitárias de vida, em resposta aos modelos modernos de narrativas universalistas e desenraizadas dos contextos socioculturais.

Vive-se um *carpe diem* contemporâneo, orientado, não por grandes sentidos ou sentidos transcendentais como em tempos recuados, mas por um tipo de orientação com foco no aqui e no agora, engendrada por meio da proximidade humana:

Em suma, o que vai predominar é efetivamente um presente que eu vivo com os outros num determinado lugar. Qualquer que seja a maneira de o nomear, um tal 'presentismo' vai contaminar as representações e as práticas sociais, em especial juvenis. É um *carpe diem*, de antiga memória, que traduz bem o hedonismo difuso. O gozo já não é adiado para alguns hipotéticos 'dias melhores', já não é esperado num paraíso que deve advir, mas é efetivamente vivido, tanto quanto possível, no presente. Neste sentido, o presente pós-moderno encontra a filosofia do *kairos* que colocou a tônica sobre as ocasiões e as boas oportunidades, sendo a existência apenas, numa certa medida, uma sequência de instantes eternos que convém viver, o melhor possível, aqui e agora. (MAFFESOLI, 2011, p. 23).

Neste trecho, o autor explica a questão do *modus vivendi* contemporâneo e a sua orientação a partir de sentidos imanentes. A vida não é mais orientada desde um suprasentido ou tendo em vista algum tipo de futuro que advirá, mas tem seu foco todo concentrado no momento presente, o que o autor denomina como presentismo. Deve-se viver o tempo presente como única realidade possível, de modo que a imanentização da vida seja algo coerente com esse espírito.

Segundo o filósofo, devem-se valorizar as relações cotidianas de proximidade, que são responsáveis por esse enraizamento social tão estranho ao espírito racional moderno, posto que as abstrações éticas e filosóficas tinham preponderância sobre essas relações mais horizontais. Um retorno ao paganismo

³⁶ Conhecido filósofo francês contemporâneo, tem como centro de seus estudos as questões pertinentes às relações humanas em nossos dias.

com fortes tintas hedônicas, eis a síntese que Maffesoli faz do período atual (MAFFESOLI, 2012).

Para o autor, em vez de uma transcendência noológica, ou seja, de sentido, o que se vê, contemporaneamente, é cada vez mais a imanentização do sentido. O filósofo reforça sua crítica ao cristianismo e a diversas ideologias políticas que, segundo considera, abstraem a vida do momento presente, lançando-a em um futuro distante e improvável. Mesmo a sacralidade tem ganhado contornos imanentes na pós-modernidade, sustenta Maffesoli (2012). A corporeidade para o filósofo, à semelhança de Onfray e Lipovetsky, está e (deve estar) respaldada pelo aqui e agora do mundo, sem nenhuma exterioridade extramundana que lhe limite a expressão, posto que para Maffesoli (2012, p. 59): “[...] é concedida confiança a este mundo ou a esta terra. A suas forças telúricas, as do instinto. Tudo expressando-se no festivo, as celebrações da moda, as da carne ou dos humores sociais.”

O autor fala em corporeísmo, que nada mais é do que o cuidado e a vida em função do corpo, que seria fonte de vitalidade. Afirmo que, contemporaneamente, cuida-se do corpo de vários modos, nas academias de ginástica, nos cuidados com a moda, com a alimentação e na fruição de prazeres que lhe são inerentes. E conclui que não se nega mais o corpo, como na tradição judaico-cristã, mas o reposiciona desde o espírito do tempo, seu imaginário, que é de enraizamento e não transcendência.

A religiosidade só o é em sentido fraco, porque é entendida como produto de todos esses relacionamentos sociais de proximidade, não guardando relação necessária com uma transcendência para além do espaço e do tempo. No pensamento maffesoliano não há uma separação nítida entre sagrado e profano, e o *religare*, sem a transcendência tradicional, é encontrado na convivência com as pessoas e no fortalecimento dos laços sociais (GIOSEFFI, 1997).

Maffesoli (2012; 2011) ressalta o papel das imagens como elementos que funcionam como amálgama social, e, ademais, caracteriza essa dimensão simbólica conforme ocorre na cultura contemporânea:

A imagem é um mundo concentrado, uma cristalização do cosmo. Sua onipresença contemporânea - televisual, publicitária, videosfera - é simplesmente uma maneira implícita de dizer 'sim' a essa vida; a acentuação do presente como presença no mundo; o hedonismo difuso, em seus aspectos refinados ou em suas manifestações vulgares, como

expressão, irreprimível, de um imanentismo um pouco pagão. (MAFFESOLI, 2012, p. 111).

Nessa passagem, o autor constata a ampla difusão de ideias que convidam o homem a um *modus vivendi* hedonista, que considera como correspondendo a uma vivência plena do momento presente. Imanentismo, presentismo e hedonismo parecem ser os conceitos ou ideias que melhor resumem a descrição que Maffesoli faz do período contemporâneo, ele que também é um entusiasta dessa proposta.

Outro importante intelectual que empenha seu esforço para descrever de modo mais fidedigno possível o período contemporâneo é o médico psiquiatra inglês, Theodor Dalrymple³⁷. Diferentemente de Lipovetsky e Maffesoli, Dalrymple tem um olhar bem mais crítico e pessimista do espírito que vem emergindo na contemporaneidade, pois considera que importantes barreiras morais que garantiam certa estabilidade psíquica e social aos indivíduos vêm sendo rompidas de modo sem precedentes.

Dalrymple (2015) descreve a maneira como esse hedonismo social, formulado geralmente pelas classes mais altas e intelectualizadas, vem repercutindo negativamente sobre todo o tecido social. Pode-se tomar como exemplo a questão das drogas e o apelo implícito ao consumo, entendido, atualmente, como algo que diz respeito à liberdade individual. Sobre isso, o autor ressalva que o usuário de drogas é alguém que, muitas vezes, não experimenta mais as liberdades básicas de construir uma vida digna, cumprindo seus deveres com a sociedade. Ademais, afirma que a liberdade é tolhida na medida em que o consumo e o prazer momentâneo experimentado acabam tornando-se um vício, limitando as escolhas significativas que um indivíduo pode fazer ao longo da vida, o que acaba por torná-lo um peso para si mesmo e para sua família.

Com relação à sexualidade, destaca que o hedonismo se evidencia quando o sexo sem nenhum compromisso, que acaba promovendo a objetificação das pessoas, torna-se um ideal social. Isso se deve, na opinião do autor, a uma reação exagerada das elites culturais aos ideais restritivos do passado, quando a sexualidade era vista sob a ótica vitoriana. As consequências desse *modus vivendi* são o aumento de casos de AIDS, gravidez na adolescência e violência doméstica (DALRYMPLE, 2015).

³⁷ O autor assina com esse pseudônimo seus textos. Seu verdadeiro nome é Anthony Daniels.

Ainda discorrendo sobre o hedonismo em voga, Dalrymple toca em um assunto bastante delicado, que diz respeito às responsabilidades paternas com relação à família. Com os deveres austeros cada vez mais sendo rejeitados, e sobre esse ponto Lipovetsky faz uma descrição precisa, resta como critério de avaliação das ações uma espécie de subjetivismo moral, em que o bem-estar e o interesse próprio acabam se tornando os motes mais fortes das ações. Há um decaimento da sensibilidade moral ao longo do tempo, na visão do autor, e isso se torna evidente quando se compara a mentalidade de um indivíduo da metade do século XX com um indivíduo atual:

Para o público daquela época teria sido desnecessário salientar que, ao ser concebida uma criança, o pai tinha obrigações não somente perante a criança, mas perante a mãe; que os seus desejos pessoais não eram primordiais diante das circunstâncias, para não dizer que não tinham importância nenhuma; e que ele não era só um indivíduo, mas um membro da sociedade, cujas expectativas ele tinha que cumprir, caso quisesse ser respeitado [...]. Por outro lado, para o público de nossos dias, as únicas considerações, numa situação como essa, seriam as inclinações individuais das partes envolvidas, livres e desimpedidas de constrangimentos sociais e morais. Na visão moderna, uma incontida liberdade pessoal é o único bem a ser buscado; qualquer obstáculo a isso é um problema a ser superado. (DALRYMPLE, 2015, p. 282).

Com relação à passagem, deve-se deixar claro que embora o autor seja crítico de uma liberdade sem limites, defende a liberdade individual como meio de progresso social. A liberdade, conforme muitos defendem, e a isso recaem as críticas do autor, pode ser lida como a degradação de toda noção de dever e de obrigação em favor de um subjetivismo com base apenas no interesse próprio. Se antes os desejos eram contidos e orientados a partir de noções rigorosas de dever, hoje a incontinência parece ser uma norma, muitas vezes explícita, a orientar os indivíduos.

Em outra obra em que articula críticas sobre o mergulho do homem no hedonismo, Dalrymple (2014) sustenta que o agravamento deste problema guarda relação direta com a não responsabilização contemporânea das pessoas por seus atos. Qualquer espécie de má conduta logo é explicada de maneira determinista, tendo como causa o contexto sociocultural e seus obstáculos supostamente intransponíveis. O autor faz um apelo à vontade livre e determinada dos indivíduos como meio de elevação ética e cultural da sociedade.

Artifícios psicológicos que envolvem o engano dos outros e de si mesmo quanto às reais intenções e às responsabilidades pelas ações fazem-se cada vez mais presentes em nossa cultura, afirma o autor em tom crítico. Os relacionamentos humanos não são infensos a isso, de modo que se vê emergir um padrão relacional inconstante, produto do hedonismo:

Relacionamentos pessoais nesse mundo são puramente instrumentais para atender às necessidades do momento. São fugazes e caleidoscópicos, apesar de proporcionalmente intensos. Afinal, nenhuma obrigação ou pressão financeira, legal, social ou ética - mantém unidas tais pessoas. O único vínculo para os relacionamentos pessoais é a necessidade e o desejo do momento, e nada é mais forte, porém mais inconstante, que a necessidade e o desejo sem as amarras da obrigação. (DARLYMPLE, 2014, p. 46-47).

Nessa passagem, o intelectual britânico tece algumas considerações sobre o hedonismo nos relacionamentos, conforme anunciamos. Parece que o único critério ou motivo que impele o indivíduo a relacionar-se é o próprio interesse, seja ele manifestado em forma de mero desejo ou de necessidade. São esses relacionamentos erráticos, típicos do homem contemporâneo, que caracterizam nossa época, segundo o autor.³⁸ Em síntese, para o crítico social inglês, a vida no aqui e agora dos desejos pessoais, sem nenhum sentido profundo para a existência, faz da corporeidade contemporânea mero instrumental de gozo impermanente e fugidio.

Sendo assim, tendo em vista as variadas considerações que elencamos para compreender essa força social atuante e sutil, torna-se importante considerarmos os pontos em comum para os quais os autores convergem. Em primeiro lugar, pode-se dizer que são autores paradigmáticos na medida em que definem e recriam, de modo fidedigno, essa força social contemporânea, força essa que impele o homem a um modo de vida em que o transcendental é rejeitado em favor de uma vivência radical da imanência e do corpo. Corpos hedônicos e sem transcendência que têm

³⁸ Na obra *O amor líquido*, Bauman aprofunda a questão dos relacionamentos conforme colocada por Dalrymple. Nela, o autor analisa as relações humanas e as suas expressões atuais, que podem ser caracterizadas como formas extremamente rápidas e sem uma base firme. Os relacionamentos de hoje têm a marca da ambiguidade, uma vez que em todo o indivíduo acaba por formar-se sentimentos conflitantes de apego e desapego. Há um sentimento geral de desconfiança nos relacionamentos, uma espécie de medo de assumir as responsabilidades que lhe são naturais e inerentes, e que de algum modo são esperadas em relações mais duradouras. Contudo, há também um desejo de amor e proteção por parte dos indivíduos. Quando assumidos, os relacionamentos antigos e estáveis, que costumavam durar uma vida inteira, são substituídos por relacionamentos impermanentes e em redes (BAUMAN, 2004).

seus limites, no máximo, na horizontalidade dos interesses alheios. Por não possuírem transcendência ou alma, também estão privados de uma relação produtora com o sagrado. Para fins de nossa pesquisa, diremos, ainda, que essas forças culturais que vão sendo engendradas, que envolvem a rejeição contundente e sutil a um suprasentido, acabam privando o homem de uma apropriação muito mais efetiva de seus recursos espirituais básicos. O eu profundo, aquele que é religiosidade inconsciente, permanece como uma força latente e pouco explorada. Em outras palavras, têm-se uma cultura que não favorece o homem em sua profundidade psíquica e espiritual, mas que, pelo contrário, o leva a considerar seu corpo, seus desejos e seus instintos básicos quase como fins absolutos. Isso pode resultar em uma vida sem espiritualidade autêntica, e, na pior hipótese, fazer o homem amargar um hedonismo existencial que o torna alienado e distante de si.

2.4 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS: UM HOMEM DISTANTE DE SI MESMO

Nos tópicos anteriores, pudemos estudar todo o processo cultural de rejeição ao sentido último da existência. Muitos intelectuais entenderam que o homem deveria buscar os significados de sua existência, não em metas transcendentais, mas em objetivos imanentes e ligados à sua experiência mais imediata. Assim, juntamente com essa desconstrução de um suprasentido como organizador da experiência humana, fez-se um grande apelo ao homem para que tornasse sua vida uma espécie de *carpe diem*, asseverando-se que isso, por si só, garantiria a sua tão pleiteada realização.

Contudo, a perda de um referencial transcendente, acrescido de um constante apelo a um presentismo imanente, levaram o indivíduo contemporâneo a um território desconhecido, totalmente novo e... distante. Poderíamos dizer que é uma distância incalculável, pois se trata de um afastamento de si mesmo, uma não apropriação, espécie de alienação de suas reais possibilidades espirituais.

Essa ideia já foi sendo anunciada ao longo desta primeira parte. Entretanto, iremos aprofundá-la um pouco, retomando, para isso, as noções de religiosidade inconsciente de Jung e Frankl, conforme referidas no capítulo 1 do trabalho, que constituem uma complexificação da abordagem sociológica do fenômeno religioso, fundamentada em suas manifestações mais exteriores e evidentes.

Tanto Jung quanto Frankl convergem quando afirmam que há uma dimensão religiosa no ser humano. Essa natureza peculiar manifesta-se de muitos modos diferentes, mas é na análise dos sonhos que os psicólogos conseguiram atingir esse nível psíquico profundo. Há um si mesmo inexplorado, conquanto verdadeiro, que busca efetivar-se e expandir seus conteúdos à zona consciente, reconhecida pelos dois autores como mais superficial.

Entretanto, ao analisar a cultura contemporânea, verificamos que nela desenvolvem-se forças culturais de tipo imanentista, que classificamos como contundentes e sutis. Essas referidas forças estendem cada vez mais sua influência ao longo do tempo (no espaço geracional) e do tecido social e têm como objetivo ou propósito tornar a vida humana alheia a um sentido superior que a organize. Há uma dinâmica cultural, portanto, que busca desacreditar a ideia de Deus e as tradições religiosas de modo geral. Em sua forma mais sutil, esse materialismo apresenta-se a partir de um apelo ao momento presente, mas sem transcendência, gerando uma imersão do homem e de seu corpo no aqui e agora; corpo esse que se esgota em si mesmo, sem um elemento que o conecte a sentidos maiores do que os meramente éticos e relacionais, no máximo. Conquanto Maffesoli e Lipovetsky defendam um presentismo com alguma salvaguarda ética, ainda que mínima como no caso do último, apenas lateralizam o sentido a partir das próprias relações éticas, muito necessárias ao fortalecimento dos laços e da sociedade. Entretanto, ambos rejeitam qualquer significado que transcenda a vida ordinária. A espiritualidade requer um sentido que não seja óbvio de pronto, que esteja além das relações éticas, por mais espiritualizadas que pareçam; o que não vem a ser o caso, pois o presentismo contemporâneo apresenta-se sem uma face ontológica e estruturante da vida. Desse modo, o homem perde o contato com o seu eu profundo, com a sua dimensão mais verdadeira.

O desejo e o autointeresse acabam enfraquecendo a ética nova, e torna-se cada vez mais difícil observar ações em que o dever estrito, ainda que com dor e sacrifício, apareça de modo mais rotineiro. Nesse sentido, parece que a proposta onfrayniana de um *carpe diem* pronunciado não figura apenas como uma questão de exercício filosófico, mas como um *modus vivendi* que vai se difundindo cada vez mais através dos diversos meios disponíveis, influenciando toda a tessitura social. Aqui e agora, imediatismo, presentismo, ética indolor são as palavras-chave, os

sentidos do momento atual. O eu religioso, aquele si profundo referido por Jung e Frankl, vê-se tímido e deslocado diante da emergência dessa cultura imanentista.

Após essas breves considerações, lembramos que o caminho teórico que as permitiu pode ser resumido em duas etapas: na primeira, buscamos chegar intelectualmente à noção de que o ser humano é religioso por causa de sua natureza, o que conseguimos mediante análise profunda da psique humana, já que a abordagem sociológica não se mostrou capaz de atingir esse nível de análise; na segunda etapa, de posse de uma ideia mais clara de subjetividade, de um eu profundo, demonstramos que a cultura contemporânea não favorece o homem que busca uma apropriação de si, pois lhe obstaculiza as possibilidades de edificação rejeitando o sentido superior da vida de dois modos diferentes, conforme estudamos.

Tendo a cultura imanentista de nossos dias como um óbice ao seu desenvolvimento integral, não se poderia dizer que o homem contemporâneo enfrenta, em grande medida, uma crise de autenticidade? O descrédito cada vez maior da ideia de Deus, a crítica forte às tradições religiosas, bem como o mergulho do homem atual no aqui e agora, não agiriam como meios repressivos no que tange à sua verdadeira vitalidade e identidade?

Respondendo sim a esses questionamentos, propomos, na segunda parte deste trabalho, um diálogo entre esse recorte analítico contemporâneo que produzimos e a filosofia da existência conforme encontrada em Kierkegaard. Na filosofia do pensador dinamarquês observamos elementos conceituais e teóricos que desfrutam de plena atualidade e que nos possibilitam pensar em uma reabilitação do eu a partir da filosofia. Consideramos que Kierkegaard tem muito a dizer a esse homem inconcluso e inautêntico que tende a se formar cada vez mais sob a égide do espírito cultural atual.

Estamos adotando a ideia tradicional, conforme encontramos no filósofo dinamarquês, de que a vida religiosa permite ao homem ser e expressar-se de maneira verdadeiramente genuína e autêntica. Quando tratarmos do processo existencial de reabilitação da subjetividade na segunda parte desse trabalho, entenderemos que o resultado ou produto desse longo e árduo movimento é um indivíduo reabilitado, equilibrado com relação a sua dimensão espiritual, que se encontra em sua mais pura verdade, pois deveio de modo adequado.

Assim, o tema geral da autenticidade, que surge como demanda contemporânea, pode ser melhor trabalhado desde uma análise profunda e

minuciosa da filosofia existencial. Nesse sentido, as reflexões sobre o homem e a existência, conforme encontramos em Kierkegaard, não devem ser categorizadas no rol das abstrações filosóficas que carecem de sentido, como muitas vezes a filosofia contemporânea julga injustamente as filosofias rivais; mas, em nosso entendimento, como um manancial de ideias atualíssimas, que são capazes de produzir um diálogo produtor com o espírito contemporâneo e a demanda pela reabilitação do eu.

PARTE 2- KIERKEGAARD E A REABILITAÇÃO DO EU

3 O HOMEM CONTEMPORÂNEO: DESESPERO, INAUTENTICIDADE E POSSIBILIDADE

Todo o trabalho dos capítulos precedentes foi importante na medida em que se buscou demonstrar que o homem possui uma dimensão religiosa que vem sendo malbaratada pela cultura contemporânea. Esse *self* religioso é parte inequívoca e necessária de sua identidade, de modo que não é errado afirmar que negá-lo representa uma espécie de autoalienação do próprio homem, que se vê obrigado a subsistir sem a vitalidade que lhe é intrínseca.

Mas se uma leitura detalhada da realidade contemporânea nos permitiu constatar a formação de um espírito forte que visa negar esse si mesmo conforme descrevemos, não podemos, com isso, considerar que tudo está perdido e fazer dessa análise um fato incontornável. Se a partir da intelectualidade e da cultura pôde-se fazer com que o eu soçobrasse em um mundo de distrações e de efemeridades, não estamos impedidos de buscar por elementos robustos na filosofia que nos permitam entender a complexidade do humano: meios intelectuais que apontem na direção de uma reabilitação da subjetividade.

Esse é um empreendimento que não é dos mais fáceis, pois traz o ônus e a necessidade de retrabalhar alguns termos para que possam dialogar com os conhecimentos que hoje temos sobre a condição humana religiosa (capítulo 1) e com o espírito contemporâneo que rejeita essa condição (capítulo 2). Sobre a condição humana religiosa, podemos aferir que o *self* religioso, sediado nas profundezas da psique humana, conforme aprendemos de Jung e Frankl, pode ser pareado, com as devidas ressalvas, com a noção kierkegaardiana de que o eu é possuidor de uma dimensão eterna, responsável pela relação com Deus. Embora Jung e Frankl falem de uma perspectiva científica, desde uma noção de psique bem estabelecida por Freud, e que Kierkegaard fale do ponto de vista de um filósofo do século XIX, as duas abordagens possuem, como elemento comum e unificador, a ideia de que o ser humano é essencialmente religioso. Essa religiosidade é uma condição do indivíduo que deve ser desenvolvida ou posta em ação.

No fim do capítulo 2, concluímos que o espírito contemporâneo tem sido o responsável por afastar o homem dessa dimensão virtuosa. Trata-se de um homem

distante de si mesmo, alheio à sua verdadeira identidade. Um eu de menor expressão tomou posse e vem conduzindo o homem em uma sucessão de momentos sem significado, que o alienam ainda mais. Em face dessa constatação, mister se faz que recorramos à filosofia da existência para que possamos auferir dela os elementos que permitam o entendimento de como se daria essa reabilitação do eu.

Não seria esse homem distante de si mesmo, impelido por uma cultura cada vez mais materialista, carente de autenticidade? O tema amplo da autenticidade, que surge como uma demanda contemporânea, pode ser bem explicado a partir das considerações kierkegaardianas sobre o desespero. Entende-se, com base na compreensão do autor, que o desespero, ao sinalizar para a incompletude do homem, uma vez que sua parte eterna não se desenvolveu satisfatoriamente, acaba por demonstrar que ele não é capaz de se expressar de modo íntegro na existência.³⁹ A ideia do desespero como atrelada à questão da autenticidade ou não do homem torna-se muito adequada, pois nos fornece um rico material explicativo a esse sujeito contemporâneo tão cheio de quimeras e vazio de espiritualidade. Entretanto, devemos ressaltar que o desespero não é apenas um diagnóstico do homem (que serve ao homem atual), pois indica também a possibilidade de sua edificação, posto que a consciência desse desespero pode representar um primeiro movimento em direção à reabilitação do eu. Assim, esse capítulo terá como base a obra de Kierkegaard, *O desespero humano* (1979). Outras obras do mesmo autor serão trazidas nessa exposição como complemento e forma de ampliar as explicações.

No capítulo 4, trataremos dos conceitos de instante e de fé, os compreendendo como meios derradeiros para que o indivíduo tome posse plena de

³⁹ Como mostra Reynolds, o tema da autenticidade tem raízes na própria filosofia de Kierkegaard, se prolongando e fazendo parte de toda a tradição existencialista. Na tradição existencial posterior, outros autores abordaram o tema de modos diferentes. Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty são alguns filósofos que, de algum modo, continuaram e deram novas interpretações a esse assunto. Sartre, por exemplo, coloca a questão da inautenticidade como má-fé, um conceito que significa que o homem rejeita sua liberdade, não se responsabilizando por suas ações. Heidegger trata a autenticidade como imersão na existência e como consciência da finitude. Contudo, a autenticidade acaba coexistindo de algum modo com a inautenticidade, uma vez que em muitos momentos, a singularidade do *dasein* (ser-aí) não se manifesta, pois está envolvida pela multidão, perdendo-se no anonimato (REYNOLDS, 2014). Nós estamos tratando da questão da autenticidade partir da perspectiva kierkegaardiana, que envolve um tornar-se subjetivo, possibilitando que o indivíduo possa se expressar de modo pleno na existência, de acordo com sua natureza religiosa. Ao longo do texto, utilizamos também outras expressões sinônimas tais como: integridade do eu, eu realizado, eu reabilitado (em referência ao eu alienado e inautêntico produzido pela cultura contemporânea), que transmitem a mesma ideia de maturidade consciencial e plenitude do homem.

si mesmo. Assim, para que o entendimento da reabilitação do eu por meio da filosofia existencial se torne claro, deve-se considerar os dois capítulos próximos constituintes de uma unidade, uma parte, não podendo, de modo algum, serem analisados isoladamente.

3.1 UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO, OU: SOB VENTOS CULTURAIS FAVORÁVEIS

Uma vez que nossa pesquisa surge em um contexto prenhe de estudos e de estudiosos importantes que se debruçaram sobre o pensamento do filósofo dinamarquês, cumpre referir nesse momento da tese, de modo breve, aquelas abordagens que buscaram ressaltar os elementos da teoria kierkegaardiana que estão relacionados, de algum modo, com o tema do eu e do seu processo existencial de reabilitação, que tem seu ápice na vida religiosa.

Ora, nunca é demais lembrar que para Kierkegaard, a vida estética, aquela semelhante à do sedutor do Diário, Johannes, está mais afastada da autenticidade. Valls busca as origens desse sedutor refletido no personagem de Mozart, Dom Giovanni, do ensaio intitulado: *Os estádios eróticos imediatos ou o erótico musical*.⁴⁰ Nesse artigo do professor, podemos aprender um pouco sobre as origens do estetismo kierkegaardiano, que é reelaborado na versão do sedutor Johannes, de *Diário do sedutor*. Contudo, algo subjaz em suas análises: o inegável afastamento que a imediatidade dessa vida sensual, pré-reflexiva, tem com relação ao modo de vida cristão (VALLS, 1991).

É justamente esse o ponto de partida do tornar-se. O estetismo é um outro nome para o desespero, conceito que trabalhamos em nossa tese. Nesse sentido, convém relembrar o estudo de Roos que relaciona os conceitos de desespero e de angústia, buscando compreender de que modo o indivíduo coloca-se nessa situação desesperada a partir de sua própria liberdade, do seu mau uso; por ser livre, o homem é, portanto, totalmente responsável pelo seu destino, sendo capaz também de sair dessa condição existencial (ROOS, 2008). Esse caminho interpretativo da obra de Kierkegaard que busca relacionar os conceitos de angústia e desespero como fundamentais para realização do self em sua verdadeira expressão, também

⁴⁰ Ensaio encontrado na obra: *Ou-Ou. Um fragmento de vida* (2003).

podemos encontrar nos estudos de Gomes (2021), Façanha e Souza (2018), Silva (2021), no estudo de referência do autor Le Blanc (2003, p.79-91), entre outros.

Outra abordagem possível com relação ao tema da autenticidade ou da realização do eu dá-se por intermédio da exposição metódica dos três estágios da existência, dispersos ao longo de toda obra do filósofo da Dinamarca. Compreender como o indivíduo passa de um estágio a outro tende a ser a abordagem mais tradicional, presente em estudos de referência, tais como os de Gardiner (1988), Mesnard (1986) e Le Blanc (2003). Sobre outras pesquisas que utilizaram essa leitura, podemos referir os trabalhos de Rosa (2019) e Ericksen (2019) que, dadas as diferenças, possuem, em comum, o esforço que fizeram para oferecer ao leitor uma análise pormenorizada de cada estágio existencial até o salto da fé, quando ocorre a apropriação definitiva do eu consigo e com Deus.

Em nossa tese, buscamos analisar de modo pormenorizado quatro elementos conceituais: os conceitos de desespero, de angústia, de instante e de fé, não com o propósito de compreender, de modo puro, a filosofia de Kierkegaard, conforme ocorre em boa parte dos estudos, inclusive nos que referimos, mas tendo em vista a necessidade de relacionarmos essas mesmas categorias com as realidades da cultura e do homem contemporâneo que estudamos nos capítulos anteriores, buscando compreender essa realidade humano-social a partir dessas ferramentas filosóficas⁴¹. Em nossa tese, Kierkegaard responde a uma demanda contemporânea pelo eu por meio do seu processo existencial de reabilitação. Esta tese tem, portanto, um caráter de diálogo, apresentando um problema humano e cultural e indicando uma possível solução. Nesse sentido, o subtítulo da tese é bem explicativo quando afirma tratar-se de: *um diálogo com o homem contemporâneo, sua natureza e cultura*.

Outro ponto a se considerar é que, em Kierkegaard, a eternidade envolve o tempo e apresenta-se ao homem no instante, e isto é essencial se quisermos entender a possibilidade de edificação por meio da existência. O homem pode e deve trilhar o caminho existencial rumo à sua própria reabilitação, mas sem a solicitude e as garantias dadas pelo próprio Deus, nada seria possível. Por isso é tão

⁴¹ Importa referir também, que as categorias kierkegaardianas de estética e de ética aparecem nesta tese de modo secundário, somente na medida em que contribuem com a explicação dos conceitos principais, os tornando ainda mais claros. Nesse sentido, a obra *Ou-Ou. Um fragmento de vida*, sobretudo os textos *Diapsalmata*, *Diário do sedutor*, *O equilíbrio entre o estético e o ético na elaboração da personalidade* contribuíram bastante com as análises desenvolvidas sob esse propósito.

importante, e nos esforçamos em trazer para esta tese, a análise do conceito de instante, da obra *Migalhas filosóficas*, pois a presença da eternidade no tempo é, ao fim e ao cabo, o que torna possível a realização do homem, o desenvolvimento do eu em sua conformação autêntica.

Com relação a esse processo existencial, sentimos a necessidade de trazer também para as análises duas figuras kierkegaardianas que representam a integridade do eu: o discípulo contemporâneo e o cavaleiro da fé.⁴² Desde o estudo de suas características e de seu processo existencial, podemos entender, de modo mais detalhado, como se comporta e vive um indivíduo que teve um genuíno contato com o absoluto, e que, por isso, passa a se expressar de modo pleno, o que contrasta bastante com aquele homem contemporâneo que definimos na primeira parte de nossa tese.

Sobre a questão específica da vida religiosa em Kierkegaard, autores importantes realçam o tema da interioridade e subjetividade: Paula (2009) analisa como essa subjetividade se expressa conforme o socratismo e o cristianismo na obra kierkegaardiana; Viallaneix, em sua obra *Kierkegaard: el único ante Dios* (1977), trata de modo precípua os aspectos religiosos da filosofia de Kierkegaard: a possibilidade de relação com Deus, suas características principais bem como o devir que é conquistado a partir dessa relação fundamental. A religiosidade como condição *sine qua non* para a efetivação do homem como espírito também foi apresentada em diversos estudos nacionais, tais como o de Roos (2007), Carvalhaes (2008) e Souza (2010), tendo este último autor descrito a categoria de instante conforme se apresenta na obra *Migalhas Filosóficas*, e, a partir disso, lendo-a dentro de uma perspectiva da filosofia da religião de Rudolf Otto, um autor clássico e pioneiro nesse campo de estudos.

Muitos dos autores citados nessa breve contextualização são membros da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI). É o caso, por exemplo, de Jonas Roos, Humberto Araújo Quaglio de Souza e Álvaro Valls. Seus trabalhos são relevantes na medida em que delimitam os contornos e orientam os caminhos que os estudos sobre Kierkegaard vêm tomando no Brasil.

⁴² A figura do cavaleiro da fé é descrita e analisada por Silentio, pseudônimo utilizado por Kierkegaard, na obra *Temor e tremor* (1964). Já a figura do discípulo contemporâneo encontra-se na obra, bastante utilizada por nós quando tratamos das questões do instante e da fé, *Migalhas filosóficas* (1995).

Um dos caminhos que percebemos válido e que é uma das preocupações precípuas da própria Sobreski, é a importância da interdisciplinaridade nos estudos sobre o filósofo da existência. Pesquisadores de diversas formações vêm conseguindo olhar a vasta obra de Kierkegaard a partir dos mais distintos recortes, o que acaba conferindo uma originalidade ímpar às produções. Esse contexto intelectual de diálogo com outras áreas do conhecimento e de diálogo com o próprio contexto social, conforme encontramos nas apreciações de Valls, em seu texto *Seguir a moda ou seguir o modelo*, do livro *Entre Sócrates e Cristo* (2000), acabam servindo de inspiração para que outros autores também se aventurem nesse diálogo com a realidade.

Sobre a recepção da obra kierkegaardiana no Brasil, o professor Ernani Reichmann é reconhecido como um dos principais conhecedores do filósofo dinamarquês, sendo elogiado por outro estudioso do tema, o professor Álvaro Valls. Ernani traduziu alguns textos do filósofo da existência nos anos de 1970, em sua conhecida obra *Textos selecionados de Soren Kierkegaard* (VALLS, 1995, p.17) Em outra obra, sob o título de *O instante: textos e notas* (1981), Reichmann analisa esse conceito não apenas como ele ocorre na filosofia de Kierkegaard, mas conforme se apresenta em diversos filósofos anteriores e posteriores a ele, tais como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Heidegger, Louis Lavelle, entre outros.

Contudo, foi a partir dos trabalhos de Álvaro Valls que as traduções das principais obras de Kierkegaard começaram a ganhar corpo no Brasil. Hoje, os estudantes têm à disposição uma gama variada de livros do autor dinamarquês traduzidos para o português. Dentre as traduções feitas por Valls, podemos citar: *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, volumes 1 (2013) e 2 (2016); *O conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* (2013); em parceria com Paula, o autor traduziu a obra *O instante* (2019); em parceria com Else Hagelund, traduziu os *Discursos edificantes em diversos espíritos* (2018). Ele trabalhou, também, tornando apta ao público de língua portuguesa, *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de Discurso* (2013), além da tradução da obra *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho da filosofia de João Clímacus* (1995), que dividiu os méritos com o Prof. Hernani Reichmann.

Esse grande repertório de traduções e de estudos permite ao estudante que tenha um ponto de apoio seguro para suas próprias considerações, apoio este em

uma cultura intelectual que vai se tornando cada vez mais abrangente e rica. Ademais, esse direcionamento dado pela SOBRESKI com relação à possibilidade de diálogo da filosofia com campos distintos do conhecimento, abre um espaço importante para que se possa mostrar toda a atualidade do pensamento kierkegaardiano. No confronto com a realidade, com as novas formas de pensar, muitas ideias acabam soçobrando, mostrando-se antiquadas e superadas. Entretanto, ao analisarmos a realidade atual e sua demanda precípua, que em nossa tese afirmamos corresponder a uma busca pela subjetividade, percebemos que a filosofia de Kierkegaard está bem longe de ser letra-morta, pois é capaz de dialogar com escolas de pensamento notáveis, tais como a junguiana e a frankliana, além de articular uma conversa produtiva com os demais intelectuais que nos ajudaram a pensar a contemporaneidade conforme se apresenta, carente de um sentido maior que a conduza.

Esse impulsionamento a uma espécie de abertura epistemológica, ou como podemos inferir de Morin, a uma complexificação maior do pensamento, na medida em que vários aspectos da realidade vêm sendo cada vez mais conjugados e orientados desde uma leitura mais abrangente e dialógica, representa, em nosso entendimento, o maior ganho que esse ambiente cultural de estudos vem oferecendo àqueles que se aventuram a passar horas diante das ricas e difíceis obras kierkegaardianas, imaginando os possíveis pontos de contato entre esses textos e a existência concreta.

Sendo assim, em face dessa breve contextualização, voltemos ao nosso empenho em estabelecer o diálogo que propusemos, que se dará a partir do estabelecimento de pontos de contato entre as explicações de Kierkegaard e a realidade e necessidades do homem contemporâneo. Antes, porém, sob o influxo desses ventos culturais favoráveis, passemos à análise do desespero em sua relação com a inautenticidade do homem.

3.2 O DESESPERO COMO INDICADOR DA INAUTENTICIDADE DO HOMEM

Conforme referimos anteriormente, o conceito de si mesmo em Kierkegaard, por se tratar de um autor do século XIX⁴³, não apresenta aqueles contornos

⁴³ Kierkegaard (1813-1855), filósofo nascido em Copenhague, capital da Dinamarca, teve uma educação na infância bastante rígida e fundamentada nos preceitos religiosos luteranos de sua

científicos como encontramos nos autores que trabalhamos no primeiro capítulo, Jung e Frankl. Contudo, Kierkegaard pode ser considerado um autor atual, pois a seu modo, destaca também a existência no homem de uma religiosidade intrínseca e natural. Em outras palavras, podemos dizer que os autores convergem na medida em que sustentam que há algo no ser humano que é condição e possibilidade de relacionamento com Deus e o sagrado. Entendemos que a filosofia da existência transcende as abordagens referidas, pois não apenas pode ser utilizada como uma chave de leitura para compreender o indivíduo contemporâneo, aquele afastado de si, como indica um caminho para que esse mesmo indivíduo se reencontre consigo. E esse reencontro passa, sem dúvida, de acordo com a filosofia da existência, por um conhecimento verdadeiro e insofismável do eu.

O eu em sua integridade, em sua forma autêntica, esse complexo objeto que perpassa diversos campos do conhecimento, é entendido por Kierkegaard - sob o pseudônimo Anti-Climacus⁴⁴- como sendo a consciência que se tem da síntese que existe no homem entre a sua dimensão finita e infinita, entre o corpo e a alma. O autor utiliza a dicotomia eterno e temporal para tornar ainda mais clara a natureza dos termos dessa síntese. Portanto, o eu pode ser explicado como autoconsciência, como espírito. Quando o indivíduo busca se forjar não observando essa conjunção de elementos ou a relação da qual depende, que é Deus, experimenta uma desarmonia intrínseca, que Anti-Climacus trabalha ao longo de sua obra sob o conceito de desespero (KIERKEGAARD, 1961).

A cura para o desespero, por sua vez, exigiria uma postura radicalmente diferente por parte do homem, pois se imaginarmos uma tal situação hipotética, ele deveria ter plena consciência de si mesmo como síntese entre finito e infinito, além de orientar o seu desenvolvimento tendo em vista a transcendência divina da qual depende sua existência: “[...] orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 35). O mergulho nesse poder, conforme considera Hoffding, possibilita que o homem dimensione sua existência de modo mais adequado, distinguindo, devidamente, o que sejam finalidades finitas/relativas e

família. O traço melancólico da personalidade do filósofo era sua marca distintiva, e isso ocorreu muito em função da criação austera a que foi submetido. Esse tom melancólico de sua personalidade favoreceu uma producente interiorização e maturação espiritual, ele que era possuidor de uma grande capacidade de observação e análise (HOFFDING, 1949).

⁴⁴ A estratégia da pseudonímia é utilizada em diversas obras e consiste em colocar-se em comunicação de modo indireto com o leitor (KIERKEGAARD, 1986)

objetivos absolutos. Trata-se, em outras palavras, de um sacrifício dos interesses menores da existência, a sua não absolutização (HOFFDING, 1949).

O desespero pode ser compreendido sob dois aspectos, um positivo e um negativo, que podem em um primeiro momento serem tomados como contraditórios pelo leitor menos avisado. Anti-Climacus responde a esse engano de pronto, asseverando que tais aspectos relacionam-se de modo dialético, em uma clara referência à filosofia de Hegel. O desespero, conquanto possa ser verdadeiramente concebido como uma fraqueza da alma sob determinado prisma, deve, também, e aí reside o caráter dialético dessa compreensão, ser considerado como um avanço em relação a outros seres, como os animais, por exemplo. Por não terem um espírito ou um eu, os animais não são capazes de desesperar. Nesse sentido, o desespero indica a existência de um eu complexo, bem como a possibilidade de relacionamento com a transcendência divina (KIERKEGAARD, 1979).

Sendo assim, o desespero não deve ser entendido conforme o é no senso comum, em que, muitas vezes, é confundido com o conceito de sofrimento. O sofrimento foi bem tratado por Kierkegaard na obra *Discursos edificantes em diversos espíritos* (2018), mais precisamente na terceira parte, intitulada *O Evangelho dos sofrimentos*. Nesta parte da obra, Kierkegaard destaca de modo geral, de sua própria lavra e não utilizando o recurso da pseudonímia, que os sofrimentos correspondem aos diferentes fardos da vida, que devem ser suportados e dimensionados através da fé, à semelhança de Cristo. Seguir o mestre, como devem fazer os cristãos, pressupõe que experimentem o seu jugo, enfrentem a vida e calcem as suas sandálias. Por mais paradoxal que pareça, Kierkegaard concebe alegria no sofrimento, pois este tem o poder de colocar o indivíduo mais próximo de si mesmo e de Deus (KIERKEGAARD, 2018).

Tampouco o desespero deve ser confundido com o conceito de angústia, conforme trabalhado por Kierkegaard, sob o pseudônimo Vigilius Haufnienses, em obra de mesmo nome.⁴⁵ A angústia difere do desespero porque diz respeito a um sentimento que abala o homem no momento em que ele se dá conta de que é livre, que está diante dessa auspiciosa possibilidade. Diante dos inúmeros caminhos que se abrem para ele na existência, acrescido da falta de segurança ou de certeza quanto à melhor decisão a tomar, experimenta a angústia. Assim, podemos dizer

⁴⁵ Esta obra será trabalhada, de modo mais detalhado, no último capítulo da tese. Nele, abordaremos a segunda condição para a reabilitação do eu.

que ela faz parte de modo intrínseco do homem que se coloca diante da vida, pois que ele, enquanto existindo, deve lidar adequadamente com esse importante sinalizador de sua liberdade⁴⁶ (KIERKEGAARD, 2013).

Ainda em *O conceito de angústia* (2013), Haufnienses entende que esse marcador existencial deve ser experimentado sob um olhar que ultrapassa a mundanidade, pois quando ele é iluminado e orientado pela fé, tem a capacidade de formar o indivíduo espiritualmente, desenvolvendo-o tendo em vista o equilíbrio da síntese de que é constituído. Nesse sentido, Valls (2012) considera que Kierkegaard se diferencia de Freud, pois o pai da psicanálise via na angústia apenas o seu lado negativo, como estando ligada a questões bastante problemáticas e dificultosas para os indivíduos, tais como as castrações, perdas e castigos.

Essa exposição dos conceitos de sofrimento, desespero e angústia são importantes porque nos permitem captar melhor as suas nuances, estabelecendo suas diferenças básicas. Podemos dizer que o desespero, com relação aos outros dois conceitos, é algo mais profundo, pois diz respeito a um desajuste interior, uma espécie de rebeldia com relação às possibilidades espirituais do eu. Não é por acaso que foi denominado pelo filósofo dinamarquês como a doença mortal:

Mas noutro sentido, mais categoricamente ainda, ele é a 'doença mortal'. Porque, bem longe de dele se morrer, ou de que esse mal acabe com a morte física, a sua tortura, pelo contrário, está em não se poder morrer, como se debate na agonia o moribundo sem poder acabar. Assim, estar mortalmente doente é não poder morrer [...]. E quando o perigo cresce a ponto de a morte se tornar esperança, o desespero é o desesperar de nem sequer poder morrer. (KIERKEGAARD, 1961, p. 43-44).

Na referência acima, percebe-se a gravidade que o desespero assume na conceituação de Anti-Climacus, sendo considerado como algo mais grave que a morte do corpo. Trata-se de uma morte em vida, morte espiritual da qual nenhum indivíduo deseja experimentar.

Se o sofrimento, conforme definimos anteriormente, dizia respeito a algo exterior que abalava o eu, o desespero é um suplício que vem das profundezas do eu. A morte por desespero representa o mais grave tipo de morte, que significa viver

⁴⁶ Adão deparou-se com a angústia, segundo Haufnienses, quando recebeu a ordem de Deus para não comer o fruto proibido. Ele torna-se angustiado a partir da possibilidade de ser livre que se coloca diante dele através da ordem. Nesse momento, pode escolher duas coisas: obedecer a Deus, ou desobedecê-lo e comer o fruto. Esse processo faz com que Adão saia do seu estado de inocência e experimente a angústia, que está intrinsecamente ligada à existência de todos os homens (KIERKEGAARD, 2013).

uma vida totalmente alienada de sua dimensão eterna e espiritual. A parcela eterna do eu não é capaz de morrer como o corpo, então o indivíduo experimenta uma tortura e um dissabor incessante. Mesmo que o indivíduo busque retrair ou mesmo aniquilar essa dimensão eterna de si, ela acaba emergindo e afirmando-se em forma de desespero, denunciando o desequilíbrio e a inautenticidade do seu ser (KIERKEGAARD, 1961).

Essas considerações sobre a autenticidade e o desespero possuem, em nosso entendimento, muita atualidade. Difícil não transportar essas reflexões para entender a realidade atual. Nesse sentido, as explicações de Kierkegaard, por meio do pseudônimo Anti-Climacus, convergem com as de muitos autores contemporâneos, sobretudo Jung e Frankl, que afirmam a existência de uma realidade interior que é condição para a espiritualidade humana. Ademais, quando consideramos o processo de constituição do eu, devemos destacar que o conceito de desespero é entendido por Kierkegaard como fazendo parte da realidade íntima de quase todos os indivíduos.

3.3 O DESESPERO/INAUTENTICIDADE E A SUA GENERALIDADE

Conforme referimos, Anti-Climacus afirma de modo peremptório que o desespero se apresenta como algo generalizado. A maior parte dos indivíduos o experimenta em maior ou menor grau. Difícil será alguém escapar dessa realidade espiritual tão dramática. Entretanto, o autor nos convida a adotar uma posição mais otimista com relação a essa interioridade humana desarmonizada. Segundo considera, o desespero indica que o homem possui uma dimensão espiritual, que não se resume à sua corporeidade finita (KIERKEGAARD, 1961).

Devemos fazer uma importante observação: o desespero não tem uma natureza ontológica, conforme assevera Abe, contudo, a possibilidade de desequilíbrio da síntese que constitui o eu é uma realidade humana comum:

[...] um ser humano não pode simplesmente nascer em desespero, do contrário estaria anulada a liberdade humana. A doença tem de ser o efeito da escolha livre – assim como sua cura. Aquilo com que os seres humanos nascem, independente de sua escolha, é a possibilidade do desespero. Em suma, essa possibilidade é uma necessidade devido à própria estrutura interior humana (ABE, 2020, p. 177).

Ora, na passagem, podemos identificar a relação intrínseca entre desespero e liberdade. A possibilidade de desesperar é algo comum ao gênero humano, pois a síntese de que é constituído o eu pode entrar em desarmonia segundo as decisões e escolhas de cada um. O desespero não é um destino irrevogável a todo ser chamado à existência, embora seja algo generalizado, conforme refere *Anti-Climacus*.⁴⁷

Por isso é tão importante para o homem, no processo de enriquecimento subjetivo, não perder de vista as inter-relações da existência. Desse modo, podemos considerar que o sentido do desenvolvimento humano em Kierkegaard envolve uma dialética básica, por vezes tensa, entre alma, corpo, existência e eternidade. Além disso, no pensamento existencial do filósofo dinamarquês, ao abraçar esse processo subjetivo, deve o homem fugir da massificação proveniente de qualquer tipo de fonte (FARAGO, 2006). Enquanto essa síntese do eu não ocorre, ou seja, enquanto não há uma apropriação efetiva de si por parte do existente, o desespero caminha como um acompanhante nesta longa viagem do devir, segundo Kierkegaard.

Embora o desespero aumente conforme a consciência se torne mais límpida e capaz de identificá-lo, nem por isso deixa de existir nos homens que são pura imediatidade: aqueles que têm uma consciência pouco madura e refletida sobre si mesmos. Deve-se ainda ter em conta que o desespero não é como uma doença do corpo, em que somos capazes de estabelecer, de modo claro, a linha divisória entre o estado precedente saudável e o estado conseqüente enfermo. Kierkegaard fala em uma doença do espírito que existe desde que a síntese foi desarmonizada e que não surge apenas no momento em que tomamos consciência dela (KIERKEGAARD, 1961, p. 49-53). Podemos estabelecer novamente uma relação com o tema abordado no capítulo 2 deste trabalho, quando tratamos do espírito contemporâneo como fundamentado em um apelo constante a uma vivência imediata e hedônica. Mesmo o indivíduo contemporâneo, conforme descrevemos, distraído de si mesmo, desespera-se. Ainda que não tenha consciência plena de si e de sua demanda

⁴⁷ Toda a análise que realizamos na primeira parte da tese, sobretudo no capítulo 2, em que concluímos que o homem se encontra distante de si mesmo, buscamos compreender a relação entre indivíduo e cultura sob o prisma da liberdade. A cultura imanentista contemporânea vem sendo engendrada por mãos (e mentes) humanas, embora essa cultura acabe influenciando e limitando as escolhas individuais (tratamos disso no tópico 4.2). Contudo, a consciência que o indivíduo pode desenvolver da própria liberdade, por intermédio da angústia, é um dos elementos fundamentais para que ele se torne capaz de superar o contexto social persuasivo que o envolve. A consciência da liberdade e as possibilidades de ação que a angústia proporciona, consideramos, nesta tese, como sendo a segunda condição para a reabilitação do eu.

interna por transcendência, acaba por desesperar-se. O desespero, conforme podemos aprender em Kierkegaard, alcança quase todos os homens, independentemente do grau de consciência que atingiram. O ponto positivo é que ele poderia ser utilizado como um meio de tomada de consciência sobre o eu, se fosse acolhido e trabalhado devidamente.

A época contemporânea parece favorecer muito a existência do desespero como sentimento existencial profundo na medida em que rejeita os meios culturais de edificação individual. A formação de uma cultura que chamamos de imanentista/hedonista apresenta-se como uma ambiência inóspita a qualquer tentativa de devir espiritual. O conceito de desespero em Kierkegaard, em apresentando uma face universal, não deve ficar restrito ou ser aplicado apenas como instrumento analítico para a descrição de uma determinada época histórica, uma vez que fala ao homem enquanto homem, tratando de sua condição essencial.

Em outras palavras, Kierkegaard fala bem ao espírito contemporâneo e sua filosofia apresenta muita atualidade, pois sua análise consegue elevar-se para além do contexto social em que foi refletida, tocando em dimensões perenes da experiência humana⁴⁸. Quando o autor analisa o desespero como uma possibilidade de devir humano, isso fica bastante claro:

O vulgo comete portanto um grande erro considerando o desespero uma exceção, quando ele é, pelo contrário, a regra. E bem longe de, como supõe, não serem desesperados todos aqueles que não se sentem ou supõe, e de só o serem aqueles que o confessam, muito ao contrário, o homem que sem imitação afirma o seu desespero não está tão longe da cura, está mesmo mais próximo do que todos aqueles que não são considerados e não se julgam desesperados. Mas a regra é precisamente [...] que a maior parte das pessoas vive sem grande consciência do seu destino espiritual... e daí toda essa falsa despreocupação, essa falsa satisfação em viver, etc., etc., que é o próprio desespero. (KIERKEGAARD, 1961, p. 55).

⁴⁸ Esse interesse pelas questões mais profundas da existência deve-se ao caráter religioso do próprio autor. Kierkegaard afirma que existe em sua obra, perpassando-a, uma tensão dialética proposta de modo intencional entre o estético e o religioso. Entretanto, sustenta que, apesar disso, sempre foi um autor religioso/cristão. Os seus escritos religiosos são assinados por ele próprio, enquanto os de cariz estético foram tornados públicos por meio da estratégia da pseudonímia. O objetivo de Kierkegaard não é defender o modo de vida estético, mas descrevê-lo com todas as suas implicações, informando suas limitações aos ávidos leitores. Mesmo por ocasião da publicação de sua obra de caráter estético-ético, *Ou-Ou. Um fragmento de vida* (1843), concomitantemente foi publicado o seu *Dois discursos Edificantes* (1843), de cariz religioso. Ademais, a tensão dialética estético-religioso também é demonstrada por Kierkegaard quando publica um artigo de motivo estético em meio aos seus escritos religiosos da segunda fase. Pode-se dizer que a religiosidade é o *telos* de sua obra (KIERKEGAARD, 1986).

Na passagem acima, Anti-Climacus está aprofundando ainda mais a questão humana e generalizada do desespero. A consciência desse desequilíbrio pode ser considerada como um ganho para o homem, pois o aproxima de uma solução, enquanto a inconsciência torna as coisas mais difíceis para ele. Há uma destinação espiritual humana que é ignorada. Isso foi tratado no contexto do século XIX, mas podemos perceber que esse instrumental analítico é bastante adequado para entendermos também a realidade do homem no século XXI, o qual, conforme analisamos no capítulo 2, encontra-se carente de espiritualidade, hipertrofiado que está de coisas vãs e sem um sentido profundo. O suprasentido, orientador da vida humana, conforme encontramos em Frankl, passa a ser rejeitado fortemente ou ignorado contemporaneamente, privando o homem de ser de acordo com a sua interioridade inconsciente e espiritual. Homem desesperado e inautêntico, afirmaria Kierkegaard, se observasse o tipo de subjetividade formada nessa realidade sociocultural.

Desse modo, em Kierkegaard o desespero apresenta duas faces: se por um lado indica ou sinaliza uma certa inadequação e inautenticidade do homem que negligencia sua condição eterna e espiritual; por outro lado, aponta para a possibilidade de ele ter um conhecimento mais profundo de si, conforme vá adquirindo uma consciência mais madura e ciente de sua condição desesperada. Em resumo, esse poderoso marcador existencial e subjetivo oferece a possibilidade de um diagnóstico para o homem; ao mesmo tempo que se apresenta como um instrumento que pode lhe ajudar em seu desenvolvimento.

Conquanto a consciência do desespero indique um caminho adequado para o eu, que tem necessidade de ver atendida sua dimensão eterna, necessita-se ir além, deve-se acolher a fé como uma forma adequada de atender esse afã do homem por espiritualidade, uma vez que: “[...] esta consciência, esta conquista da eternidade, só se consegue para lá do desespero.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 56). Nessa passagem em particular, a ideia de fé aparece como algo implícito, como um elemento que se encontra além do diagnóstico subjetivo puro e simples.

Mesnard aborda a questão da fé em Kierkegaard de modo tradicional⁴⁹, entendendo-a como *modus vivendi* ou estágio superior aos demais: o estético e o

⁴⁹ Embora as diferenças nas análises da obra kierkegaardiana, outros comentadores importantes, tais como Farago (2006), Gardiner (2001) e Le Blanc (2003) dedicam um espaço importante à

ético. O esteta seria aquele que vive o momento presente, sem qualquer transcendência que o organize, enquanto a moral imanente, aplicável a todos os indivíduos, seria a característica mais marcante do estágio ético. Essa moral daria o instrumental adequado ao indivíduo que vê nesse estágio a possibilidade de organizar sua vida e suas relações. Já o sujeito religioso desfrutaria de uma relação específica e enriquecedora com as realidades superiores da vida, uma vez que: “[...] o religioso é o apelo à subjetividade profunda, a devoção ao Deus escondido, e o silêncio que daí advém.” (MESNARD, 1986, p. 25).

Entretanto, chegar ao estágio religioso requer um esforço considerável, uma vez que estamos tratando de um indivíduo desesperado, cuja dimensão mais profunda de sua subjetividade não é atendida ainda, quando muito, pressentida. Chamamos esse indivíduo na conclusão do capítulo 2, de modo provisório, de um homem distante de si mesmo, tendo com base os conhecimentos que expusemos na parte 1 da tese, na qual consideramos que a condição religiosa do homem, demonstrada sobretudo pelos estudos psicológicos, não se coloca em devir em função do predomínio de uma cultura sem transcendência, que acaba criando muitos obstáculos e contratempos a qualquer processo de desenvolvimento subjetivo. Somando-se a essa análise, o conceito de desespero, enquanto um sentimento existencial, vem agregar ainda mais com relação ao entendimento do homem atual. Kierkegaard também fala, a seu modo, de um homem que possui uma natureza religiosa; natureza essa (sua parte eterna) que costuma não ser atendida de modo efetivo. O desespero é uma demonstração de que a natureza espiritual do homem grita e não é ouvida. Ele acaba caindo, então, na dificuldade de não conseguir ser si mesmo. Vivendo de modo inautêntico, pois não “é” em essência e de modo efetivo, transparece os níveis variados de sua desarmonia interior.

Doravante, importa tratarmos de modo detalhado sobre os tipos possíveis de desespero, conforme trabalhados pelo filósofo dinamarquês, demonstrando que eles, além de indicar que o homem vive de modo inautêntico, sem conseguir realizar a síntese interior entre eterno e temporal, o levam a ter uma consciência mais madura de si e de sua dimensão eterna (condição religiosa). Essa é a primeira condição para a reabilitação do eu.

abordagem dos estágios da existência, compreendendo-os como sucessão qualitativa entre os estágios estético-ético-religioso.

3.4 A PRIMEIRA CONDIÇÃO PARA A REABILITAÇÃO DO EU: O DESESPERO COMO POSSIBILIDADE DE AUTOCONHECIMENTO

Ora, como bem anunciamos, neste tópico serão analisados os tipos de desespero conforme encontramos em Kierkegaard, em sua clássica obra *O desespero humano* (1961). Indo desde o desespero inconsciente até o consciente, com suas variações e nuances, o filósofo dinamarquês nos propõe pensarmos a gradativa conscientização da condição desesperada humana como um meio de autoconhecimento. Sabendo que o desespero é uma desarmonia interior entre a parte eterna e temporal do eu, ele nos indica que uma parcela da alma não deveio, não se desenvolveu conforme o esperado. Assim, para Kierkegaard, a consciência do desespero pode levar a um conhecimento do eu como síntese de duas partes, o que não ocorreria de outro modo.

Embora seja um filósofo considerado pessimista por muitos leitores e comentadores, nesse ponto Kierkegaard apresenta, talvez, alguns traços que nos permitam lê-lo de modo mais otimista, uma vez que se pode pensar o desespero não apenas em termos de insuficiência do espírito, que é síntese, mas como uma auspiciosa possibilidade de edificação e autoconhecimento.

Se aplicarmos a teoria à realidade contemporânea, veremos que os variados tipos de consciência do desespero e do eu estão presentes e difundidos em todo o conjunto da sociedade: desde aquele homem que não tem consciência de si mesmo, cujo desespero é inconsciente; até aquele outro que tem consciência de si e de sua desarmonia íntima, quer edificar-se, mas ainda assim convive com esse forte sinalizador existencial. Podemos considerar a esse respeito, que existe uma variação de consciência muito grande entre os indivíduos.

Antes de adentrarmos nessas questões relativas ao desespero como possibilidade de edificação, cumpre-nos estabelecer uma breve análise de caráter antropossocial, refletindo de maneira cuidadosa sobre o tipo de desespero que anda dominando o homem contemporâneo. Por certo ele não sofre porque vive de um modo ascético e desprendido totalmente da concretude da vida, uma vez que segundo Kierkegaard, nesse caso faltar-lhe-ia o corpo, a parte finita do eu. Ao que parece, ocorre o exato oposto: o homem contemporâneo sofre porque lhe falta a parte eterna do eu, sua dimensão religiosa, negada de muitos modos pela cultura atual. Conforme veremos, na ausência de infinito, desespera-se.

3.4.1 A típica inautenticidade contemporânea: o desespero como ausência do infinito

Já estando mais claro o entendimento de que o homem contemporâneo pode ser considerado, de acordo com a perspectiva da filosofia existencial, como desesperado, incompleto do ponto de vista espiritual, e, com efeito, inautêntico, cumpre-nos compreender, dentro das categorias explicativas kierkegaardianas, qual a que melhor explica a situação contemporânea. Lembremos de que na cultura atual vem sendo gestado um espírito de negação do homem, considerado em sua dimensão profunda e espiritual, em que uma das formas de rejeição diz respeito à formação de um *modus vivendi* imanentista e pautado na corporeidade sem alma. Ora, essa maneira de viver, já bastante difusa, pode ser explicada de acordo com a filosofia existencial a partir do conceito de desespero como ausência do infinito. Se isso era uma realidade à época de Kierkegaard, muito mais é agora, pois há um aprofundamento dessa situação antropológica. Desse modo, sustenta-se que a realidade contemporânea pode ser olhada sob as vistas da filosofia existencial. E mais: embora com uma linguagem própria, e por vezes estranha ao leigo de nossos dias, ela tem muito a dizer sobre nós mesmos e nossas necessidades enquanto seres humanos.⁵⁰

Ao analisar a questão do desespero, deve-se recordar a problemática do eu como constituído por uma parte infinita (eterna) e outra finita (temporal), ou seja, alma e corpo. O eu é a consciência dessa síntese, é espírito. Considerando isso, Kierkegaard, por intermédio do pseudônimo Anti-Climacus, irá analisar o desespero em duas grandes divisões: a primeira guarda relação com a síntese do eu: finito e infinito; já a segunda análise⁵¹ irá recair sobre o modo como o desespero atinge o homem de acordo com o seu nível de consciência, que pode variar desde a inconsciência total com relação ao próprio desespero, até o nível mais alto de consciência (KIERKEGAARD, 1961).

O primeiro tipo de desespero não tem um poder explicativo muito grande sobre a realidade contemporânea que descrevemos no capítulo 2, pois se trata de um *desespero da infinidade*, ou como é conceituado de outro modo pelo próprio

⁵⁰ A filosofia kierkegaardiana em muitos aspectos ultrapassa o tempo em que foi desenvolvida. Esse tópico é, de modo singelo, apenas mais uma demonstração desse fato inequívoco.

⁵¹ A análise do desespero com relação à consciência será feita no tópico a seguir.

autor, ao longo de sua obra, como *carência do finito*. Ora, no capítulo dois descrevemos um homem que pauta sua vida, de modo quase exclusivo, pelo seu corpo finito, em uma imanência pronunciada, sem as tradicionais referências transcendentais capazes de lhe oferecer apoio. Uma espécie de corporeísmo materialista emerge como uma força dominante. Em uma linguagem kierkegaardiana, diríamos que o homem contemporâneo vive, sob influência da cultura, mas também por escolha própria, saturado de finito.

Contudo, no desespero do infinito, que ao que parece diz respeito mais a um tipo de religiosidade ascética e intelectualizada, afastada da concretude da existência, o homem lança-se no infinito por meio da imaginação, sem ter um apoio na experiência ordinária do mundo, ocasionando-lhe uma perda do eu, que é síntese (finito/infinito). Nesse caso, não há devir:

Portanto, em toda vida humana que se julga já infinita, e o quer ser, cada instante é desespero. Porque o eu é uma síntese de finito que delimita e infinito que ilimita. O desespero que se perde no infinito é, portanto imaginário, informe; porque o eu não tem saúde e não está livre do desespero, senão quando, tendo desesperado, transparente a si próprio, mergulha até Deus. (KIERKEGAARD, 1961, p. 62).

Além disso, na passagem acima podemos inferir que o devir, ou seja, o desenvolvimento do eu e a consequente eliminação do desespero, só ocorre a partir de uma conscientização verdadeira do sujeito com relação a essa desarmonia íntima que carrega; só assim ele pode, posteriormente e mediante esforço existencial, reconhecer sua origem divina.

Sendo assim, Anti-Climacus considera que a imaginação carece da finitude, da materialidade da vida, por isso quando pretende elevar o indivíduo até Deus, o que a imaginação faz é torná-lo cada vez mais distante de si: “É o imaginário em geral que transporta o homem no infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio.” (KIERKEGAARD, 1961, p.63).

Essa despersonalização deve ser lamentada, o aproveitamento da finitude é de fato importante, desde que não se proceda como o Bispo Mynster, um dos clérigos ao qual Kierkegaard se opusera ao longo da vida, que, de modo incoerente, elevava apenas a palavra até o céu, permanecendo ele e a Igreja com as glórias da terra (LE BLANC, 2003). Feita essa ressalva, pode-se dizer que para a filosofia existencial, a finitude e a temporalidade são dimensões do homem e da vida

importantes em que ocorre a intersecção com o eterno. Deus se manifesta na existência humana, conforme se deu com Abraão em *Temor e tremor*. É na existência concreta, e não na imaginação, que o patriarca foi chamado a cumprir a ordem divina de entregar seu único filho em sacrifício, por amor e obediência a Deus.⁵² (KIERKEGAARD, 1964).

Sobre essa tentativa vã de proceder a uma busca por espiritualidade sem levar em conta a dimensão finita do homem e sem considerar a temporalidade humana como meio de edificação, Kierkegaard sustenta que há um risco de viver-se “[...] uma existência imaginária, infinitizando-se ou isolando-se no abstrato, sempre privado do seu eu, do qual consegue se afastar cada vez mais.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 64-65). Ou seja, nesse caso há uma parte finita do eu, o corpo que vive na materialidade da existência, que é negligenciado na tentativa de ter-se uma experiência espiritual, e isso acaba gerando um déficit em termos de autenticidade.⁵³

Esse primeiro modo de desespero gera o seu tipo peculiar de incompletude subjetiva, de inautenticidade, que diz respeito a uma perda da dimensão finita do eu. Esse parece ser um desespero que existe atualmente, embora restrito a círculos mais diminutos da vida social. Trouxemos essa categoria para a nossa tese na mediada em que facilita a apreensão por contraste da segunda, esta sim capaz de representar em larga escala o tipo de desespero e de inautenticidade que dominam o nosso tempo: trata-se do *desespero no finito* ou como Anti-Climacus chamou de outro modo, a fim de tornar o conceito ainda mais claro ao leitor, como *carência de infinito*.

Para Anti-Climacus, a carência de infinito, como o próprio conceito sugere, é um tipo de desespero que advém da não observância da dimensão infinita/eterna do eu. O homem vive como se não tivesse uma alma, uma dimensão espiritual, e isso acaba com toda a possibilidade de que ele venha a ser si próprio, resgatando sua autenticidade. O autor refere que esse tipo de desespero, interior e profundo, é, muitas vezes, desconsiderado ou negligenciado, uma vez que a sociedade pede ao homem apenas que viva de tal modo que cumpra os seus deveres sociais e detenha-se em coisas exteriores e alheias a si próprio. Não conseguindo ser si

⁵² Essa obra, juntamente com a obra *Migalhas filosóficas*, servirá como base para fundamentarmos nosso raciocínio no último capítulo, quando trataremos sobre a efetivação do si mesmo mediante a fé.

⁵³ Kierkegaard relaciona as três faculdades do eu que sofrem esse processo de infinitização: o sentimento, o conhecimento e a vontade (KIERKEGAARD, 1961, p. 63-65).

mesmo, o homem acaba se massificando e perdendo na multidão (KIERKEGAARD, 1961). Esse é o ônus da vida ética, sua insuficiência no sentido de possibilitar uma apropriação efetiva do eu. Esse fato é explicado na obra de cariz religioso, *Temor e tremor* (1964). Nela, trabalha-se a questão da fé como um salto, uma confiança irrestrita na providência divina. O homem deve se tornar um cavaleiro da fé, romper com a ética eivada de preceitos racionais e habilitar a eternidade que habita nos esconderijos profundos do eu. Nessa obra, a vida ética é apresentada como uma dimensão que deve ser transposta em favor da dimensão religiosa, mais completa e capaz de eliminar, de fato, essa desarmonia interior que Anti-Climacus chama de desespero.⁵⁴

À época de Kierkegaard já era comum esse tipo de homem inautêntico, afastado de sua dimensão religiosa, embora vivendo uma existência considerada adequada pelo conjunto da sociedade. Pode muito bem ser um homem ético que não ache importante desenvolver a sua dimensão espiritual, ou então que baseie sua vida em uma ética mínima, sem renunciar às “mundanidades”, conforme Lipovetsky descreveu o engajamento ético contemporâneo. Fato é que esse homem que Anti-Climacus descreve tem como característica principal estar alheio a qualquer transcendência, e nisso ele se parece muito com o homem atual:

Assim é o desespero do finito. Um homem pode, com ele, levar perfeitamente uma vida temporal, humana em aparência, tendo os louvores dos outros, as honras, a estima e todos os bens terrestres. Porque o século, como é costume dizer-se, não se compõe afinal de pessoas desta espécie, isto é, devotadas às coisas do mundo, sabendo usar os seus talentos, acumulando dinheiro, hábeis em prever, etc..., o seu nome talvez passe à história, mas terão sido na verdade eles próprios? Não, porque espiritualmente não tiveram um eu, um eu pelo qual tudo arriscassem, porque estão absolutamente sem eu perante Deus... por muito egoístas que de resto sejam. (KIERKEGAARD, 1961, p. 69).

⁵⁴ Na obra *Ou/Ou. Um fragmento de vida* (segunda parte), temos um diálogo estabelecido com o autor A da primeira parte da obra, composta por variados textos de cunho estético, pelo autor B, homem ético, chamado Wilhelm. No texto *O equilíbrio entre o estético e o ético na elaboração da personalidade* conta-nos que encontrou no casamento, no trabalho e nos deveres a forma adequada para transsubstanciar o estético no ético, sem que nenhum estágio se perca por ocasião do devir individual. Sabe o homem que está dialogando como um esteta esclarecido e cultivado que, provavelmente, ri-se dos conselhos que recebe. Wilhelm sempre ressalta a importância da escolha como forjadora do si mesmo. Não se trata de um ou/ ou qualquer, conforme considerara o esteta na primeira parte, mas de um compromisso com o instante da escolha, pois nesse momento pode-se sair da imediatidade estética. O esteta, desse modo, vivendo à matroca, não é capaz de fazer escolhas e adentrar a existência. Sendo arrastado pelos seus apetites interiores, frui o momento presente, sem seriedade. Sua vida é composta de momentos dispersos e fragmentados. A seriedade da ética, pelo contrário, conduz o homem a encontrar os caminhos existenciais que mais o promovem, aproximando-o mais de si mesmo.

Na passagem acima, Kierkegaard expõe a ideia geral de que, sem a dimensão infinita do eu, o homem não pode ser autêntico. Pode ser até que viva como um homem de seu tempo, observando as regras e os costumes; no entanto, uma parte de si é fundamental para o seu desenvolvimento, e essa parte é a infinitude. No mundo, todos os títulos, honras e tesouros são incapazes de formar uma subjetividade.

A nossa cultura contemporânea aprofunda ainda mais essa crise propriamente humana, pois a cultura imanentista e o apelo à corporeidade sem alma engendram todo um *modus vivendi* bastante peculiar e que pode ser traduzido como uma indiferença à espiritualidade, já que o momento fugidivo se torna a medida da existência. O que assim definiu-se como hedonismo no capítulo precedente, Kierkegaard entende em sua filosofia a partir do conceito de estetismo, que representa o primeiro estágio de três, além do ético e religioso, no qual o homem pode posicionar a sua existência.

Gardiner assegura que no estetismo, em Kierkegaard, o indivíduo que pauta sua vida desse modo acaba caindo em uma imediatidade errática, espécie de sensualismo, sem um objetivo seguro e sólido de longo prazo. Contudo, para além dessa consideração geral, o autor aponta que o filósofo existencial aprofunda um pouco ainda mais por intermédio do personagem que desenvolve em *Diário do Sedutor* (1843), último capítulo da primeira parte da obra *Ou-Ou. Um fragmento de vida*, Johannes, inspirado no personagem de Mozart⁵⁵. No processo de sedução de Cordélia, Johannes mostra-se bastante frio e estrategista, não agindo de acordo com seus impulsos ou pulsões mais imediatas, mas calculando, de modo racional, cada passo da conquista (ou domínio). Entretanto, o esteta não busca a estabilidade de um sentido forte para sua vida (GARDINER, 2001, p. 53).

De fato, em *Diário do sedutor*, concordando com a leitura feita por Gardiner, Kierkegaard⁵⁶ apresenta-nos um homem que tem como centralidade da vida a

⁵⁵ Álvaro Valls, analisa o modo como Don Juan (Don Giovanni) é apresentado na obra *Ou-Ou. Um fragmento de vida, pelo esteta A. No Diário do sedutor*, o personagem é dotado de uma reflexividade maior, mas em suas raízes Mozartianas deve ser considerado como pura imediatidade e sedução. Prescinde-se da linguagem em sua representação, pois a música, com sua natureza pré-conceitual, é a forma mais adequada para expressar essa pulsão, essa força interior que o define. Por ser movido por essa fator incomensurável que é o desejo, o sedutor de Mozart não engana as moças através de sofismas e promessas elaboradas de maneira prévia, já que apenas dá consecução a sua própria essência desejante (VALLS, 1991).

⁵⁶ Os textos estéticos e éticos são escritos com pseudônimos, somente nos textos religiosos é que Kierkegaard assume a autoria. No texto em questão, *Diário do sedutor*, presente na obra *Ou-Ou: um fragmento de vida* (2013), conforme o editor do texto Víctor Eremita esclarece, o esteta A, autor dos

sedução das jovens. Ele utiliza todos os meios possíveis para conseguir seu intento, inclusive manipulando pessoas próximas à sua amada, Cordélia, para despertar na moça o interesse por si. Chega, inclusive, a ficar noivo sem ter de fato e sinceramente a intenção de casar-se, mas buscando apenas fruir alguns momentos, extraindo de Cordélia seus atributos interessantes. Por ocasião do rompimento, deixa a moça com sentimentos conflitantes de apego e ódio, uma vez que ela fora iludida e usada pelo sedutor.

A falta de um sentido ético ou profundo na vida do sedutor, conforme indicou Gardiner, parece ser a leitura adequada da vida estética em Kierkegaard. Isso pode ser demonstrado em outra passagem de *Ou-Ou. Um fragmento de vida*, agora no texto intitulado como *Diapsalmata*⁵⁷, no qual o esteta A reflete sobre a sua condição vazia do ponto de vista existencial:

O que irá acontecer? O que trará o futuro? Não sei, nada pressinto. Quando uma aranha mergulha na consequência de si a partir de um ponto fixo, vê sempre um espaço vazio a sua frente, onde não é capaz de encontrar apoio firme, por mais que esperneie. Assim acontece comigo: sempre um espaço vazio à frente, o que me empurra é uma situação situada atrás de mim. A vida está virada ao contrário e é horrível, não é suportável. (KIERKEGAARD, 2013, p. 51-52).

Na referida passagem, a vida estética é apresentada em sua crueza: o esteta reclama da falta de sentido que permeia a sua existência, já que não é capaz de divisar nenhum tipo de orientação ou plano de longo prazo. Vive de modo imediato, sendo arrastado pelas consequências das ações anteriores.⁵⁸

Assim, para Kierkegaard, o desespero ocorre tanto na vida ética como na estética, porque que falta ao indivíduo nessas duas situações um aprofundamento de sua condição religiosa. O eu não pode, desse modo, chegar a uma apropriação definitiva; e lembremos que a cura para o desespero, que é uma condição universal

textos ao longo de toda a obra, assume-se apenas como espécie de editor desse escrito último, não assumindo a autoria direta como era de se esperar.

⁵⁷ O editor do texto *Diapsalmata*, pseudônimo criado por Kierkegaard que atende pelo nome de Victor Eremita (que também é editor da obra), publica os textos de um esteta refletido, um homem cultivado que pensa a existência a partir de sua situação de esteta. O texto em questão é um conjunto de aforismos sobre variados assuntos existenciais, que ajudam o leitor a identificar as características e os sofrimentos do indivíduo que se coloca nesse estágio inicial de desenvolvimento subjetivo.

⁵⁸ No início do texto já nos tornamos cientes do sofrimento de sua condição existencial e de suas atribuições como poeta, que consistem em transubstanciar suas agruras e dificuldades em beleza através dos versos (KIERKEGAARD, 2013, p. 43).

humana, requer a vivência autêntica da fé, o que só ocorre no terceiro estágio existencial.

Ainda sobre a questão do desespero, podemos considerar que o conceito de desespero no finito, elaborado pelo filósofo existencial, pode muito bem ser usado para compreensão da realidade contemporânea imanentista. Embora com outras palavras e em termos propriamente filosóficos, Kierkegaard converge com os autores que utilizamos no capítulo 1 deste trabalho quando refere que somente com a parte finita do eu não há devir. De outro modo, Jung e Frankl também sinalizaram para a importância do atendimento dessa dimensão espiritual, sob pena de sérios comprometimentos ao homem. Jung chegou a tratar a religiosidade como uma pulsão muito forte, incontrolável. Sendo uma cultura que rejeita cada vez mais os sentidos transcendentais, o eu é apartado de uma de suas constituintes fundamentais, a condição religiosa inconsciente que lhe estrutura. Kierkegaard não dispunha de um conhecimento específico sobre a psique humana, mas por meios outros constatou essa dimensão eterna do eu, que responde por sua condição religiosa, e o seu atendimento como única forma de aplacar o desespero e promover o vir a ser de modo íntegro.

Kierkegaard traz, ademais, outras considerações importantes ao tema. Se na primeira parte desta tese chegou-se à conclusão, com base em autores atuais, que o homem se encontra distante de si mesmo, agora constatamos, a partir da filosofia existencial, que esse distanciamento de si pode ser compreendido de modo mais acurado e técnico por meio de determinadas categorias filosóficas presentes nessa tradição, tais como as de *desespero* e de *inautenticidade*.

O conceito de desespero, no entanto, embora aprofunde as questões levantadas na primeira parte da tese, indica uma possibilidade ao homem, segundo Kierkegaard, qual seja, a de se conhecer de maneira profunda. Esse conhecimento designamos como a primeira condição para a reabilitação do eu. Antes da efetividade, precisa o homem tomar ciência das partes que compõe o seu ser, sobretudo sua parte eterna. Tendo consciência da eternidade do eu, dá-se conta também de sua incompletude, de que precisa se desenvolver em direção a Deus. Esse processo de conscientização será estudado agora por intermédio dos tipos de desespero, inconsciente e consciente.

3.4.2 O desespero inconsciente: o desconhecimento do eu

Após descrevermos a forma de desespero e de inautenticidade mais típica do período contemporâneo, segundo a perspectiva da filosofia existencial, agora trataremos de analisar a condição desesperada do homem como uma possibilidade de autoconhecimento, como um primeiro passo em direção à reabilitação do eu. O conhecimento do desespero conduz ao conhecimento do eu, segundo Kierkegaard, e isso ficará mais claro ao longo da exposição que se segue.

O filósofo, ainda sob o pseudônimo Anti-Climacus, começa por descrever a intensidade do desespero de acordo com o nível de consciência que cada ser ou entidade dele possui. Refere, então, que há uma espécie de espectro que sinaliza os extremos como sendo os níveis mínimo e máximo. Um estado de inocência representa o mínimo de desespero, uma vez que a consciência que se tem de si é muito menor. Em contrapartida, a figura do diabo é aquela em que o desespero é maior, pois representa uma consciência mais dotada de compreensão de si mesmo (KIERKEGAARD, 1961).

O desespero que se ignora, ou desespero inconsciente, é considerado pelo filósofo como aquele em que o homem se distancia da verdade, qual seja, a de ter um eu eterno. Lembremos que o eu é síntese entre eterno e temporal. Ademais, conforme se distrai com coisas vãs, as diferentes mundanidades, o homem torna-se mais hostil a qualquer tentativa de retificação ou orientação por parte de pessoas mais sensatas: sua condição o satisfaz. Não consegue enxergar essa eternidade do eu: “[...] porque é presa da sensualidade e duma alma plenamente corporal; porque a sua vida só conhece as categorias dos sentidos, o agradável e o desagradável, e manda passear o espírito, a verdade, etc.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 82).⁵⁹

O principal a se buscar na existência é o desenvolvimento do espírito que somos, segundo Anti-Climacus; entretanto, essa síntese continua desconhecida pela maioria, sobretudo os indivíduos que se encontram nessa faixa de inconsciência de

⁵⁹ Podemos considerar que Kierkegaard reconheceria bem o estado descrito na citação, pois conforme Le Blanc (2003, p.55-56) refere, o filósofo existencial atravessou um período da sua juventude vivendo como um esteta, em bares, teatros, atrás de mulheres e de prazeres mais imediatos. Hoffding explica que Kierkegaard buscava explicar esse mergulho na mundanidade através do poder atrator dessas efemeridades; considerando que o mal estaria sempre à espreita nos caminhos existenciais. Sua vivência serviu como um aporte importante para a escritura de sua obra *O conceito de Angústia*, lançado em 1844. (HOFFDING, 1949).

si mesmos. Com todas as possibilidades de habitar os andares mais altos de sua casa espiritual, preferem os mais baixos:

Todos nós somos uma síntese com uma finalidade espiritual, essa é a nossa estrutura; mas quem não prefere habitar a cave, as categorias do sensual? O homem não só prefere viver nelas, mas ama-as a tal ponto que se zanga, quando lhe propõem o primeiro andar, o andar nobre, sempre vago e esperando-o - porque afinal toda a casa lhe pertence. (KIERKEGAARD, 1961, p. 83).

Na passagem, a analogia da casa serve como uma imagem bastante criativa para descrever a totalidade do eu, bem como a disposição individual para acessar os recursos mais proveitosos dele. A sensualidade em excesso acaba prejudicando o devir, tornando, por vezes, o indivíduo acomodado em uma imediatidade contraproducente ao seu desenvolvimento.

Sobre a questão da importância do desenvolvimento do espírito, Farago destaca a peculiaridade da existência humana e de como ela é distinta em relação à existência de outros seres, pois, “[...] existir para o homem é ao mesmo tempo não ser Deus e não ser simplesmente à maneira dos seres e das coisas que apenas existem na inconsciência da imediaticidade e da coincidência do eu consigo próprio” (FARAGO, 2006, p. 76). Segundo essas considerações, deve o homem ter-se na medida exata, nem se rebaixando nem se elevando em demasia.

Importa considerar que, para Anti-Climacus, o desespero existe mesmo nessa faixa de inconsciência que descrevemos. Conquanto o indivíduo não esteja a par de seu sofrimento, ele esconde-se nas profundezas do eu. Por vezes emerge quando vê cessar as distrações efêmeras que a licença permite, o que demonstra de modo claro que ele sempre esteve ali, como um hóspede desconhecido (KIERKEGAARD, 1961).

Na seguinte passagem, Anti-Climacus refere que o desespero que se ignora é o estágio mais baixo com relação ao conhecimento do si mesmo, posto que: “É nesta ignorância que o homem tem menor consciência de ser espírito” (KIERKEGAARD, 1961, p. 85). Além disso, o autor afirma que este tipo de desespero representa o que há de mais comum na sociedade de sua época, e dele não escapam nem os cristãos tampouco os pagãos.⁶⁰ Nesse ponto verificamos que

⁶⁰ A crítica aos cristãos de sua época faz-se presente ao longo de toda a obra kierkegaardiana. Em *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* (1986), o autor tece duras críticas à cristandade de sua época, acusando-a de não ter a autenticidade requerida: muitos se diziam

já no século XIX, Kierkegaard realizava, sob a pena de um pseudônimo, um diagnóstico que é bastante justo para os dias atuais. Desse modo, podemos considerar que a rejeição contundente e sutil ao suprasentido, como forças sociais, conforme descrevemos no capítulo 2 em que tratamos do espírito contemporâneo, torna a percepção dos indivíduos quanto ao seu desespero bastante obtusa, uma vez que a sociedade lhes oferece atrativos e ocupações passageiras, sem significado, que os levam cada vez mais para longe de suas interioridades. Distraem-se com quimeras e acabam perdendo o essencial, no caso, perdendo-se como espíritos que são.

Corpos restituídos e imersos no sensível, críticas à máquina de fazer anjos ocidental, conforme Onfray; ataques frontais aos modos de ser, de viver e de crer do ocidente cristão, conforme fez Dawkins; Presentismo, segundo descrição de Maffesoli; e ética mínima e sem dor, de acordo com Lipovetsky; todas essas leituras da realidade social possuem o traço comum de eliminar a transcendência e qualquer noção de sentido último para a existência, dificultando o homem em seu trabalho de se tornar íntegro, autêntico, conforme propõe o filósofo existencial. Contudo, como Kierkegaard sustenta em sua obra, o desespero é também possibilidade, pois ele sinaliza que temos um eu eterno que precisa devir.

Em resumo, o desespero que se ignora ou desespero inconsciente pode ser considerado do seguinte modo quando analisamos o homem:

Todo o homem que não se conhece como espírito ou cujo eu interior não tomou em Deus consciência de si próprio, toda a existência humana, que não mergulha desse modo limpidamente em Deus, mas se funda nebulosamente sobre qualquer abstração ou a ela se reduz (Estado, Nação, etc.), ou que, cega para consigo própria, não vê nas suas faculdades mais do que energias de origem pouco explícitas, e aceita o seu eu como um enigma rebelde a qualquer introspecção - toda existência deste gênero, realize o que realizar de extraordinário, explique o que explicar, até o próprio universo, por muito interessante que, como esteta goze a vida: mesmo assim, ela será desespero. (KIERKEGAARD, 1961, p. 86-87).

Nesta passagem, Kierkegaard coloca de modo incondicional a necessidade de o indivíduo vencer o desespero por meio do conhecimento profundo de si mesmo

cristãos, contudo, não possuíam um comprometimento legítimo e verdadeiro com a fé. Com o propósito de ajudar os seus contemporâneos, o filósofo vai utilizar uma maneira indireta para se comunicar com eles. Nada de condenações ou críticas fortes à falsa religiosidade de seus pares, mas uma abordagem indireta por meio da literatura e dos escritos estéticos, mostrando a impropriedade desse modo de vida. Com tal estratégia Kierkegaard buscará tocar a consciência do homem de seu tempo (KIERKEGAARD, 1986).

como espírito. Nem todas as habilidades, faculdades, feitos históricos, inteligência são capazes de interditar a possibilidade do desespero.⁶¹

Nessa primeira etapa da consciência, o eu eterno é um total desconhecido do homem. Contudo, há um processo de despertar. A consciência acorda e passa a experimentar o desespero de outros modos: no primeiro modo do desespero consciente encontramos o *desespero-fraqueza*, no último temos a vivência do *desespero-desafio*, que surge como uma possibilidade real para a aquisição do conhecimento da dimensão eterna do eu; o que designamos como a primeira condição para a sua reabilitação. Sendo assim, passemos ao estudo das formas do desespero consciente, conforme Anti-Climacus nos apresenta.

3.4.3 O desespero consciente: o aumento da consciência do eu

Nesse estágio, a consciência passa a sentir e a compreender melhor o desespero interior, o que acaba agudizando-o. Muitos indivíduos, com vistas a fugir desse mal, buscam na exterioridade do mundo e em suas constantes atividades e ocupações meios pelos quais deixem de sentir essa desarmonia íntima. Contudo, deve-se ter claro que somente a fé é capaz de curar o desespero, porque ela possibilita ao indivíduo que se desenvolva de modo pleno (KIERKEGAARD, 1961). Por certo, esse nível de consciência com relação ao desespero, à semelhança do desespero inconsciente, apresenta-se de modo muito comum na realidade atual. O indivíduo contemporâneo, a partir do seu *modus vivendi* materialista, pode estar querendo desfazer-se do mal-estar que sente interiormente, jogando-se ainda mais em situações efêmeras que lhe amplifiquem os prazeres, igualmente efêmeros. Podemos considerar também que, ao deslocar os sentidos últimos para o reduto da prática religiosa, a cultura imanentista/secular contemporânea não oferece aos indivíduos os meios eficazes para a cura desse mal-estar interior que Kierkegaard comparou a uma doença da alma. Sem os sentidos superiores, busca-se alhures, em uma vivência radical do presente sem eternidade, os meios para uma

⁶¹ A efetividade do eu, conforme se estuda em Kierkegaard, pode ser bem entendida por intermédio da análise da figura de Abraão como cavaleiro da fé. De que forma o instante aconteceu na vida do patriarca e como isso o ajudou a tomar posse de si mesmo serão objeto de análise no capítulo 4 desta tese. Além disso, outra figura kierkegaardiana que representa essa integridade do eu, o discípulo contemporâneo, também fará parte do escopo da análise.

plenificação que nunca advém, inclusive por não ser possível advir desse modo estético.

Sendo assim, devemos destacar que o desespero consciente, ou consciente de uma certa eternidade do eu, conforme conceitua Anti-Climacus, é dividido em dois tipos: o primeiro é explicado pelo conceito de *desespero-fraqueza* (*em que não se deseja ser si próprio*), e como o nome sugere, diz respeito a uma atitude menos sofisticada da consciência em termos de autoconhecimento, e uma atitude débil com relação à disposição de ser si mesmo; já o segundo tipo de desespero é conceituado como *desespero-desafio* (*ou desespero em que se quer ser si próprio*) e corresponde a um estágio mais avançado da consciência, quando a agudização do desespero serve como meio de conhecer a verdadeira profundidade do eu, sua parte eterna (KIERKEGAARD, 1961).

Cabe fazer uma pequena ressalva: o último modo de desespero, no qual a consciência adquire maior conhecimento de sua dimensão eterna, não é o momento exato de sua plenitude. É somente a partir da vivência da fé, conforme Kierkegaard coloca ao longo de sua obra, que o indivíduo se torna íntegro, pois já desfruta de uma relação profunda com Deus. Contudo, o conhecimento que adquire de si mesmo será de extrema importância quando o chamado de Deus bater à sua porta através do instante. Esse ponto específico será trabalhado no último capítulo. Então, passemos agora à análise da primeira categoria do desespero consciente.

3.4.3.1 *O desespero-fraqueza (o homem não quer ser si mesmo)*

Essa forma de desespero que estamos trabalhando neste tópico subdivide-se em duas: o *desespero do temporal ou de uma coisa temporal*; e o *desespero quanto ao eterno ou de si próprio*. Essas duas subformas estão compreendidas ou são componentes, portanto, da forma maior que dá nome a este tópico. Ora, os conceitos que Anti-Climacus utiliza nesse caso são autoexplicativos, conseguem expressar de modo bastante claro o tipo de definição que se quer transmitir. Quando fala do desespero que não quer ser si mesmo, sublinha a vontade e a liberdade de que dispõe o indivíduo em sua tarefa de construção. Ele não quer ser si mesmo, o que por si já denota que o desespero não tem mais os contornos da inconsciência, mas advém de uma opção que não é a mais adequada, produzida por uma vontade fraca.

O homem pode encontrar-se em uma relação bastante umbilical com a realidade, sem nenhum tipo de mediação reflexiva, em uma imediatidade pura. Nesse tipo de desespero, chamado de desespero do temporal ou de uma coisa temporal, o ser humano possui uma cota quase nula de entendimento sobre o desespero interior que lhe aflige e quase sempre inverte a causalidade do que lhe acontece interiormente, uma vez que acredita que o seu desespero vem de algo exterior a si próprio⁶² (KIERKEGAARD, 1961, p. 93).

Valls nos lembra que Kierkegaard utiliza uma distinção entre polaridades para diferenciar os tipos de desespero, em que o desespero-fraqueza, que estamos trabalhando, representaria a polaridade feminina em contraposição à polaridade masculina, ou desespero-desafio, o último tipo conceitual que será trabalhado nesse capítulo (VALLS, 2012).

Ato contínuo, quem vive essa imediatidade sem reflexão pode ser chamado, segundo Anti-Climacus, de “homem do espontâneo”, um homem em que o eu ainda não maturou, e que se perde na exterioridade do mundo:

O homem do espontâneo (se é que a vida oferece de fato tipos de imediato a tal ponto desprovidos de reflexão) não é, para defini-lo e definir o seu eu sob o ponto de vista espiritual, senão uma coisa a mais, um detalhe na imensidade do temporal, senão uma parte integrante do mundo material e esse homem não tem em si mais do que um arremedo de eternidade. Assim o eu, como parte integrante desse todo, por muito que espere, deseje, goze... será sempre passivo; mesmo desejando, esse eu não passa de um dativo, como quando a criança diz: eu; sem outra dialética que não seja a do agradável e do desagradável, nem outros conceitos além de felicidade, infelicidade, fatalidade. (KIERKEGAARD, 1961, p. 94-95).

Na passagem, Anti-Climacus caracteriza de modo detalhado esse tipo de homem que vive mergulhado na temporalidade, regozijando-se de sua parte finita e esquecendo-se da infinita. Com efeito, ele torna-se mais uma coisa no mundo, já que não desenvolveu o que lhe distingue dos outros seres: o espírito. Todos os conceitos que utiliza e as análises que faz refletem o modo superficial como encara a realidade, pois somente lança mão de categorias que estão ligadas à sua experiência sensível mais imediata. O eu não se constrói deste modo, baseado na irreflexão e passividade.

⁶² Anti-Climacus chega mesmo a afirmar que, a rigor, não se trata de desespero, a não ser por um uso inadequado da linguagem.

O seu “desespero” é sentido não como uma desarmonia interna entre as partes finita e infinita da alma, ou seja, como desespero verdadeiro; mas advém da causalidade de um evento exterior que causa aflição e infelicidade. Esse conceito é muito similar ao de sofrimento, conforme definido por Kierkegaard em uma de suas obras religiosas, *Discursos Edificantes em diversos espíritos* (2018), em que elabora discursos filosófico-religiosos com base no Evangelho.⁶³ Se o desespero do temporal vem de fora, o sofrimento geralmente também, assevera Kierkegaard. Contudo, o sofrimento deve ser acolhido e interiorizado para que possa ter um efeito formativo para o indivíduo, uma vez que “[...] a escola do sofrimento forma para a eternidade.” (KIERKEGAARD, 2018, p. 124).

O homem acaba aprendendo a obedecer a Deus quando acolhe e vive os sofrimentos devidamente. Esse é o principal aprendizado, que é muito diferente das coisas que o indivíduo aprende quando se lança na pura exterioridade do mundo. Esse aprendizado por meio do sofrimento não tem a conotação de um aprendizado tradicional, pois carrega a distinção de possibilitar que o indivíduo adquira um conhecimento maior de si (KIERKEGAARD, 2018), e nisso há similaridade com a possibilidade que o desespero enseja quanto ao autoconhecimento, embora sejam conceitos distintos.

Contudo, no nível do desespero do temporal não há um bom aproveitamento subjetivo desse marcador existencial, pois os eventos exteriores são sentidos como um “desespero” para o indivíduo, mas em realidade não o são. Podemos dizer que os eventos são superestimados por ele, pois o verdadeiro desespero, para o qual não volta sua atenção, não cessa de ocorrer em sua interioridade profunda. Nas palavras de Anti- Climacus:

Mas o desespero está em perder a eternidade - e dessa perda não diz ele uma palavra, nem em sonhos a suspeita. A perda do temporal, em si, não é desespero, e é contudo dela que ele fala, é a isso que ele chama desespero. Em certo sentido, as suas afirmações são verdadeiras, mas não como ele as entende; é preciso interpretá-las ao contrário: ei-lo a mostrar aquilo que não é desespero e a dizer-se desesperado, e entretanto o desespero produz-se com efeito, por detrás dele, sem que ele dê conta (KIERKEGAARD, 1961, p. 95-96).

⁶³ A obra, já citada ao longo deste capítulo, é um dos últimos escritos de Kierkegaard, e nela o autor assina sem a utilização de pseudônimos. O livro é dividido em duas partes principais, sendo que a primeira é intitulada *O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu*, e a segunda denominada como *O Evangelho dos sofrimentos*, em que o autor trata da natureza e das possibilidades que o sofrimento oferece para a formação do homem, ele que tem uma dimensão eterna.

Ora, as palavras de Anti-Climacus reforçam a ideia de que nenhum sofrimento ou perda temporal pode ser comparado à perda da eternidade, em que se encontra o verdadeiro desespero. A postura descrita na passagem, de um tipo particular de indivíduo que não está atento à sua dimensão eterna, pode, de maneira fidedigna, ser transposta aos nossos dias. Muitos sofrimentos atuais podem ser considerados apenas de modo fraco se comparados à tendência da perda substancial contemporânea que descrevemos no capítulo 2, que denominamos como a perda do eu. Contudo, os reveses e as perdas materiais são considerados como derradeiros, como aqueles capazes de arruinar a existência de um indivíduo. Sem uma vida espiritual significativa, o que em última instância representaria uma vida verdadeira segundo Kierkegaard, o indivíduo contemporâneo perambula em desequilíbrio: hipertrofiado de finito e carente de infinito.

Entretanto, um diagnóstico não deve ser entendido como um destino irrevogável, e, conforme estamos argumentando, a própria filosofia da existência dialoga bem com nossas carências contemporâneas quando propõe um modelo em que a consciência da própria miséria do homem, no caso o desespero, pode ser utilizado como um meio de autoconhecimento e de acesso àquelas dimensões mais recônditas do eu.

Então, o desesperado que não quer ser si mesmo, caracterizado também como homem do espontâneo, adquire maior poder reflexivo sobre a sua condição. Ele consegue, agora, estabelecer uma distinção um pouco mais clara entre as ocorrências exteriores, sua importância relativa e não absoluta, e o seu eu. Já não é apenas um quase objeto entre tantos objetos do mundo. Entretanto, apesar da incipiente reflexão, não é capaz de confrontar as ocorrências exteriores conforme deveria, relativizando-as e diminuindo-as a fim de valorizar o que tem de mais importante: um eu eterno. Ainda padece do desespero-fraqueza, conquanto apresente uma pequena cifra de reflexão (KIERKEGAARD, 1961, p. 99-100).

Esse indivíduo reflexivo, mas que ainda desespera do temporal, pode muito bem levar uma vida ética e insuspeita, frequentar os meios respeitáveis e ser respeitado pelos demais. Contudo, isso não deixa de ser um subterfúgio para esconder-se de si mesmo, já que a parte eterna da alma continua reclamando atenção (KIERKEGAARD, 1961, p.101-102). Na vida ética, em Kierkegaard, o indivíduo continua distante da parte eterna de sua alma, ainda não é espírito

desenvolvido; somente por ocasião do salto da fé, conforme encontramos na obra *Temor e tremor*, tem-se uma apropriação efetiva de si mesmo. O estágio ético pode ser entendido, segundo Mesnard, como aquele que carrega a moralidade em seu bojo, e daí decorre um *modus vivendi* que tem como características principais a regularidade e a segurança, o que não ocorria no estágio antecedente estético, errático por natureza, que tinha o estrategista e sedutor Don Juan como um modelo/paradigma. Não é mais a fruição nem a sedução que é pleiteada nesse estágio, mas o casamento e o amor (MESNARD, 1986).

Em Kierkegaard, enquanto não se efetiva como espírito diante de Deus, o indivíduo continua a amargar o desespero. Nesse sentido, nem a estética, nem a ética “salvam”, somente a fé é capaz de reabilitar o si mesmo tendo em vista sua dimensão mais profunda. O desespero, ou melhor, o aumento da consciência com relação ao desespero pode ser um meio utilizado pelo indivíduo para conhecer-se melhor, ensejando a passagem da inautenticidade para a autenticidade. Para que isso ocorra, deve-se galgar níveis mais elevados de consciência e não ficar estacionário. A primeira condição para a reabilitação do eu, embora inicie com o desespero-fraqueza, vem a termo quando o desespero se torna um desafio para o indivíduo, desafio de efetivar-se como espírito que é.

Ademais, ser espírito ou estar diante de Deus na interioridade, segundo Farago, permite ao homem não apenas o conhecimento de sua dimensão eterna, mas, a partir desse conhecimento, enseja-se o reconhecimento dos outros homens como dotados de dignidade semelhante. Ao conhecermos a nós mesmos, acabamos conhecendo e reconhecendo os outros. Nesse sentido, o autoconhecimento ou o conhecimento da ipseidade conduz ao conhecimento da alteridade (FARAGO, 2006).

Voltando a tratar da questão do desespero do temporal, Anti-Climacus conclui que: “O desespero do temporal ou duma coisa temporal é o tipo mais vulgar de desespero, sobretudo na sua segunda forma, como imediato acrescido dum pouco de reflexão sobre si próprio.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 103). Ou seja, é o tipo de desespero mais comum de ser encontrado entre os homens; o que demonstra que a maioria ainda se encontra no ponto de partida da edificação através da existência.

Ato contínuo, Anti-Climacus afirma que a consciência do desespero e, com efeito, da eternidade do eu, amplia-se; e chega-se à categoria do desespero caracterizado como desespero quanto ao eterno, que também pode ser

compreendido sob o conceito de desespero de si mesmo. Esse é o último tipo de desespero-fraqueza, e ele antecede o desespero-desafio, considerado o último estágio, no qual a consciência se torna mais lúcida quanto à sua real situação espiritual.

No estágio do desespero quanto ao eterno, o indivíduo já não acredita que o seu desespero provenha de eventos desfavoráveis exteriores, mas consegue discernir de modo mais amplo que a sua desarmonia deve ser creditada à parte eterna de sua alma que reclama cuidados. Contudo, não quer sair de sua situação, pois o único modo de superar essa problemática existencial seria voltando-se à fé. Voltar-se para a fé não faz parte dos planos do sujeito que experimenta esse tipo de desespero-fraqueza:

O desesperado vê por si só que fraqueza é dar tanto valor ao temporal, que fraqueza é desesperar. Mas em vez de obliquar declaradamente do desespero para a fé, humilhando-se perante Deus sob essa fraqueza, mergulha no desespero e desespera dela. Devido ao que o seu ponto de vista muda: cada vez mais consciente do seu desespero, já sabe agora que desespera quanto ao eterno, que desespera de si próprio, da sua fraqueza de dar tanta importância ao temporal, o que para o seu desespero equivale à perda da eternidade e do seu eu. (KIERKEGAARD, 1961, p. 110).

Na passagem acima, podemos destacar dois aspectos: o primeiro é que a noção de fraqueza trazida por Anti-Climacus diz respeito à supervalorização das coisas mundanas em detrimento de um atendimento mais adequado da parte eterna do eu. E o segundo, é asseverado que o indivíduo na condição mencionada não tem o propósito de dirimir esse desespero por meio da fé, embora tenha maior consciência do porquê se desespera.

Para Anti-Climacus, essa consciência maior do próprio eu e do seu desespero representa um avanço com relação ao tipo anterior, o desespero do temporal. Contudo, essa maior consciência, não raro, provoca uma crise no indivíduo e ele pode buscar livrar-se do desespero utilizando estratégias ou meios equivocados: em vez de confrontar-se com a dura realidade desesperada que experimenta e orientar-se segundo a fé, preferirá criar diversos subterfúgios com o propósito de fugir desse confronto inevitável com o eu (KIERKEGAARD, 1961, p. 110-111).

Embora o autor deixe claro que essa forma é a mais rara de desespero⁶⁴, podemos ver, hoje em dia, esse modo de alienação. É razoável pensarmos que um

⁶⁴ No contexto do século XIX.

contingente considerável de indivíduos se alije de estabelecer uma relação mais umbilical com os sentidos mais elevados da existência por não suportar esse encontro mais radical consigo. Enquanto faz do tempo presente um presentismo e não um instante de recepção do sagrado, o homem é beneficiado com os prazeres imediatos e com a falsa sensação de saciedade decorrente deles. Entretanto, como Anti-Climacus nos ensina, a eternidade grita dentro de cada indivíduo, e nesse momento, diante da liberdade de escolha inerente à existência, o homem silencia esse grito eterno, ocultando-o de si mesmo. O presentismo contemporâneo, que não contempla orientações noológicas transcendentais, teria, portanto, muitos adeptos cujas motivações poderiam ser explicadas por essa tentativa de esquecimento do eu. Embora tenham alguma consciência de sua dimensão eterna, evitam o confronto interior e o caminho tortuoso e difícil do devir espiritual.

Ademais, o homem que desespera de si mesmo traz uma característica que é bastante distintiva e que explica o seu *modus vivendi*: seu egoísmo pronunciado, uma vez que ele: “[...] ocupa-se e ilude o tempo a recusar-se ser ele próprio, ainda que sendo infinitamente para se amar.” (KIERKEGAARD, 1961, p.112). Anti-Climacus caracterizou esse fechamento egoico como uma espécie de hermetismo, que seria o contrário da abertura para Deus, fundamental para a autenticidade.

Ross (2008) nos lembra de que, em Kierkegaard, o estado de desespero em que o homem se encontra pode ser explicado devido à sua própria liberdade; em outras palavras, chega-se a este estado mediante escolhas equivocadas, desequilibrantes da síntese finito/infinito que o constitui. Por isso o autor utiliza e aponta em sua análise a importância dos conceitos de angústia e de desespero para explicar o processo de desenvolvimento humano segundo o filósofo existencial. Essas escolhas equivocadas a que se refere Ross tornam-se factíveis, pois “o conceito de possibilidade é a pedra angular da construção filosófica de Kierkegaard.” (LE BLANC, 2003, p. 47).

Então, diante da possibilidade que se abre para solucionar o seu desespero por meio da escolha do caminho da fé, o indivíduo acaba fechando-se em si mesmo, tornando-se hermético. De modo bastante detalhado, o autor dá os contornos desse homem ensimesmado que esconde seu conflito interior:

E o nosso desesperado tem o suficiente hermetismo para conservar os importunos, isto é, toda a gente, a distância dos segredos do seu eu, sem perder o aspecto de ‘um vivo’. É um homem cultivado, casado, pai de

família, um funcionário com futuro, um pai respeitável, de comércio agradável, muito terno para sua mulher, e para os seus filhos a solicitude em pessoa. E também cristão? Mas certamente, a seu modo [...]. O templo não o vê com frequência, a maior parte dos pastores parecem-lhe não saber, no fundo, de que estão a falar. Excepto (sic) um único, confessa: esse sabe; mas outra razão o impede de o ir escutar, o receio de ser arrastado demasiado longe. (KIERKEGAARD, 1961, p. 113).

Na passagem acima, o autor traça os contornos da personalidade do homem hermético, aquele que se desespera quanto ao eterno ou de si mesmo. Ele consegue, de algum modo, não transparecer aos outros o seu estado de desespero. Sua integração social é vista, em uma observação ligeira, como plena, uma vez que cumpre os deveres familiares e sociais. Em resumo, de acordo com a filosofia kierkegaardiana trata-se de um homem ético, que vive segundo as resoluções do mundo.⁶⁵ Experiencia (se é verdade que experiencia) a fé de modo muito burocrático, cumprindo os rituais que lhe são impostos, mas sem o compromisso de estabelecer a relação profunda com Deus que a fé verdadeira lhe possibilitaria. Nesse sentido, a caracterização mais abrangente que Anti-Climacus utiliza para esse homem é perfeita, uma vez que, no fundo, ele não quer ser si mesmo.

Entretanto, há uma diferença entre o homem ético e o estético: o primeiro se diferencia do segundo por não ser um joguete tão vulnerável das circunstâncias. Não são os resultados de suas ações que o caracterizam como homem ético, mas sua disposição em cumprir os padrões morais da sociedade e os projetos de longo prazo. A eticidade tem a ver, portanto, como uma resolução, uma escolha firme do indivíduo nessa direção (GARDINER, 2001). Entretanto, veremos mais adiante, no quarto e último capítulo desta tese, que o *modus vivendi* ético não é suficiente para que o homem alcance uma apropriação plena de si. É necessário que experiencie o instante de modo produtor, que dê o salto da fé e sofra todas as consequências de sua decisão. Estético ou ético, o homem ainda experimenta algum tipo de desespero, e esse só pode ser curado ou aplacado pela religiosidade, segundo Kierkegaard.

⁶⁵ Valls explica que, de modo geral, essa ética pode ser chamada de primeira ética, na qual podemos considerar que não há um substrato tão profundo que a ampare. Já a segunda se distingue pois está fundamentada no amor, conforme a concepção religiosa cristã. Essa nova ética é desenvolvida no título *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso* (1847), em que são trabalhados conceitos como os de cristandade e cristicidade, entre outros, tendo em vista sempre que as obras do amor são verdadeiramente capazes de revelar a fé e o amor genuínos, pois são seus frutos inequívocos (VALLS, 2012, p. 77-83).

Anti-Climacus chega a cogitar que essa boa observância dos deveres é, no fundo, uma espécie de compensação que o homem engendra devido à fraqueza em ser um eu que lhe constrange: “O que o torna um marido tão terno, um pai tão solícito, é, além do seu fundo debonário e do seu sentido de dever, essa confissão que no mais íntimo da sua alma se fez, da sua fraqueza.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 114).

Mas o reconhecimento da fraqueza não pode ser considerado como um ponto sem volta ou como algo incontornável para o homem. Tem-se a possibilidade, segundo o autor, de galgar uma posição mais elevada em termos de conhecimento do eu a partir desse tipo de desespero que descrevemos. Chega-se, então, a um nível de conhecimento maior do eu e de sua dimensão eterna, representado pelo desespero-desafio.

3.4.3.2 *O desespero-desafio (o homem quer ser si mesmo)*

Esse tipo de desespero difere do anterior, pois nele, o homem quer ser si mesmo. Ele já não tem aquela postura fraca do desesperado que não quer desenvolver-se, contudo, enfrenta um obstáculo fundamental que o impede de tornar-se de uma maneira adequada, pois busca construir-se sem ter Deus como parâmetro. Trata-se de um tipo de desespero que representa um avanço com relação aos anteriores, pois há um aumento significativo na consciência que o homem possui de seu próprio desespero, um aumento em sua intensidade, o que causa maior dor e desconforto, bem como uma clarificação da consciência com relação a sua dimensão eterna, uma das partes que constitui o eu. Nesse tipo de desespero, o homem coloca-se o desafio de ser si mesmo, embora malogre em sua empreitada por ter como mote apenas os seus desejos e anseios pessoais (KIERKEGAARD, 1961).

Sem o auxílio de Deus não há como o ser humano devir, pois lhe falta a relação que o impede de cair na armadilha de tornar-se o único parâmetro para si:

É esse eu que o desesperado quer ser, isolando-o de qualquer relação com o poder que lhe deu resistência, arrancando-o à ideia da existência de tal poder. Com o auxílio dessa forma infinita o eu quer, desesperadamente, dispor de si, ou, criador de si próprio, fazer do seu eu o eu que quer ser, escolher o que admitirá ou não no seu eu concreto. (KIERKEGAARD, 1961, p. 119).

Na passagem, o autor deixa claro que o eu já tem consciência de sua forma infinita ou eterna, e a partir dela, busca construir sua subjetividade, no entanto, rejeita a ideia de que Deus deve edificá-lo. Em outras palavras, tem consciência de sua dimensão infinita, mas não se desenvolve plenamente como espírito, pois prescinde do termo mais importante da relação. Ora, Viallaneix ressalta que, em Kierkegaard, a fé está ligada intimamente à vontade, ao querer de modo firme, e que este ato é marcado pela liberdade e voluntariedade, pois: “[...] mientras que estamos obligados a las decisiones de la finitude, sólo por médio de la libertad podemos llegar a la decisión del infinito.” (VIALLANEIX, 1977, p. 59).

Prosseguindo na análise, podemos considerar que o eu que quer ser si próprio pode ser de dois modos de acordo com as diferentes posturas que adota na existência. Segundo Anti-Climacus, com relação à primeira temos o eu ativo; com relação à segunda, o eu passivo. Sobre o primeiro tipo de postura, o autor a define como uma atitude que busca construir a subjetividade a partir das diversas experiências que o mundo oferece. Nessa postura ativa, entretanto, sem levar em conta Deus como único real construtor do eu, cria-se um eu falso que não é capaz de sustentar-se diante da realidade (KIERKEGAARD, 1961). De modo menos sistemático e mais sugestivo, Anti-Climacus dá contornos a esse homem, em atividade febricitante, que quer ser si mesmo mas não consegue, pois prescinde do apoio transcendental que é capaz de lhe oferecer estabilidade e força em seu movimento existencial:

O homem desesperado não faz portanto mais do que construir castelos no ar e bater-se sempre contra moinhos de vento. Que brilho têm todas estas virtudes de fazedor de experiências! Encantam por um momento como um poema oriental: tamanho auto-domínio (sic), essa firmeza de rocha, toda essa ataraxia, etc., atingem os domínios da fábula. E são de fato lendárias, sem nada detrás. O eu, no seu desespero, quer esgotar o prazer de se criar, de se desenvolver, de existir por si próprio, reclamando as honras do poema, de tramar a tal ponto magistral, em suma, a glória de tão bem se ter sabido compreender. Mas o que isso significa para ele continua a ser um enigma; no próprio instante em que crê terminar o edifício, tudo pode, arbitrariamente, desvanecer-se no nada. (KIERKEGAARD, 1961, p. 121-122).

Na referência acima, Anti-Climacus torna explícito o empreendimento fadado ao fracasso da constituição do eu sem Deus. Todas as variadas formas que o homem dispõe para a constituição do eu nada representam em face do real devir humano, que requer a presença transcendente. Todos os valores e virtudes que

acredita angariar, no fundo, nada significam, podem ser considerados como fábulas. Esse modo egoico de constituir-se não possibilita ao homem um conhecimento profundo de si mesmo, e a instabilidade e a derrocada de sua empresa o ameaçam durante o processo.

Cabe ressaltar mais uma vez que o desespero, em Kierkegaard, é um sinalizador existencial que indica que o homem que o experimenta não se encontra na posse plena de si mesmo, e isso faz com que se movimente no mundo de modo inautêntico. Ele não é um cavaleiro da fé, conforme o conceito desenvolvido em *Temor e tremor*, pode ser, no máximo, um homem ético e, no nível mínimo, um esteta.

Ademais, esse modo de construir-se sem Deus também encontra ecos no período contemporâneo, gerando um déficit com relação ao processo existencial de constituição do eu. Sob a influência de um *modus vivendi* materialista, o homem acaba prescindindo dos aspectos mais profundos de sua personalidade. Sua condição religiosa é ameaçada gravemente por um espírito cultural que a rejeita. Nesse sentido, a distância que o homem se encontra de si mesmo, compreendida sob a ótica do desespero, aponta para a importância de uma revalorização da religiosidade como meio de resgatar o aspecto mais profundo e central de sua natureza.

Tendo em vista que o desenvolvimento do eu nunca foi uma tarefa fácil para a filosofia, tampouco o é agora para a filosofia existencial. Entretanto, sendo a compreensão um primeiro passo importante, seguimos, desde o entendimento teórico-existencial de Kierkegaard, sob a pena de seu pseudônimo que assevera ainda haver um segundo modo ou segunda atitude que o eu assume em sua autoconstituição, que é a atitude passiva. Mas o que significa essa passividade do eu? Ora, o homem enfrenta os mais variados sofrimentos; todos eles podem ser equacionados com o auxílio divino. Entretanto, esse eu passivo quer ser si mesmo aferrando-se a seus sofrimentos e prescindindo da ajuda de Deus (KIERKEGAARD, 1961).

O eu passivo aceita determinados tipos de ajuda, mas não a de Deus, pois nesse caso, seria obrigado a renunciar sua construção subjetiva egoísta e edificar-se tendo a fé como orientação:

Habitualmente, o homem que sofre nada deseja tanto como ser auxiliado, mas duma certa maneira. Se o socorro é dado dentro da forma em que o deseja, de boa vontade o aceita. Mas num sentido bem diversamente grave, quando se trata dum socorro superior, do socorro de cima... dessa humilhação de ter de o aceitar sem condições, não importa como, ser como um nada na mão do 'socorredor' a quem tudo é possível, ou que se trate apenas da obrigação de ceder ante o próximo de renunciar a si próprio: ah! Quantos sofrimentos, então, ainda que longos e tormentosos, o eu não acha contudo tão intoleráveis como isso, e conseqüentemente prefere, sob reserva de permanecer ele próprio. (KIERKEGAARD, 1961, p.124).

Na passagem, Anti-Climacus esclarece algumas características desse tipo passivo de eu. Considera adequado se algum tipo de ajuda vier para lhe aplacar os sofrimentos, desde que não tenha que reorientar o seu caminho mundano. A ajuda divina ele rejeita de modo contundente, ou então teria que repensar toda a sua autoconstituição subjetiva, pois a relação com Deus pressupõe uma reorientação radical em termos existenciais. É ainda inautêntico, não sendo capaz de se colocar na existência como espírito.

Ato contínuo, o desespero ainda aumenta de intensidade no desespero demoníaco. Neste tipo peculiar de desesperado, que Anti-Climacus toma como exemplo os poetas, a consciência do eu atinge o máximo: o indivíduo tem conhecimento de sua parte eterna, mas a rejeita voluntariamente, tomando uma atitude de grande hostilidade com relação a Deus. Nas palavras do autor, o desesperado demoníaco objetiva isso:

[...] por ódio a sua existência e segundo a sua miséria; e a esse eu, nem sequer é por revolta ou desafio que se apegar, mas para comprometer Deus; não quer arrancá-lo pela violência ao poder que o criou, mas impor-lhe, especá-lo satânicamente (sic)... e a coisa é compreensível, mas objeção verdadeiramente maldosa ergue-se sempre violentamente contra o que a suscitou! Precisamente por causa de sua revolta contra a existência, o desesperado gaba-se de possuir uma prova contra ela e contra a sua bondade. Julga ser ele próprio essa prova e, visto querer sê-la, quer portanto ser ele próprio - sim, com o seu tormento! – para por meio desse próprio tormento, protestar toda vida. (KIERKEGAARD, 1961, p.127-128).

Na citação, Anti-Climacus oferece contornos bastante nítidos ao modo como esse tipo de desespero é manifestado pelo indivíduo. No fundo, o que esse desesperado faz é voltar-se de modo contundente contra Deus, utilizando sua vida e seus sofrimentos como uma prova de que nem em Deus e nem na existência há bondade e justiça. Julga o seu tormento íntimo como se fosse uma expressão universal e irremediável da vida. Mais uma vez, o indivíduo tenta ser ele próprio, mas acaba fracassando por falta de apoio adequado.

Há, ainda, um nível mais dramático de desespero, que é o *desespero do abandono positivo do cristianismo*. Aqui, o desespero é considerado, em uma leitura teológica por Anti-Climacus, como pecado⁶⁶, uma vez que essa situação tem como perspectiva o fato de que o homem tem a religiosidade, está diante de Deus, mas acaba rejeitando os benefícios que poderia auferir dessa virtuosa relação. Assim, na definição, o autor sugere que: “peca-se quando, perante Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios.” (KIERKEGAARD, 1961, p.138). O pagão e o homem natural, nestes termos, por não estarem diante de Deus, na leitura cristã de Anti-Climacus, não incorreriam em pecado. Novamente retornamos a ideia central de que não basta ao homem querer ser si mesmo se ele não se coloca, pela fé, diante de Deus, seria uma autoconstituição do eu egoísta, pois: “crer é: sendo nós próprios e querendo sê-lo, mergulhar em Deus através de sua própria transparência.” (KIERKEGAARD, 1961, p. 140).

Nesse diálogo que propomos estabelecer com as partes precedentes desta tese, lembremos do tipo de rejeição mais contundente a um sentido transcendente que trabalhamos no capítulo 2. Nesse tipo de manifestação observa-se uma tentativa intelectual que pretende solapar todo e qualquer resquício metafísico ou religioso para a organização da vida. Isso vem desde os filósofos do iluminismo, já com uma rejeição a ideia de um Deus pessoal; passando por Nietzsche, cuja crítica é intensificada ainda mais com a morte de Deus; culminando no espírito contemporâneo de rejeição difusa, que tem em Onfray e Dawkins intelectuais que incorporam bem essa mentalidade atual. O que se quer ressaltar é que essa postura de rejeição contundente, e mesmo hostil, pode ser pensada por meio dos últimos níveis de desespero trabalhados, quais sejam, o desespero demoníaco e o abandono positivo do cristianismo (já considerado como pecado por Anti-Climacus). Embora as diferenças conceituais referidas, falam da possibilidade do homem se

⁶⁶ Paula lembra que, em Kierkegaard, o pecado é produto da escolha e do exercício de deliberações humanas, e, portanto, uma posição. O filósofo da existência, por meio de seu pseudônimo, refere a situação burocrática em que se encontrava a cristandade da época, vivendo uma situação aflitiva e um tanto patética de não poder ser considerada como pecadora pela falta de crença, nem por meio dos excessos da inteligência e tampouco com relação à ausência de fé por uma questão de tradicionalismo, os dois outros tipos de pecado considerados pelo autor pseudônimo. Essa curiosa situação pode ser concluída com a constatação, não menos curiosa, de que a cristandade para Kierkegaard “[...] nem se escandaliza e nem raciocina, antes é uma manutenção institucional” (PAULA, 2009, p.116). Isso pelo fato de que, a cristandade, “[...] agarra-se à exterioridade do rito e da doutrina, abandonando totalmente a paixão e a maior das paixões, que é a fé.” (VALLS, 2012, p. 79).

forjar, tendo uma consciência de si mais apurada, sem a necessidade da fé como possibilidade de edificação.

Esses tipos de desespero que Anti-Climacus apresenta na obra, nos permitem pensar nas diversas possibilidades de desesperar que a sociedade contemporânea possibilita devido as suas próprias características. Desde o nível mais inconsciente, em que o indivíduo não tem ainda uma consciência muito clara sobre o que é em essência; passando pelo desespero consciente, no qual o indivíduo quer ser si mesmo, mas prescinde da ideia de Deus; até o tipo mais elevado de desespero, em que já se está diante de Deus, em pecado, na leitura teológica de Anti-Climacus, mas nega-se o apoio transcendente oferecido pela religião cristã. Todas essas possibilidades de formação subjetiva por certo figuram em uma sociedade em que se acentua progressivamente um espírito de imanentização da vida e de rejeição aos sentidos mais elevados. Os homens desse tempo desesperam, e como consequência disso são também inautênticos, pois não se mostram capazes de dimensionar a vida a partir de uma estrutura ontológica que qualifique o aqui e agora. Assim, o presente fecha-se sobre si mesmo dificultando, quando não impedindo, qualquer desenvolvimento mais substancial do homem.⁶⁷

3.5 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Neste capítulo da tese, buscamos analisar a obra *O desespero humano*, compondo as análises com outros títulos do mesmo autor, além de qualificar a perspectiva desde a contribuição de estudiosos da filosofia da existência. Este momento do trabalho é importante na medida em que propomos estabelecer pontos de contato com os capítulos precedentes, sobretudo às conclusões mais gerais que foram enunciadas sobre a religiosidade natural do homem e sua rejeição contemporânea. Ora, tendo o homem uma natureza religiosa, buscamos demonstrar que a cultura contemporânea, em muitos pontos, não o favorece, uma vez que forças sociais imanentistas vêm ganhando corpo e espalhando os seus eflúvios

⁶⁷ Retomando: nas críticas empreendidas por Onfray e Dawkins, a religião e a religiosidade tomam um aspecto bastante negativo. Onfray critica as religiões, a ideia que considera quimérica dos alémmundos, já que defende uma imanentização da existência, além de criticar os líderes religiosos como promotores de exploração dos fiéis. Dawkins vai pelo mesmo caminho, conquanto fale a partir de sua autoridade de cientista da natureza. Esses autores (e outros) encarnam um espírito cultural difuso, responsável por engendrar subjetividades marcadas pela negação sistemática da ideia de Deus.

sobre corações e mentes. Esse homem aturdido por essa ambiência de constante mudança e transformação torna-se cada vez mais distante de si, da religiosidade que faz parte do seu ser.

O diálogo torna-se possível pois o filósofo da existência desenvolveu ideias que servem em boa medida para explicar o que ocorre a esse homem distante de si que referimos. Podemos enxergar essa situação contemporânea do ser humano desde um ponto de vista filosófico, por meio dos conceitos de desespero e das noções ínsitas de inautenticidade e de incompletude do eu que esse mesmo conceito carrega.

Devemos considerar, portanto, que o conceito de desespero tem um alto poder explicativo, porque é considerado como sinalizador/indicador dessa não integridade do homem, pois quem desespera ainda não deveio completamente, não se colocou frente à existência como espírito que é. Desespero e autenticidade, no caso inautenticidade, devem ser analisados de maneira conjunta sob a perspectiva da filosofia de Kierkegaard.

Os modos de desespero de acordo com a consciência, que vão desde o desespero inconsciente até as formas conscientes, podem ser entendidos como as diferentes maneiras com que a subjetividade se expressa em uma cultura que não a favorece em termos de uma evolução ou desenvolvimento. Kierkegaard tratou do contexto europeu do século XIX, em que a secularização e um cristianismo sem alma tornavam-se normas; hoje, estamos trabalhando desde uma cultura que aprofunda ainda mais o desespero e a inautenticidade do homem, posto que se desenvolve a partir da desconstrução dos recursos que poderiam servir para edificá-lo segundo a sua natureza peculiar e inconsciente. Contudo, as agruras do desespero servem para acordar o homem de seu sono profundo, um sono de natureza espiritual.

O homem contemporâneo pode ser entendido, desse modo, como desesperado, incompleto, inautêntico, mas em caminho de vir a ser, tendo em vista que a agudização gradual do desespero permite a ele que vá tomando consciência de si ao longo do processo, de modo que reconheça a sua parte eterna. Desta maneira, o desespero e a conseqüente conformação inautêntica do eu não representam apenas algumas misérias humanas a mais, consideradas intransponíveis; elas indicam, isto sim, uma promissora possibilidade de edificação,

devido ao aumento da consciência que acabam tornando viável. Denominamos esse início de processo existencial como a primeira condição para a reabilitação do eu.

Entretanto, a consciência que o homem tem de si mesmo nesse primeiro movimento é algo que requer uma efetivação: precisa ele utilizar de sua angústia existencial, pois ela poderá servir como fonte de uma nova conscientização: a ciência com relação à liberdade radical que perfaz a sua existência. Esse marcador existencial permite ao homem que vá se edificando por meio dos caminhos da vida, fazendo escolhas que o promovam cada vez mais. Essa é a segunda condição para a reabilitação do eu que iremos trabalhar.

Considerando a necessidade e a não suficiência das condições anteriores, uma terceira acaba impondo-se: ao perceber o instante em sua vida, que para Kierkegaard representa a visita da eternidade no tempo, o homem tem a possibilidade de fazer uma escolha definitiva e, com isso, tornar-se si mesmo de modo autêntico, contemplando a condição religiosa que lhe é inata. Essa é a terceira e derradeira condição para a reabilitação do eu, e ela nos ensina que a construção da subjetividade deve prescindir de meios egoístas e impróprios, uma vez que requer e envolve uma relação virtuosa com o poder criador e um dimensionamento da vida desde a transcendência. Aos contemporâneos que mergulham em um presentismo imanente, o filósofo da existência irá nos propor, nessa busca por integridade e autenticidade, um presente atravessado pela transcendência.

4 A ANGÚSTIA E O INSTANTE DA FÉ

4.1 A SEGUNDA CONDIÇÃO PARA A REABILITAÇÃO DO EU: A ANGÚSTIA COMO INDICADOR EXISTENCIAL DA LIBERDADE

A consciência do desespero possibilita ao homem tomar conhecimento de sua dimensão eterna e, ao mesmo tempo, de sua incompletude. Há um desequilíbrio entre as partes eterna e temporal do eu que o desespero sinaliza e que o torna uma espécie de primeiro motor para que se busque o autodesenvolvimento. Nesse sentido, o desespero quando acolhido permite um primeiro movimento de conscientização, que pode ser entendido como uma forma de autoconhecimento profundo. Essa etapa representa a primeira condição do processo de reabilitação do eu.

Essa primeira conscientização é sucedida por uma segunda, que envolve a consciência da liberdade a partir da angústia. Em outras palavras, a angústia funciona como um indicador importante que surge por intermédio da existência. O homem que a sente pode concluir, de modo insofismável, que é livre, pois ela sinaliza justamente para essa condição humana e existencial. Isso coloca o sujeito livre de quaisquer amarras deterministas, porque ele pode a cada momento construir seu caminho de vida ultrapassando quaisquer obstáculos que se apresentem, mesmo os mais difíceis.

Essa segunda condição, que é a consciência da liberdade a partir da angústia, é importante ser trabalhada pois oferece uma resposta à questão cultural colocada, principalmente no capítulo 2, sobre a formação de um contexto social desfavorável ao indivíduo. Mesmo diante desse contexto, nada está determinado irrevogavelmente. Kierkegaard nos permite refletir sobre a relação intrínseca da liberdade com à existência humana. Assim, o indivíduo possui uma aliada fundamental em seu processo de construção subjetiva, já que pode agir em favor de si próprio a partir da liberdade. Mesmo a mais influente ambiência social não é capaz de limitar suas possibilidades e escolhas quando o seu propósito é ultrapassá-la.⁶⁸

⁶⁸ Ao longo de sua obra, mas especialmente no título *Pós-escritos às migalhas filosóficas* (2013), Kierkegaard se volta para a questão do tornar-se cristão, argumentando que isso envolve uma interiorização profunda, e que mesmo o maior erudito ou conhecedor das escrituras é capaz apenas

O conceito de angústia (2013) é uma obra fundamental no projeto kierkegaardiano. Escrevendo a partir de outro pseudônimo, Vigilius Haufnienses, Kierkegaard explora a questão da liberdade humana que se manifesta a partir da angústia. Essa é entendida como seu sinalizador existencial. O tema do pecado é o pano de fundo de todo o texto. Conforme pode-se ler ao longo da obra, a angústia é um elemento de suma importância que sinaliza que o indivíduo está aberto à existência e à possibilidade da liberdade, sendo essa possibilidade um “ser-capaz-de” (KIERKEGAARD, 2013, p. 53).

A angústia, na filosofia de Kierkegaard, por óbvio não se refere e não deve ser entendida de acordo com aquela concepção mais usual a qual estamos habituados e comumente partilhamos com outros em diálogos menos técnicos. Nesse sentido, a conceberíamos de modo muito negativo, dando a ela contornos bastante pesados, inclusive patológicos, como um mal a ser eliminado, um fator que acabaria criando embaraços para a nossa existência. Entretanto, ela é de outra monta, pois é extremamente útil em nossa educação espiritual (MARINO, 1998).

Assim sendo, tendo em vista a importância da angústia, Rosfort sugere que ao perscrutar sua natureza devemos considerá-la como um estado emocional complexo que mobiliza o indivíduo em sua integralidade, pois envolve de modo conjunto os aspectos sensíveis e emocionais dos seres humanos. Não é correto afirmarmos que se trata de uma emoção, pura e simplesmente, pois ela tem um caráter dual. Desse modo, se formos analisá-la sob um ou outro aspecto, tomados isoladamente, cairemos em grave erro, uma vez que a angústia é um estado da mente que comporta de modo inequívoco duas dimensões constitutivas (ROSFORT, 2015).

Além disso, o autor reforça o entendimento de que a angústia sinaliza que o homem está enraizado na existência, sujeito tanto à exterioridade mundana e suas contingências quanto à própria deliberação pessoal. A angústia é uma espécie de prova existencial de que o homem não é um ser estático, mas que, pelo contrário, está em constante movimento (ROSFORT, 2015).

de tangenciar esse feito. Ora, o autor está criticando o contexto cultural de sua época, a Dinamarca do século XIX, marcada pela influência da filosofia hegeliana, abstrata e distante da realidade, de um cristianismo superficial e banalizado em que poucos poderiam, de fato, dizerem-se cristãos com paixão e interioridade. Em suma, a interiorização subjetiva aparece como uma alternativa ao proceder objetivo e à relação superficial com o cristianismo.

Esclarecidos esses aspectos preliminares sobre a natureza da angústia, voltemos ao texto base. Nele, Haufnienses argumenta que suas reflexões sobre a angústia se coadunam perfeitamente com a psicologia, que é capaz de analisar a origem desse sentimento existencial. Com efeito, a psicologia teria a incumbência de tratar do assunto, pois, diferentemente da dogmática, ela é um campo de estudos que enxerga a questão sob um novo prisma, posto que: “O que pode ocupar a psicologia e aquilo com que ela pode ocupar-se é: como o pecado pode surgir, e não que ele surge.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 24).

Contudo, ainda que aborde o tema de forma singular e diferenciada, a reflexão psicológica contribui com a teologia (dogmática) no sentido de lhe subsidiar o trabalho posterior, uma vez que explica a origem e a possibilidade do pecado no homem:

Contudo, enquanto se aprofunda na possibilidade do pecado, a psicologia está, sem o saber, a serviço de uma outra ciência que só aguarda que ela acabe para, por seu turno, começar os trabalhos, ajudando a psicologia nas explicações. Esta não é a ética; pois a ética nada tem a ver com aquela possibilidade. Ela é, pelo contrário, a dogmática, e aqui reaparece o problema do pecado hereditário. Enquanto a psicologia sonda a possibilidade real do pecado, a dogmática explica o pecado hereditário, isto é, a possibilidade ideal do pecado. (KIERKEGAARD, 2013, p. 25).

A psicologia e a teologia se complementariam, portanto, na abordagem do tema em questão, e esse vínculo fundamental é ressaltado na passagem acima. Todavia, o trabalho primeiro acabaria ficando a cargo da psicologia, que estudaria a possibilidade do pecado tendo como base uma análise profunda da existência.

Haufnienses pensa o conceito de angústia e, por conseguinte, a questão da liberdade, uma vez que esses dois conceitos estão relacionados, primeiramente a partir do mito bíblico da queda de Adão⁶⁹. Segundo considera, Adão não pode ser considerado como estando à parte do gênero humano, ou seja, como não compartilhando atributos dos homens posteriores. Tanto o catolicismo como a teologia federal da Dinamarca assim concebiam: o catolicismo asseverando que Adão possuía um dom dado por Deus, de modo *sui generis*, que acabou o perdendo por ocasião do pecado original e da queda; e a teologia local sustentando

⁶⁹ Essa tradicional e conhecida história bíblica pode ser encontrada no livro 3 de Gênesis (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2012).

erroneamente que Adão era “plenipotenciário de toda a espécie humana” (KIERKEGAARD, 2013, p. 28).

Valls ressalta que a história de Adão é utilizada por Haufnienses, não com o propósito de se adotar um entendimento literal, ou seja, assumindo que esse fato tenha realmente acontecido, mas como meio para refletir sobre a natureza do homem, porque: “O primeiro amor é o amor, o primeiro pecado é o pecado, o primeiro homem é o homem. Assim, falar o tempo todo de Adão é apenas adotar um termo conhecido para refletir sobre o homem, em seus fundamentos.” (VALLS, 2013, p.172).

Em suma, Haufnienses falará de Adão, do pecado original e da queda, tendo como motivo principal a reflexão sobre a liberdade humana e, com ela, a possibilidade que oferece ao homem para pecar, ou, de modo contrário, para se edificar por meio da fé.⁷⁰ O que dá os contornos da liberdade no homem é, pois, a angústia. A consciência da liberdade tem na angústia o seu mais certo indicador, segundo considera ao longo da obra o autor pseudônimo.

Voltando ao mito bíblico de Adão, o autor considera que o personagem vivia em estado de inocência. A inocência, conforme trabalhada por Haufnienses, é distinta do conceito hegeliano de imediatidade. Essa é uma categoria que não adere à existência como entende o autor, pois pertence ao sistema lógico e abstrato do filósofo alemão; àquela, sim, posto que é um conceito que diz respeito à reflexão ética.⁷¹ Além disso, somente a culpa, que é uma categoria de mesmo teor ético da inocência, é capaz de anulá-la; ou seja, a presença da culpa sinaliza que o estado de inocência foi perdido (KIERKEGAARD, 2013).

Antes da culpa, portanto, existe a inocência, que é entendida também como ignorância: “A narração de Gênesis também dá, agora, a verdadeira explicação da inocência. Inocência é ignorância.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 40). A inocência só é perdida por meio do pecado, mediante o salto qualitativo, que diz respeito à livre

⁷⁰ Esse tema é trabalhado no segundo capítulo da obra.

⁷¹ Nesse ponto cabem algumas considerações: essa leitura que Kierkegaard faz de Hegel, em que pontua os aspectos abstratos de seu pensamento e de sua ética, não está imune a controvérsias. Weber, em seu artigo intitulado *A eticidade em Hegel*, analisa esse conceito com o propósito de demonstrar que a ética do filósofo idealista não cai no embaraço de se constituir como um formalismo vazio, conforme ocorrera com a ética elaborada por Kant. O conceito de eticidade pressupõe que a moral, como vontade subjetiva, ganhe contornos reais, que saia do plano do meramente formal na medida em que vai sendo mediada e determinada por instituições como a família, a sociedade civil e o Estado. A ética adquire conteúdo nessas transições, e é no Estado em que há a expressão mais fidedigna desse conteúdo (WEBER, 1995).

escolha do indivíduo. Entretanto, a pecaminosidade, a condição de pecador, foi legada às gerações seguintes através da queda de Adão:

O gênero humano tem sua história; nesta, a pecaminosidade tem sua determinidade quantitativa contínua, mas invariavelmente a inocência só se perde pelo salto qualitativo do indivíduo. É bem verdade que esta pecaminosidade, que progride no gênero humano, pode mostrar-se no indivíduo, que com seu ato a assume, como uma disposição maior ou menor, mas este é um mais ou menos, um determinar quantitativo, que não constitui o conceito de culpa. (KIERKEGAARD, 2013, p. 40).

Na passagem, o autor deixa claro que a culpa está sempre associada à liberdade que o indivíduo tem de fazer escolhas. A pecaminosidade não é condição suficiente para gerar uma contrariedade viva no sujeito, pois a pessoa “[...] só poderá afligir-se com razão quando ela mesma tiver trazido o pecado ao mundo e colocado tudo sobre seus ombros, pois é uma contradição entristecer-se esteticamente pela pecaminosidade.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 41). Nesse sentido, o indivíduo e o gênero humano devem ser considerados conjuntamente quando analisamos a questão do pecado e da liberdade, pois na falta de um dos elementos não poderemos explicar de modo devido a questão. O indivíduo participa do gênero humano, tem em comum com outros homens, contudo, não deixa de ser ele mesmo, de desfrutar de liberdade de ação (VALLS, 2012, p. 54).

Sobre o conceito de inocência, deve-se ter como conhecimento que neste estado, como ocorreu com Adão, a angústia emerge de algo indeterminado, um nada conforme caracteriza Haufnienses, não tendo um objeto claro e distinguível a que se apegar (KIERKEGAARD, 2013, p. 45). Ademais, na inocência, o espírito, que é a síntese entre o eterno e o temporal, entre o corpo e a alma⁷², não está efetivado ainda, aparece como que sonhando no homem, “[...] em unidade imediata com sua naturalidade.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 44-45).

Haufnienses trabalha com uma passagem específica do livro 3 de *Gênesis*, em que Adão recebe a ordem divina para não comer do fruto considerado proibido. Essa passagem pode ser lida na *Bíblia de Jerusalém* (2002, p. 37), de forma mais detalhada, da seguinte maneira:

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: ‘Então Deus disse: vós não podereis

⁷² Essa mesma definição de homem, como síntese, apareceu posteriormente na obra *O desespero humano* e foi trabalhada no capítulo 3 desta tese.

comer de todas as árvores do jardim?’ A mulher respondeu à serpente: ‘nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: nele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.’ A serpente disse então à mulher: ‘não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como Deuses, versados no bem e no mal.’ A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu (Gn 3, 1-6).

No início, a inocência de Adão ainda está diante do nada, do indeterminado, mas relaciona-se agora com um comando misterioso que pode ou não acolher, posto que: “A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 48). Consequentemente, o efeito desse diálogo é engendrar um fato ou estado existencial novo: percebe-se agora o transbordo ou limite da condição de inocência anterior, de modo que essa mesma inocência adâmica alcança um outro patamar, conforme considera Haufnienses (KIERKEGAARD, 2013, p. 48-49). Em suma, em Kierkegaard, a angústia já funciona nesse ponto originário como um sinalizador existencial da liberdade; Adão está diante de sua capacidade intrínseca de escolher.

Haufnienses considera essa angústia adâmica, anterior à queda, como aquela que existe nas crianças, quando a culpa que decorre do pecado cometido individualmente não está colocada. Ora, a angústia tem um aspecto bom para a criança, pois a faz ir para frente, desenvolver-se a partir do motivo da busca pelo desconhecido (KIERKEGAARD, 2013, p. 46). Embora muitas vezes esse sentimento existencial possa trazer algum desconforto, devemos levar em conta que ele tem um caráter ambíguo, posto que é constituído de duas faces aparentemente contraditórias. Assim: “A Angústia é uma antipatia simpática e uma simpatia antipática.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 46). Roos esclarece que esse caráter ambíguo da angústia se deve ao fato de que esse elemento existencial, do mesmo modo que mobiliza o indivíduo que busca caminhar adiante na existência, sendo querido por ele, de modo contraditório é sentido como aversivo. As situações existenciais mais prosaicas e cotidianas corroboram essa constatação (ROSS, 2007, p. 62).

Ao analisar a angústia conforme se apresenta ao homem posterior a Adão, o autor pseudônimo estabelece uma divisão: a angústia objetiva e a subjetiva. A

angústia objetiva é aquela que diz respeito à pecaminosidade que envolve toda a geração posterior e que é derivada do primeiro pecado de Adão, por ocasião de ter provado do fruto da ciência do bem e do mal: “Ao entrar, pois, o pecado no mundo, adquiriu importância para toda criação. Esse efeito do pecado na esfera não humana do ser é o que qualifiquei de angústia objetiva.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 63). Trata-se, em suma, do “[...] reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 62).

O indivíduo posterior também desfruta de uma condição análoga de inocência conforme verificamos em Adão. Contudo, experimenta um mais ou menos da angústia, como angústia objetiva, que decorre da pecaminosidade presente no gênero humano. Só pode ser considerado culpado, só perde a inocência quando ele mesmo coloca o pecado no mundo por meio do salto qualitativo. Não deve culpar-se pela pecaminosidade do gênero humano, conforme referimos anteriormente nesse texto, pois ela, de modo próprio, progride de modo quantitativo (KIERKEGAARD, 2013).

Aprofundando mais essa questão da inocência do indivíduo posterior, Haufnienses assevera que a reflexividade em escala maior é o que o diferencia de Adão, pois no primeiro: “[...] a angústia é mais refletida” (KIERKEGAARD, 2013, p. 66). Importa considerar também com relação ao indivíduo posterior, que nesse estado de inocência a reflexividade ainda diz respeito ao nada, ou seja, o homem ainda não tem clareza do objeto a ser buscado. Há, nesse sentido, uma espécie de indeterminação; entretanto, já podemos identificar nele um conjunto de pressentimentos que constituem e reverberam em sua interioridade (KIERKEGAARD, 2013).

Sobre a angústia subjetiva, Haufnienses define-a de modo quase literário, valendo-se de uma analogia simples, mas que reflete um saber profundo sobre a existência, o homem e a liberdade:

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar a 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, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. (KIERKEGAARD, 2013, p. 66).

O exemplo prosaico apresentado pelo autor nos permite refletir sobre a questão da angústia em sua relação com a liberdade. Vertigem é a palavra utilizada por Haufnienes para tentar dar cores mais vivas a esse estado que o indivíduo experimenta quando se depara com a possibilidade da liberdade. O abismo, a fundura da liberdade, impacta de tal modo o homem que ele busca um porto seguro para firmar os pés. Ocorre uma reação humana peculiar à essa ditosa possibilidade de ser livre, o que torna evidente a relação entre o sujeito que a toma como estímulo, e a existência, como ambiente que oferece os meios nos quais a liberdade pode se manifestar.

Le Blanc aponta para a insuficiência das filosofias abstratas para lidar com a questão da liberdade vertiginosa, uma vez que elas não possuem os recursos adequados para encarar essa questão. Ele chama a atenção para um aspecto fundamental com relação ao entendimento da angústia, qual seja: “A angústia é consubstancial ao homem [...]” (LE BLANC, 2003, p. 82). Para tornar ainda mais claro esse tema, Haufnienses estabelece duas comparações limites: “Se um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é síntese, pode angustiar-se [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.161). Além disso, podemos considerar que a angústia está sempre relacionada com a possibilidade, pois: “A realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angustia mais.” (VALLS, 2012, p. 51).

Sobre a questão da liberdade em Kierkegaard, Farago (2006) reforça o entendimento de que ela é inseparável da existência, apresentando tanto riscos quanto possibilidades ao homem. Em suas palavras:

Não nos é dada a existência como produto acabado. Contentar-nos com esperar o nosso acabamento na passividade seria atitude insensata. Somos os artífices daquilo que nos tornamos. A angústia vem do fato de que Deus deixa o homem livre, à sua imagem, para operar, por seus atos concretos, as escolhas em que se projeta a fim de construir-se, ‘edificar-se’. Confia-lhe a responsabilidade de criar a sua história, o que não abole mesmo assim a dependência ontológica que caracteriza, de per si, a condição de criatura. Eis por que, se podemos advir a nós mesmos, vivemos sempre correndo também o risco de nos perdermos. (FARAGO, 2006, p. 96).

Na passagem, aprofundando um pouco mais, Farago deixa claro o papel proativo que o indivíduo deve ter frente à liberdade. Estamos em desenvolvimento, e isso envolve uma construção subjetiva. Contudo, ressalta que essa construção depende da orientação ontológica que é dada por Deus, devendo ser observada em

cada desenvolvimento individual. No capítulo 3 desta tese, abordamos o assunto com base na obra *O desespero humano*, em que se ressaltou os tipos de desespero a que o ser humano fica sujeito quando usa a liberdade de modo inadequado; quando não busca estabelecer a relação fundamental que pode garantir a ele a integridade de ser quem é – em essência.

A angústia ocorre sempre diante da possibilidade de ser livre que o indivíduo experimenta na existência. Foi assim com o primeiro homem, Adão, e é assim também com os homens atuais. O conceito também é visto por Haufnienses em outras acepções, como surgindo por ocasião do pecado posto pelo sujeito. Seria uma angústia como consequência do pecado conforme praticado. Nesse sentido, a angústia se daria tanto diante do mal quanto do bem⁷³ (KIERKEGAARD, 2013).

Sendo de fato o indicador existencial da liberdade, a angústia tem um caráter formativo: se for bem aproveitada, pode contribuir com o devir humano; possibilitar que o homem amadureça como espírito que é (KIERKEGAARD, 2013). Deve-se compreender, sobretudo quando estamos orientados pelo propósito sincero do esclarecimento, que para a angústia ter esse caráter formador, o indivíduo deve tê-la em sua medida adequada, nem mais nem menos: “[...] para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 161).

Outro ponto importante para considerarmos é o fato de o autor complexificar a análise sobre a angústia quando, além de asseverar a sua relação com a liberdade, a relaciona também com a fé: “A angústia é a possibilidade da liberdade, só está angústia é pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 161-162). Em outras palavras, a angústia pode contribuir com o devir individual, ela que indica que o homem desfruta de liberdade de ação, desde que ele oriente ou preencha essa liberdade através de outro fator existencial fundamental: a fé. Quando ocorre

⁷³ Com relação à angústia diante do mal, Haufnienes assevera tratar-se de um sentimento existencial de contrariedade com relação ao pecado, que, no limite, pode se transformar em arrependimento. Há essa angústia inicial diante do pecado praticado, e há, também, um aprofundamento da angústia devido à possibilidade que o indivíduo tem de cometer novos erros, ou seja, novos pecados. Com relação à angústia do bem ou demoníaco (conceito trabalhado também em *O desespero humano*), o autor afirma tratar-se de uma angústia que não ocorre diante do mal, mas do bem, por isso o forte e sugestivo nome (KIERKEGAARD, 2013).

essa conjunção de elementos, tem-se um novo poder, o poder de redimensionar a finitude.

Para Reynolds, uma pequena observação pode ser feita sobre os desdobramentos mais recentes do existencialismo que, de algum modo, se inspiraram no pensamento de Kierkegaard. O ateísmo não é um elemento que compõe o sistema existencial, não é algo que possa ser considerado de modo necessário. Sartre, o filósofo contemporâneo francês, deu-se conta disso quando asseverou que o pensamento existencialista, em sua expressão mais recente, não está comprometido de modo algum com a metafísica, campo do qual a temática de Deus e da fé costumam aparecer (REYNOLDS, 2014).⁷⁴

Retomando a análise de *O conceito de angústia*, sobre o caráter formador da angústia e dos caminhos da existência, Haufnienes estabelece uma distinção inicial: a realidade não é tão desafiadora se comparada com a possibilidade. Mesmo que os homens façam uma ideia equivocada da realidade, considerando-a penosa e difícil, ainda assim ela é muito menos do que a possibilidade. Na possibilidade não há uma definição clara de objeto; coexistem nela, portanto, tanto a possibilidade de ruína quanto de edificação. A possibilidade, segundo considera, Haufnienes, é uma escola formadora para o homem (KIERKEGAARD, 2013, p. 162-163).

Desse modo, podemos considerar que a formação do homem só pode ser completa se, diante dos caminhos que a existência apresenta, ele não se furtar da angústia, pois essa indica justamente a liberdade. O mesmo pode-se dizer com relação à fé, que mostra ao indivíduo a orientação que deve seguir no interesse de sua própria realização. Deve-se viver a vida desde um dimensionamento dado pela infinitude, ou seja, o autor propõe uma existência que não se esgota em si mesma, porque que tem como referência um sentido maior e abrangente (KIERKEGAARD, 2013, p. 163).

Diante das considerações feitas até aqui, podemos asseverar que a ausência de angústia no ser humano denota a sua falta de espírito, porque que ela - a angústia - é inerente a essa realidade, faz parte de nossa condição humana

⁷⁴ Zilles corrobora um ponto da análise de Reynolds quando afirma que a demissão da metafísica em sua acepção tradicional acabou relegando a outrora importante questão de Deus a um plano secundário na história do pensamento. Devemos observar que o autor não trata propriamente do existencialismo, mas do contexto filosófico mais abrangente. Conclui que a crítica mais contundente à metafísica foi engendrada por Kant e não pelos empiristas, e ela versava sobre o alcance limitado do conhecimento humano, incapaz de fornecer um conhecimento seguro sobre Deus (ZILLES, 2023, p. 102-103).

(KIERKEGAARD, 2013, p. 164), e diríamos ainda mais: sem angústia, a consciência tornar-se-ia obliterada, não seria possível para o homem tomar conhecimento de sua liberdade, conforme o pseudônimo kierkegaardiano deixa claro ao longo de toda a obra.

A principal coisa que se ganha prestando a atenção na angústia e não fugindo da possibilidade é a conquista da infinitude. Aquele que não negligencia ou vira as costas para esses marcadores existenciais fundamentais, que percorre o caminho de modo adequado, chega à fé, ao eterno, à infinitude, como bem refere o autor:

Mas se então ele não enganou a possibilidade que queria ensinar-lhe, não passou a conversa na angústia, que queria salvá-lo - então também ganhou tudo de volta como na realidade ninguém jamais recobrou [...]; pois o discípulo da possibilidade ganhou a infinitude, e alma do outro teria expirado na finitude. (KIERKEGAARD, 2013, p. 165).

Para Haufnienses, somente a fé é capaz de aplacar essa angústia da possibilidade, de modo que não seria produtora ao homem buscar sucedâneos ou subterfúgios para tal intento, porque: “[...] noutra lugar ele não encontra repouso, pois qualquer outro ponto de repouso não passa de conversa fiada, ainda que seja prudência aos olhos dos homens” (KIERKEGAARD, 2013, p. 164). Outro pseudônimo kierkegaardiano, Johannes de Silentio, em suas reflexões na obra *Tremor e tremor*⁷⁵, desenvolve considerações similares. Como ideia geral da obra, o autor demonstra a insuficiência dos preceitos ético-rationais para lidar com as questões existenciais mais difíceis. A fé não é redutível à razão, e somente se pode atender verdadeiramente ao chamado de Deus através do abandono completo dessa última e mediante adesão ao processo da fé, que culminará no estabelecimento da relação virtuosa entre Deus e o homem. A ética, nesse sentido, seria constituída por preceitos e valores insuficientes em face da natureza da ordem divina que é dada a Abraão, utilizada como exemplo paradigmático da obra.

Tendo em vista as ponderações feitas até o momento, podemos considerar a angústia como um marcador existencial que indica que o indivíduo é livre para escolher, que está diante dos caminhos da existência; além do mais, ela possui, de modo indubitável, um caráter formativo. Desse modo, o acolhimento da angústia, ainda que cause alguma contrariedade ou sofrimento ao indivíduo, possui como contrabalanço positivo o fato de que: “[...] torna-se para ele um espírito servidor que

⁷⁵ Será trabalhada em maiores detalhes no último tópico desta tese

não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser” (KIERKEGAARD, 2013, p. 165), ou seja, a angústia, quando bem compreendida, pode ser considerada como uma espécie de “combustível” ou impulsionadora que conduz o homem através da existência, ensejando que seja bem-sucedido em suas escolhas.

Seja no caso de Adão ou de um homem posterior, seja antes ou depois do pecado, a angústia indica que existe um sujeito vivo e vibrante diante da vida, desfrutando da liberdade de escolher. Em outras palavras, podemos dizer que ela contribui para tornar o indivíduo consciente de que experimenta uma liberdade intrínseca e profunda quando se coloca perante os caminhos existenciais.

Essa consciência da liberdade que permite o trânsito entre os caminhos da vida é a segunda condição para a reabilitação do eu. Com ela, o homem torna-se sabedor de que não é joguete de forças externas, que não é obrigado a aceitar qualquer tipo de padrão cultural que se insinue sob a forma de destino. O próprio Kierkegaard nunca aceitou as forças que o subjugavam e aos seus contemporâneos. Diante de uma cristandade europeia decadente do século XIX, protestou intelectualmente de modo firme, buscando no tornar-se cristão o motivo principal de sua obra e uma forma de reabilitar o cristianismo conforme julgava adequado.⁷⁶

Ora, todo o processo social de rejeição dos sentidos superiores ou do suprasentido, conforme definido sistematicamente por Viktor Frankl, foi descrito ao longo do capítulo 2, na primeira parte desta tese. Esse processo social, que teve origens no Iluminismo Francês, passando por Nietzsche e culminando nas formas contemporâneas de rejeição, levou à secularização e aprofundamento do materialismo na cultura, tornando-a, em grande medida, um desafio e mesmo um obstáculo ao homem em sua tarefa de integração consigo e desenvolvimento.

Em uma acepção contemporânea, podemos afirmar que o homem possui uma parte do eu que corresponde a sua natureza religiosa. Essa religiosidade interior e inconsciente muitas vezes é represada e somente pode ser identificada por ocasião da análise dos sonhos. Jung e Frankl foram os estudiosos que conseguiram estudar o fenômeno religioso de modo profundo, chegando à constatação de que é na interioridade psíquica que reside a fonte dessa atividade. Sob outra metodologia,

⁷⁶ Na obra, *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, o autor refere isso textualmente.

os sociólogos mostraram-se incapazes de chegar a esse nível de análise quando estudaram o mesmo fenômeno.

Mas, se esse eu integral vê-se cada vez mais cindido por influência da cultura contemporânea, a reflexão kierkegaardiana vem a tempo para nos servir como uma ferramenta analítica que, sem perder os contornos da realidade, sinaliza ao homem que existe uma possibilidade de resgate do eu, que se dá a partir da própria existência. Os marcadores existenciais que estudamos até agora demonstram bem isso, pois eles não são abstrações que figuram na pena de algum hábil filósofo, mas elementos que constituem a realidade e que podem ser experienciados, de fato, no caminho existencial de cada um de nós. Mesmo a eternidade, que parece algo tão distante da transitoriedade da existência, faz a sua aparição no tempo, conforme analisaremos no tópico 4.3.

Em suma, a consciência de ser desesperado, que caracteriza o homem contemporâneo, é a primeira condição para a reabilitação do si mesmo, posto que dá a ele o conhecimento de sua eternidade e, por conseguinte, de sua inautenticidade momentânea (uma vez que ainda não se relaciona com Deus). Já a segunda condição, tendo em vista que o desespero foi acolhido pelo homem de modo devido, diz respeito à vivência plena da angústia como meio de conscientização da liberdade. Conforme referimos ao longo deste tópico, a angústia permite ao homem que se reconheça como um ser consciente e livre diante da existência, e isso o impede de tornar-se imóvel diante de qualquer tipo de determinismo. No caminho existencial sempre existirão possibilidades e escolhas, todas elas atravessadas pela angústia.

Tendo estabelecido a consciência da liberdade por meio da angústia como uma segunda condição para a reabilitação do eu, se faz necessário uma breve contextualização dessa condição a partir da realidade atual, conforme estudada no capítulo 2 desta tese. Nesse sentido, perguntamos: por que a consciência da liberdade é tão importante contemporaneamente?

4.2 A CONSCIÊNCIA DA LIBERDADE E O ENQUADRAMENTO IMANENTISTA CONTEMPORÂNEO

No capítulo 2, buscamos enfatizar o caráter complexo e, por vezes, ambíguo da cultura contemporânea. Pode-se considerá-la do ponto de vista socioinstitucional

como uma realidade fluida, conforme definiu Bauman em uma analogia com os líquidos; ou então como um aprofundamento da modernidade, como analisou Giddens. Dadas as diferenças de abordagem, algo em comum subjaz: a inequívoca e pujante transformação social que experimentamos desde a modernidade.

Ora, esse contexto fluido apresenta certa dose de paradoxalidade. O homem jacta-se de ter mais liberdade para escolher do que nos períodos precedentes. Entretanto, o próprio uso da liberdade vem engendrando um espírito cultural que tende a aprisionar o homem em um imanentismo forte, tornando-o refém de sua própria criação. Não seria esse espírito de rejeição aos sentidos superiores, somado à imposição de uma vivência com base no imanentismo/hedonismo, os novos sólidos contemporâneos? Como o homem atual poderia superar esse contexto que se apresenta de modo tão desfavorável a ele próprio?

Esse progredir da cultura ocidental no sentido de um materialismo cada vez mais pronunciado vem se configurando quase como um destino para o homem, que se vê cada vez mais aprisionado nesse tipo contemporâneo de relativo determinismo. Pode-se fazer quase tudo, dizem; mas o repertório de ações individuais tende a ficar cada vez mais limitado às fronteiras do aqui e agora cultural. Tudo o que se reporta às tradições, aos sentidos maiores, é considerado como antiquado, reminiscência de uma identidade passada que, se possível, deve continuar no passado.

Onfray, como entusiasta de uma sociedade baseada em uma corporeidade sem transcendência, teceu fortes críticas ao cristianismo, destacando elementos que ele considerou como castradores do homem e da vida. Tratando o cristianismo como um fator de alienação das potencialidades humanas, caracterizou-o, pejorativamente, como uma espécie de máquina de fazer anjos. É preciso um materialismo hedonista, destacou o filósofo francês, materialismo esse que, importa referir, vem se afirmando como uma força cultural no ocidente desde a modernidade.

Dawkins também fez eco às críticas onfraynianas, só que a partir de um prisma científico. Como crítico ferrenho de qualquer ilusão metafísica, do cristianismo e defensor de um naturalismo radical tendo como base a teoria da evolução, o cientista coloca o materialismo quase como uma fonte de sentido para o ser humano, em substituição aos sentidos tradicionais transcendentais.

Outros autores que também foram trabalhados no capítulo 2 merecem destaque, pois suas ideias são paradigmáticas e representativas do que seria essa

força social imanentista. Podemos mencionar novamente Lipovetsky e suas considerações sobre o enfraquecimento da ética no período atual, que está sendo substituída por uma ética indolor que não cria nenhum obstáculo ao hedonismo; Maffesoli e suas considerações a respeito de um *carpe diem* vivencial, cujo sentido teria contornos exclusivamente imanentes; e Dalrymple, que diagnosticou a emergência e a consolidação de um hedonismo social destrutivo sendo promovido pelas elites culturais na Inglaterra e no ocidente, de modo geral.

Se no capítulo 1 chegamos a conclusões a respeito da natureza humana, no capítulo 2 tratamos de, a partir das análises desses autores representativos, como em uma amostra, descrever a formação desse espírito constituído por determinadas forças sociais imanentistas, as quais dividimos em contundentes e sutis.

A tendência ocidental de rejeição ao suprasentido, somada à imanentização dos referentes existenciais e o apelo a uma corporeidade sem alma, representam um enquadramento para as ações humanas, que vêm se restringindo cada vez mais a esse âmbito limitado. Por isso o conceito de angústia é tão caro ao homem atual, pois a angústia é o indicador existencial da liberdade. Aquele que se angustia, experimenta a liberdade de maneira forte; e quem experimenta a liberdade desse modo, é capaz de suplantar qualquer tendência social.

Note-se que estamos falando de uma liberdade forte, que chega a provocar vertigens no homem, para utilizarmos a clássica caracterização kierkegaardiana já referida neste trabalho. Então, é bem possível que esse atributo que o homem detém seja capaz de fazer com que suplante o próprio quadro cultural que lhe é posto e passe a buscar novos caminhos a partir daí. Se a liberdade está ficando cada vez mais restrita a esse enquadramento atual imanentista, a liberdade em sentido forte poderia ser vista como uma possibilidade de suplantar essa situação desfavorável.

Ao analisarmos o desespero no capítulo 3, asseveramos que o homem contemporâneo é inautêntico, não íntegro, pois tem uma parte eterna que não é observada em sua construção subjetiva. Desse modo, a síntese de que é constituído não entre em equilíbrio. Podemos dizer, então, que a consciência do eu é a primeira condição para a sua reabilitação. A angústia, a seu turno, também funciona como um indicador existencial, porque fala ao homem a respeito de sua liberdade e conseqüente oportunidade de transitar entre os caminhos da existência.

Desespero e angústia são indicadores/marcadores existenciais que devem ser acolhidos pelo homem em um processo virtuoso de interiorização, pois somente assim eles podem gerar uma conscientização em dois níveis para ele. É preciso saber que há uma espiritualidade escondida no homem, uma parte eterna que ainda não deveio; mas importa também compreender que essa incompletude que o desespero indica pode ser superada por meio do exercício correto da liberdade.

Essas duas importantes condições para a reabilitação do eu falam de modo direto ao homem contemporâneo, respondem à sua problemática de ver-se cada vez mais distante da própria realidade interior. A cultura frívola em que vive, faz com que sua dimensão espiritual acabe ficando represada, fazendo aparições dramáticas e significativas apenas nos sonhos, conforme nos relataram Jung e Frankl.

Sendo assim, é necessário uma terceira e derradeira condição para que o eu se reabilite e atinja a almejada autenticidade. Trata-se do aproveitamento do instante por meio da fé, a paixão mais forte da alma, conforme caracteriza o filósofo existencial. Para que tal condição se cumpra, é preciso que o homem rompa com o seu *modus vivendi*, baseado na compreensão do instante como instante fugidio, e passe a compreender e a viver o instante como prenhe de eternidade. Do instante vivido com frivolidade ao instante vivido com seriedade espiritual, dá-se um processo de evolução e amadurecimento da consciência.

4.3 A TERCEIRA CONDIÇÃO PARA A REABILITAÇÃO DO EU: O APROVEITAMENTO DO INSTANTE

O instante é uma categoria bastante trabalhada por Kierkegaard na obra *Migalhas filosóficas*, sob o pseudônimo de Climacus. Entretanto, o tema já havia aparecido na obra célebre em que trata do conceito de angústia. Nela, o instante é definido como um lapso de tempo, um piscar de olhos que carrega em si a eternidade: “O instante é (na língua dinamarquesa) uma expressão figurativa [...]. Nada é tão rápido quanto uma olhadela e, contudo, ela é comensurável com o conteúdo do eterno.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 93).

Desse modo, o instante ocorre pela intersecção entre o tempo e a eternidade, ou melhor, pela infusão ou entrada da eternidade no tempo. O instante pode ser considerado como algo mais sério e definitivo para o homem,

diferenciando-se do instante fugaz e sem sentido conforme era vivido no modo de existência puramente estético (KIERKEGAARD, 2013).

A partir da leitura de Migalhas filosóficas (1995), podemos dizer que a oportunidade do instante, que corresponde à terceira condição para a reabilitação do eu, pode ser compreendido como um aproveitamento necessário a todo aquele que quer fazer a síntese de modo correto, que quer ser espírito e ver contemplada a sua natureza religiosa. Ser si mesmo é uma relação que depende da interioridade que se reflete em forma de decisão, mas também da existência e da exterioridade, uma vez que é preciso que o eterno adentre no tempo e ofereça ao indivíduo a condição e a verdade para a sua plena efetivação (KIERKEGAARD, 1995).

Se nesse processo de construção subjetiva Kierkegaardiano, a primeira condição para a reabilitação do eu requeria, por parte do indivíduo, o conhecimento de si mesmo, de sua dimensão eterna, a partir do desespero; e a segunda condição, uma conscientização da liberdade através da angústia existencial; podemos afirmar que a terceira diz respeito a uma decisão definitiva: a decisão de tornar-se um eu completo, autêntico, por meio da oportunidade que o instante, que carrega a eternidade, oferece ao homem.

A ideia de eternidade no tempo, conforme trabalhado pelo filósofo dinamarquês, tem grande atualidade se confrontarmos como a noção de um suprasentido ou sentido último como organizador da vida humana e do eu, segundo considerou Viktor Frankl na primeira metade deste trabalho. Lembremos, contudo, que Kierkegaard trabalha dentro de uma perspectiva cristã, enquanto Viktor Frankl trabalha com a noção de um sentido superior mais universal, não restrita à determinada concepção religiosa.

Entretanto, a ideia de que há algo além do homem, que o ultrapassa e o ajuda em sua edificação, é um elemento em comum entre as abordagens. Lidos no ponto em que convergem, podemos considerar que há uma dimensão de sentido permanente, que não é abalada pelas agruras e contingências da existência, embora dependa da existência e da vontade individual para que possa ser acessada. O suprasentido, ou eternidade no tempo, como quisermos caracterizar, indica que existe um mistério na existência, e esse mistério convida o homem a desvendá-lo, desvendando a si próprio.

Então, para Kierkegaard, a eternidade perpassa o tempo e apresenta-se ao indivíduo no instante, como foi no caso de Abraão. Contudo, é necessário que o

homem faça a opção pela fé, tornando-se o que é, autêntico em sua realidade profunda e religiosa. O patriarca do povo hebreu tomou esse caminho, mas diante do instante em que é convocado por Deus a entregar seu único filho em sacrifício, poderia ter agido de modo alheio à fé, duvidando ou desrespeitando a ordem divina, que era uma prova para sua existência (KIERKEGAARD, 1964)

A terceira condição para a reabilitação do eu traz para o debate os conceitos de instante e de fé como aptos a oferecerem ao homem contemporâneo, cada vez mais distanciado de sua vocação religiosa, meios capazes de uma reaproximação. Lembremos que na primeira parte da tese, concluímos que forças sociais imanentistas criam um mundo gradativamente mais hostil aos ideais transcendentais, gerando um *modus vivendi* à imagem desse espírito em gestação. Imanentismo, presentismo, ética indolor, hedonismo, corporeidade sem alma são alguns conceitos que trabalhamos a fim de dar conta dessa forma sutil de rejeição aos propósitos mais elevados da existência. Com isso, o homem acaba tornando-se não relacional, um fim para si mesmo, privando-se de um contato profundo consigo e com Deus. Nessa leitura, os sucessivos instantes são vistos como vazios de sentido, à semelhança do esteta kierkegaardiano, sempre em busca de novos prazeres que logo passam.

Nesse ponto, Kierkegaard que já alertara o homem contemporâneo de seu desespero (pelo menos nesta tese fizemos que alertasse), pode falar-lhe novamente sobre a sua necessidade impreterível de agir. Chamaria a atenção do homem atual para aproveitar o instante de fato e de direito, no que ele carrega de eternidade; talvez até se compadecesse do sujeito de nossos dias, desafiado a viver em um contexto no qual predomina um presentismo deficitário noologicamente. Para o filósofo da Dinamarca, todo o segredo da existência está concentrado no aproveitamento do desespero, da angústia e na recepção adequada do instante como meio de edificação.

Desse modo, em Kierkegaard, convém que o instante não seja malbaratado pelo indivíduo, pois lhe oferece a condição para que se torne autêntico segundo a concepção e os parâmetros de um discípulo mesmo (KIERKEGAARD, 1995). Não é necessário que o sujeito viva em uma contemplação improdutiva, conforme ocorre em uma religiosidade ascética, que o filósofo critica a partir do conceito de

desespero do infinito⁷⁷, pois todo o processo de edificação se dá por meio da vivência plena dos marcadores existenciais que estudamos. Ademais, para Kierkegaard, o ôntico, aquele elemento que deve ser recebido e acolhido, atravessando a temporalidade, pode ou não ser recebido pelo indivíduo, porque a liberdade de escolher também faz parte de modo incontornável de todo o processo existencial, conforme estudamos em *O conceito de angústia* (2013).

Tendo em vista essa síntese inicial, no próximo tópico buscaremos detalhar o estudo do conceito de instante. Iremos proceder por negação, excluindo aquelas características que não fazem parte do conceito conforme elaborado por Climacus.

4.4 COMPREENDENDO O INSTANTE POR NEGAÇÃO

Antes de adentrarmos na questão propriamente dita, importa considerarmos as explicações oferecidas por Gimenes de Paula com relação às formas pelas quais a categoria instante pode ser compreendida; em seu entendimento: “[...] o instante é a plenitude dos tempos, visto que Deus está no tempo (paradoxo). O instante é também composto da decisão eterna do deus e da decisão humana (passagem do não ser para o ser).” (PAULA, 2008, p. 73). Ou seja, na passagem, o autor nos lembra que o instante deve ser entendido como uma vontade divina, quando Deus adentra na temporalidade e estabelece o paradoxo⁷⁸, algo que não pode ser compreendido racionalmente; e também como um momento *sui generis*, instante decisivo em que o indivíduo pode utilizar sua liberdade para decidir sobre aquele único caminho existencial que pode lhe beneficiar de fato.

Trata-se, portanto, de um conceito bastante complexo que requer um olhar cuidadoso. O método da negação nos permitirá aclarar ainda mais os seus pormenores.

⁷⁷ O conceito foi trabalhado no capítulo 3, no tópico de número 3.4.1.

⁷⁸ O caráter paradoxal do instante, que se mostra ou se afirma por meio de sua distinção em relação à noção de ocasião e mediante sua não acessibilidade à razão, será trabalhado nos tópicos subsequentes.

4.4.1 O instante não é ocasião

Já na introdução da obra *Migalhas filosóficas* (1995), Climacus estabelece o que entende ser o seu projeto de filosofia, diferenciando (e isso ocorre ao longo de todo o texto) do socrático. Sócrates compreende que o homem possui um conhecimento inato das verdades eternas, de modo que a função do mestre seria a de instilar no homem que esse conhecimento viesse à tona. O mestre deveria partejar o conhecimento. Nesse sentido, a verdade não viria de fora do indivíduo, desde um sentido exterior que o transcendesse, mas de dentro, dos recônditos do seu ser. A relação entre o mestre, no caso Sócrates, e o discípulo seria de igualdade, posto que o mestre atuaria apenas como um facilitador para que a verdade, escondida, pudesse aparecer.

No modelo socrático, no momento em que o mestre parteja o conhecimento no discípulo, como não é pressuposta a verdade como algo que lhe seja exterior, pode-se considerar o mestre como ocasião para que a verdade ascenda. O instante, de outro modo, comporta uma dimensão de eternidade que é, de fato, exterior: é a verdade eterna que se apresenta ao homem, reclamando sua adesão por meio da fé⁷⁹. Na ocasião, a verdade aparece da profundidade do eu; ao invés, no instante, ela vem de fora (KIERKEGAARD, 1995).

O mestre à moda socrática, sendo apenas ocasião, é incapaz de trazer a verdade como algo externo ao indivíduo, coisa que só pode ocorrer quando o homem sai de si mesmo e tem contato com algo capaz de marcá-lo profundamente, a eternidade no instante: “[...] o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, vem a ser nesse instante.” (KIERKEGAARD, 1995, p. 32).

Na passagem acima fica claro que o instante possibilita ao homem que saia de si mesmo, relacione-se com a existência de modo pleno, em um movimento que envolve uma abertura adequada à exterioridade. Sócrates, pelo contrário, propunha

⁷⁹ Podemos pensar essa oferta da parte de Deus a partir do conceito de graça, conforme consideraram Turchin & Kettering (2022). Roos trabalhou a questão da graça entendendo-a como sendo inseparável da face do juízo divino, que se expressa mediante a consciência do pecado. Esses dois conceitos, embora estejam implícitos na obra de Kierkegaard, conforme explica Roos, figuram como uma adequada chave de leitura, pois: “O processo de tornar-se cristão acontece sob juízo e graça no encontro com o paradoxo.” (ROOS, 2007, p. 234).

uma interiorização, um mergulho para dentro, para que a verdade fosse buscada nas profundezas do eu.

Segundo consideram Almeida e Valls, Sócrates pode ser considerado como um filósofo que fez avançar a compreensão sobre os limites de nossa própria capacidade compreensiva, sobretudo com relação à forma mais conceitual com que buscamos representar o mundo. Contudo, não conseguiu ir além disso. Em suas palavras: “Sócrates é um referencial ao demonstrar, com sua própria vida, os limites da razão conceitual e a necessidade de um novo patamar de conhecimento. Ele tem consciência do limite do conhecimento, mas não se abre à realidade mais profunda do paradoxo.” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 44).

Entretanto, devemos observar que a noção de mestre conforme Climacus concebe, qualitativamente superior, o qual acabou por caracterizar como “salvador”, deve trazer de modo concomitante a verdade como um sentido transcendente, e a condição para a compreensão dessa verdade. O discípulo, no modelo de Climacus, não traz a verdade em si mesmo, tampouco a condição, que ele perde. O discípulo perde a condição para a compreensão da verdade devido ao pecado, ao mau uso de sua liberdade. Assim, o discípulo é lançado em uma condição precária e frágil de não verdade (KIERKEGAARD, 1995, p. 34-35).

Para Climacus, o instante não funciona como uma mera ocasião para que o homem acesse a verdade em si mesmo, antes, trata-se de uma fenda temporal invadida pela eternidade, que Climacus explicou por meio do conceito de plenitude dos tempos. Assim, adentrando a temporalidade, o instante formado possui um caráter marcante e decisivo na vida do homem, pois que: “Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante, passando como todos os outros, ao instante seguinte, e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. [...] vamos chamá-lo: plenitude dos tempos.” (KIERKEGAARD, 1995, p. 38).

Em tese, dependendo de qual decisão tomar, o indivíduo pode experimentar um novo nascimento, uma vez que toma posse da condição e da verdade ofertadas por Deus no instante (KIERKEGAARD, 1995, p. 39). Salientemos a expressão acima “dependendo de qual decisão tomar” e lembremos sempre que a liberdade é um dos fundamentos de toda a filosofia kierkegaardiana. Na obra *O conceito de angústia*, Haufnienses define esse marcador existencial - a angústia - como aferidora da liberdade experimentada pelo homem, conforme definimos na segunda condição para a reabilitação do eu.

Sem liberdade, seria o homem apenas um autômato, joguete de forças históricas conforme concebia o modelo hegeliano tantas vezes criticado por Kierkegaard ao longo de sua obra. O instante decisivo é atravessado pela liberdade, sem ela o homem não poderia escolher experimentá-lo por meio da fé, ou mesmo recusá-lo, recuando diante da oportunidade existencial através da rejeição da própria fé⁸⁰

Então, a possibilidade de ser livre e a angústia que decorre disso tem um caráter formativo para o homem, edificam a sua existência e fazem com que a síntese que ele é se desenvolva. Entretanto, a fé é necessária como forma de tirá-lo das possibilidades finitas da existência, descortinando o infinito que permeia a realidade (KIERKEGAARD, 2013, p. 161-169).

O instante, ao trazer a eternidade para a vida do indivíduo, permite que ele se converta, que mude a direção existencial a qual vinha adotando. Isso sempre depende de uma exterioridade, pois foi necessário que o Deus invadisse a história e lhe desse um significado que não fosse meramente contingente (KIERKEGAARD, 1995). Podemos considerar o momento em que Abraão recebe o chamado de Deus, em *Temor e tremor*, como um instante, conforme conceituamos. Nele, a eternidade avança sobre o tempo e convoca o patriarca a uma decisão (KIERKEGAARD, 1964). Já no contexto de *Migalhas filosóficas*, Climacus ilustra a questão da eternidade no tempo através da vinda de Jesus Cristo, embora de modo implícito. Deus adentra no tempo, vive como um servo humilde, mas, de fato, era Deus, e isso acaba criando embaraços para a razão. Esse instante em que Deus decide descer a existência por amor aos homens e não por qualquer necessidade, para elevar o homem em Sua direção tendo em vista a igualdade (KIERKEGAARD, 1995) foi considerado por Paula, conforme referimos no início deste tópico, como o instante da “decisão eterna de Deus” (PAULA, 2008, p. 73), só assim o instante pode apresentar-se para a apreciação do homem.

Em uma breve síntese, podemos dizer que o instante não é ocasião, pois traz em si mesmo elementos fundamentais para que a eternidade possa ser assumida em uma vida individual. Ele, o instante, carrega, por intermédio da figura desse mestre (que de fato é um salvador), a condição e a verdade que permitem uma

⁸⁰ Quando estivermos tratando do instante de modo mais prático e menos conceitual, conforme se apresentou na vida de Abraão, notaremos de modo claro que a liberdade é ressaltada a todo momento pelo pseudônimo que assina a obra *Temor e tremor*, Johannes de Silentio.

conversão, uma mudança existencial. A ocasião, pelo contrário, engendrada por um mestre como Sócrates, é um momento temporal que dispensa a exterioridade eterna conforme é concebida no instante, uma vez que pressupõe que a verdade se encontra de modo latente em cada indivíduo. O instante é verticalidade, relação que pode se dar entre homem e Deus, posto que Deus busca estabelecer a igualdade com o homem por amor; a ocasião, a seu turno, deve ser considerada como algo de importância, estabelecida entre dois homens que desfrutam da mesma natureza ontológica, com a dispensa do termo divino, entretanto.

O instante ainda apresenta uma peculiaridade importante, conforme considerou Climacus: o de não ser apreensível pela razão. Assim, os termos e os conceitos não são capazes de captar o real sentido dessa experiência, conforme veremos a seguir.

4.4.2 O instante não pode ser apreendido pela razão

Conquanto o instante carregue a eternidade, conforme buscamos ressaltar, não pode ser compreendido de modo racional, segundo Climacus. O autor considera que o pensamento traz em si mesmo um elemento que é paradoxal, uma espécie de propensão a tentar penetrar no âmago das coisas, uma “paixão” própria. O homem, ao exercitar-se intelectualmente na compreensão de Deus, chega, não raro, ao limite que comporta a sua própria intelectualidade; esse limite pode ser considerado como uma ruína. Assim, o pensamento não é capaz de lidar com uma realidade que o ultrapassa: a realidade divina. Deus é uma exterioridade inacessível à razão (KIERKEGAARD, 1995, p. 70-71).

Deus, sendo inacessível à razão, acaba tornando-se uma realidade não apreensível, não conhecida. A razão, muitas vezes ao tentar demonstrar a existência de Deus, acaba o pressupondo na explicação. Esse pressuposto inicial impossibilita que se chegue à prova conforme seria de se esperar. Tampouco se poderia provar a existência de Deus desde suas obras, uma vez que, segundo Climacus, elas não estariam acessíveis ao indivíduo imediatamente, pois possuiriam um nível alto de abstração. Estamos falando de conceitos tais como a bondade e a sabedoria que atuam sobre a existência. Para provar Deus a partir das obras, o homem pressuporia conceitos já feitos, talhados pela razão em seu afã de atingir a

explicação, mas não se trataria de uma explicação genuína a partir da experiência sensível (KIERKEGAARD, 1995).

Turchin e Kettering (2022, p. 495) esclarecem que essa impossibilidade da razão para explicar Deus pode ser entendida desde dois fatores principais. O primeiro diz respeito à diferença ontológica que existe entre Deus e o homem, uma diferença que é de natureza, portanto. O segundo fator que os autores enumeram como igualmente importante é o pecado, que afasta ainda mais o homem do seu criador, sendo que esse afastamento é relacional, ou seja, o pecado impossibilita que a relação se estabeleça.

É na existência que o ser humano pode entrar em relação com Deus, na medida em que abandona a razão e vive plenamente o seu instante, pois: “[...] ele não tem, aliás, necessidade de durar mais que o necessário para um salto por menor que seja este instante; mesmo que ele não seja senão um piscar de olhos, este piscar de olhos deve ser levado em conta.” (MESNARD, 1986, p. 53). Ora, no salto da fé, o homem sente justamente a incapacidade da razão para dar conta de sua relação com Deus. A fé é o elemento adequado para que o paradoxo, que é o eterno adentrando no temporal, seja assumido. Nesse instante, o convite de Deus soa como absurdo ao homem, pois a linguagem com que o eterno se comunica difere, e muito, da linguagem temporal, consubstanciada em preceitos éticos/rationais (KIERKEGAARD, 1964).

Assim, o paradoxo do Deus no tempo ou da eternidade no tempo carrega em si mesmo o escândalo, porque a razão não possui a capacidade nem os atributos necessários para compreendê-lo (KIERKEGAARD, 1995). O instante tem, portanto, uma natureza paradoxal e impacta a vida do homem na medida em que o impele para frente, fazendo com que tome consciência de suas limitações:

Uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo; pois na sua forma mais abreviada pode-se denominar o paradoxo o instante: com o instante o discípulo está na não-verdade; o homem, que conhecia a si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado, e assim por diante; pois tão logo pomos o instante, tudo segue-se daí. (KIERKEGAARD, 1995, p. 78-79).

Ora, na passagem fica claro o caráter transformador do instante para o homem. A confusão se estabelece dentro dele, mas é para possibilitar um novo nascimento, conforme já foi esclarecido anteriormente. O paradoxo informa também

ao homem de sua pequenez, pois mostra-o que sua inteligência é incapaz de lidar com uma realidade tão elevada.

Nesse momento, importa fazer uma breve consideração: Kierkegaard é, muitas vezes e jocosamente, acusado de ser alguém que rejeita completamente o papel da razão, um irracionalista mesmo. Contudo, convém lembrar que embora destaque os aspectos vivenciais da fé, o autor dinamarquês busca sempre refletir e oferecer razões para a compreensão dos problemas que são colocados (VALLS, 2000).

Feitas essas importantes ressalvas a respeito do relacionamento do filósofo com a razão, continuemos a análise da obra *Migalhas filosóficas*. O fato absoluto do nascimento de Deus no tempo deve ter um interesse além do histórico. É preciso que o discípulo consiga divisar os elementos ônticos desse fato, e isso só é possível por meio da fé. Por mais que o homem esteja perto de Cristo, sendo seu contemporâneo em sentido imediato, só o será em sentido real quando conseguir enxergar a eternidade por detrás de sua simplicidade. E para isso, necessita-se da fé, uma vez que a razão é incapaz de dar conta desse paradoxo. Nesses termos, o discípulo que porventura esteja mais afastado daquele fato histórico/absoluto, o discípulo de segunda mão, pode ser mais contemporâneo pela fé do que uma testemunha ocular privilegiada pela proximidade histórica. Vivendo o instante corretamente, pela fé, é-se discípulo contemporâneo de Cristo, pois a contemporaneidade guarda relação com a orientação religiosa autêntica (KIERKEGAARD, 1995).

Ainda sobre a definição de discípulo, Climacus reforça novamente à necessidade de despedir a razão no instante e de aceitar a condição (a fé) para a compreensão da verdade eterna, em suas palavras:

De que maneira aquele que busca aprender torna-se crente ou discípulo? Quando a inteligência é despedida e ele recebe a condição. Quando é que a recebe? No instante. O que é que esta condição condiciona? Que ele compreenda o eterno. Mas uma tal condição só pode ser uma condição eterna. – Portanto, no instante ele recebe a condição eterna, e sabe disso porque a recebeu no instante; pois de outro modo não faria nada mais do que tomar consciência de que já a possuía desde a eternidade. (KIERKEGAARD, 1995, p. 94).

Na passagem, Climacus faz um pequeno resumo do seu projeto, tendo como ponto principal a relação entre fé e razão. O autor fala de uma despedida da razão

no instante, uma vez que ela é incapaz de compreender o paradoxo, síntese do temporal e do eterno. A condição, como foi dito anteriormente, é a fé que, recebida no instante, é capaz de dar conta do paradoxo no que se refere à sua compreensão. De outro modo, se a condição não viesse de fora, dada por Deus, tudo permaneceria na horizontalidade socrática, considerando que nessa concepção o homem já possuiria naturalmente a condição para acessar as verdades eternas que estariam adormecidas em sua alma.

Em resumo, a existência em Kierkegaard é atravessada pela eternidade. O sentido superior, que em capítulos precedentes trabalhamos a partir do conceito de suprassentido e que aqui tratamos em sentido filosófico, adentra o temporal por vontade divina. A existência garante ao homem, portanto, os meios necessários à sua edificação. Cabe a ele tomar a decisão correta quando, de alguma fenda existencial, irromper os elementos eternos que também constituem a realidade.

Tratamos do conceito de ocasião, ao qual Climacus se opõe, e também do conceito de instante, que o autor defende e propõe como modelo. Contudo, contemporaneamente, os homens vêm sendo estimulados a experimentar o tempo sem esse compromisso ontológico. Nesse sentido, o “instante” contemporâneo acaba não remetendo a uma transcendência, perfazendo um hedonismo e engendrando, no máximo, uma ética fraca.

4.5 A DEMISSÃO DO INSTANTE NA CONTEMPORANEIDADE

Tendo definido o conceito de instante com sua carga ontológica, importa considerar novamente a contemporaneidade e seu espírito difuso. Já caracterizamos o homem contemporâneo como desesperado e incompleto sob o ponto de vista espiritual; já analisamos a sua angústia existencial como meio de tomada de consciência com relação à liberdade; falta-nos, agora, olhar o modo como vem sendo estimulado a viver a sua existência.

O imanentismo contemporâneo acaba demitindo a eternidade da existência, demitindo, por conseguinte, o instante. Não podemos nem falar que o homem contemporâneo vive a ocasião socrática, que traz o elemento eterno no partejamento do conhecimento, mas apenas momentos; momentos breves, fugidios, voltados para o atendimento de interesses que dizem respeito, sobretudo, ao prazer imediato.

Onfray deve novamente ser lembrado como um de nossos autores paradigmáticos. Propondo um materialismo hedonista, o autor via no corpo e no extravasamento de suas pulsões, um sentido capaz de restabelecer a verdadeira vida ao homem. Rejeitando a estrutura ontológica existencial que, como vimos em Frankl e Kierkegaard, permeia toda a realidade, acaba concebendo o tempo como imanência pura, tal qual um grande mosaico abstrato, sem uma forma final, composto por pequenos fragmentos sem sentido.

E são desses pequenos fragmentos que o homem de nossos dias vem sendo instilado a viver. Dalrymple já nos alertara para o hedonismo cultural que vem se consolidando no ocidente, com os prazeres fugidios colocados em primeiro plano em detrimento dos deveres. A sensibilidade moral neste canto do mundo vem se enfraquecendo e sendo substituída por um subjetivismo sem freios.

Maffesoli descreve a mesma realidade por intermédio dos conceitos de presentismo e aqui e agora. Deve-se viver o momento presente, sem levar em conta qualquer sentido transcendente ou universal. O autor via certa espiritualidade nesse imanentismo e possibilidade de tornar o homem mais realizado em sua existência.

Lipovetsky fala de uma época pós-moralista, centrada nos direitos subjetivos e em anseios prosaicos e cotidianos. É bem verdade que o autor retrata e ao mesmo tempo se mostra entusiasta de uma nova ética. Contudo, essa ética que defende é mínima e prescinde de toda e qualquer referência ao transcendente.

O instante, conforme podemos inferir desses autores paradigmáticos, não é colocado ao homem contemporâneo. A realidade continua a mesma, envolta em uma estrutura de caráter transcendental, mas vem sendo ressignificada de maneira cada vez mais empobrecida por esse espírito que paulatinamente se consolida. O instante cheio de sentido, capaz de transformar o homem, vem sendo substituído por momentos fugidios, agradáveis à sensibilidade.

Nessa sucessão de momentos transitórios, os quais estão abaixo tanto da ocasião socrática quanto do instante kierkegaardiano, o sentido superior da vida não é percebido pelo homem, que passa a viver privado dessa dimensão ontológica da existência. Cai, então, em desespero. Mas, conforme trabalhamos no capítulo 3, não se trata de um desespero no sentido usual da palavra, mas de um desarranjo profundo de seu ser, uma desarmonia entre as partes finita e infinita do eu.

O instante, conceito tão importante para a filosofia do escritor dinamarquês, tem seu peso relativizado no ocidente a partir de todo o processo social de rejeição

ao suprasentido, que ocorre tanto de modo contundente como sutil. O que os nossos autores paradigmáticos caracterizaram através dos conceitos de hedonismo e presenteísmo, que foram analisados nos capítulos anteriores, Kierkegaard trabalhara em suas obras sob o conceito de estetismo.

Após essas considerações, uma pergunta subsiste e importa ser respondida: como deve o homem se portar diante da existência a fim de reestabelecer esse sentido superior que a perpassa? Então, eis que surge a fé, como postura existencial e resposta a essa questão premente.

4.6 O INSTANTE DA FÉ

Como já referimos mediante as considerações de Gimenes de Paula (2008), o instante é compreendido como tendo duas dimensões que se comunicam: a vontade de Deus e a vontade do homem. Ele é considerado por Climacus como um mediador existencial, que permite a relação entre essas duas orientações (KIERKEGAARD, 1995).

Para que o instante tenha um caráter transformativo, é preciso que o homem se valha de sua vontade e responda a ele por meio da fé, e não pela via racional, já que nenhum conceito possibilitaria qualquer compreensão do que é paradoxal. No entanto, através do instante, Deus dá ao homem a verdade e a fé, essa última sendo a condição para compreender a verdade (KIERKEGAARD, 1995). Conforme bem esclarece Valls: “O instante assume sua importância decisiva, quando se relaciona com aquele fato que Climacus chama ‘o fato Absoluto’”. (VALLS, 2000, p.160).

Uma das definições de fé pode ser encontrada na obra *Pós-escritos às migalhas filosóficas* (2013). Neste livro, Kierkegaard, ainda sob o pseudônimo Climacus, tematiza o problema de como o homem torna-se cristão. Ora, na época em que escrevia sua obra, o contexto intelectual europeu, dinamarquês, em particular, estava dominado pela influência de Hegel. A esse espírito sistemático que considerava extremamente pretensioso, Kierkegaard propunha o resgate da subjetividade na filosofia como meio de dimensioná-la ao seu real objeto (no caso, a própria subjetividade). Do que adiantava as altas especulações, a fuga do pensamento até a esfera elevada e abstrata do histórico universal se o homem continuava desconhecendo profundamente a si mesmo? O cristianismo não é uma proposta de aumento da erudição do homem ou de rigor sistemático com a doutrina,

mas um convite para que construa a sua felicidade eterna. Mesmo ao maior intelectual, honesto e zeloso com a forma doutrinal cristã, não se pode dizer que é um cristão de fato, pois pode ocorrer que jorneie em excesso pela exterioridade do texto, esquecendo-se de que deve apropriar-se subjetivamente dele. Com isso, o tornar-se cristão envolve muito mais do que conhecimento ou apego doutrinal, requer uma interiorização e um compromisso real com Jesus (KIERKEGAARD, 2013).

Nessa continuação da obra *Migalhas filosóficas*, texto em que havia tratado de questões mais teóricas (lembremos que Clímacus oferta ao leitor um projeto de conhecimento diferente do socrático), o autor, aborda explicitamente sobre o cristianismo e o tornar-se cristão, revestindo o seu projeto inicial – mais propositivo e abrangente - com a capa da historicidade: “[...] a continuação, como foi mencionado, deveria apenas dar ao problema uma vestimenta histórica.” (KIERKEGAARD, 2013, p.16).

Para tal intento, o autor dividiu o primeiro volume da obra *Pós-escritos às migalhas filosóficas* em duas partes principais, as quais destrinçam os argumentos gerais que apresentamos. Na primeira parte, Clímacus trata do problema objetivo do cristianismo, ou seja, de sua forma histórica e de como ele é reconhecido socialmente a partir da Bíblia e da Igreja. Já na segunda parte, busca compreender de que forma a doutrina se relaciona com o sujeito em seu propósito de se tornar cristão.

A fé não precisa ser demonstrada racionalmente, segundo Clímacus, e mesmo as críticas mais firmes não são capazes de abalar o cristianismo nem seus reais seguidores (KIERKEGAARD, 2013, p. 36), pois: “O cristianismo é espírito; espírito é interioridade; interioridade é subjetividade; subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna.” (KIERKAGAARD, 2013, p. 38). Ou seja, a fé cristã, em sua face verdadeira, deve ser vivida de modo profundo pela subjetividade; deve-se ir além da exterioridade doutrinal, apropriando-se dela de modo essencial, porque o cristianismo é voltado ao espírito.⁸¹

⁸¹ Com relação a esse objetivismo, ele é engendrado pelo indivíduo que procede desse modo para com o cristianismo, porque seu interesse precípua é trabalhar com ele de modo sistemático. Aborda-se o cristianismo de modo histórico, e fazendo isso, torna-se impossível adentrar em sua essência propriamente dita, que é dada à subjetividade a partir de seu interesse apaixonado pela felicidade eterna. Conforme esclarece Clímacus: “Então, suposto que tudo esteja em ordem com

O processo que culmina na decisão pela fé envolve um convite e um convidador, que é Jesus Cristo, conforme trabalhado por Kierkegaard em *Práticas do cristianismo* (2021). Deus e o homem, por não compartilharem de uma mesma natureza, têm na fé uma possibilidade de relação, pois: “Como o Deus-homem, ele é qualitativamente diferente de qualquer homem, portanto, deve negar a comunicação direta, ele deve exigir fé e exigir que se torne objeto de fé.” (KIERKEGAARD, 2021, p. 133). No mesmo sentido em que trabalha a fé como interioridade e subjetividade no *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, em *Práticas do cristianismo*, Kierkegaard, agora com sua própria assinatura no texto, reafirma os aspectos subjetivos que a constituem.

A fé também pode ser entendida em sua face de obediência à vontade divina, conforme encontramos em *O evangelho dos sofrimentos*⁸². O sofrimento existencial deve ser aceito pelo indivíduo como meio de edificação. Deve-se olhá-lo pela perspectiva dessa fé obediente, deixando que Deus organize a existência segundo sua vontade soberana, e não de acordo com a vontade meramente humana ou egoísta (KIERKEGAARD, 2018).

A fé, como obediência à vontade divina e como paixão, é também trazida em *Temor e tremor* (1964), desde o itinerário existencial percorrido por Abraão, pai da fé, em sua subida ao monte Moriá. Essa obra, em particular, trataremos com mais detalhes a seguir, quando analisarmos as figuras kierkegaardianas que representam a autenticidade e o equilíbrio do eu.

Em suma, a fé é a resposta existencial adequada à apresentação do instante. A fim de tornar-se um eu completo e harmônico, convém ao homem repelir o erro contemporâneo da demissão do instante, pois esse nunca deixou de estar preenchido pela eternidade. O instante pode ser compreendido como um convite para que a relação com Deus se estabeleça; trata-se de um meio existencial que possibilita ao homem tornar-se mais aquinhado subjetivamente. Nesse sentido, trataremos, a seguir, das figuras kierkegaardianas que representam a completude desse processo de formação subjetiva, que se obtém mediante a escolha da fé, quais sejam: o discípulo contemporâneo e o cavaleiro da fé.

relação às sagradas escrituras – e daí? Alguém que não tinha fé chegou um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 35).

⁸² Trata-se da terceira sessão da obra: *Discursos edificantes em diversos espíritos* (2018).

4.6.1 O discípulo contemporâneo

Partindo da constatação de que Deus adentrou no tempo na forma de um servo, ou seja, que a eternidade fez-se presente na temporalidade, é esperado que o homem não se furte a essa possibilidade de relação. Nesse sentido, uma figura kierkegaardiana que é bastante emblemática a esse respeito é a do discípulo contemporâneo.

Não é pelo fato de algumas pessoas viverem circundando o mestre, seguindo-lhe os passos, anotando seus comportamentos e gestos que elas, necessariamente, sejam elevadas à condição de discípulas:

Por toda a parte onde o mestre se mostra, a multidão se aglomera ao redor dele, curiosa de ver e curiosa de ouvir, todos desejando poder contar aos outros que o viram e ouviram. Esta multidão curiosa será ela o discípulo? De maneira alguma. Ou, quando um indivíduo dos mestres encarregados do ensino naquela cidade vem em segredo procurar o deus para medir sua força no combate de uma discussão, será este o discípulo? De maneira alguma; se a multidão ou se este doutor aprende alguma coisa, então o deus é apenas, em sentido puramente socrático, a ocasião. (KIERKEGAARD, 1995, p. 86).

Na passagem, o autor começa a trabalhar a ideia de que há algo de mais profundo em ser um discípulo. Não basta somente seguir o mestre, tampouco desafiá-lo em debates e esgrimas intelectuais sobre determinados pontos. A forma de aprendizagem habitual também não é uma medida adequada para aferir de alguém qualquer condição especial no que tange ao discipulado. O Deus no tempo forma o instante para o indivíduo, não sendo apenas a ocasião para que ele adquira determinados conhecimentos.

O contemporâneo em sentido imediato, aquele que viveu na época do mestre, que pôde ter contato direto com ele, não necessariamente deve ser considerado como um discípulo. Esse fato histórico que Climacus se refere implicitamente como a existência de Jesus, carrega uma dimensão ontológica que nem sempre é percebida pelo contemporâneo. Faça o que fizer, a contemporaneidade com Cristo requer mais:

Se houvesse um contemporâneo que tivesse reduzido seu sono ao mínimo para seguir este mestre, a quem seguisse de maneira mais inseparável que a do pequeno peixe que segue o tubarão, se mantivesse a seu serviço uma centena de espíões para espiar o mestre, conferenciando ele mesmo todas as noites esses espíões, de sorte que viesse a conhecer todos os sinais

particulares do mestre até o menor detalhe, soubesse o que ele tinha dito, onde estivera a cada hora do dia, porque seu zelo o levava a considerar como importantes as coisas mais insignificantes, um tal contemporâneo seria discípulo? De jeito nenhum. (KIERKEGAARD, 1995, p. 88-89).

Percebemos nessa segunda passagem, ainda mais ilustrativa que a primeira, que ser contemporâneo de Cristo, estar em contato com o absoluto, requer um esforço genuinamente verdadeiro, não bastando apenas um contato superficial e exaustivo com o mestre. É preciso que exista uma relação de fato.

Não se pode reconhecer Deus na imediatidade do convívio, mas somente por meio da fé, por isso a dificuldade do contemporâneo nesse sentido imediato ou histórico (KIERKEGAARD, 1995, p. 92-93); contudo, existem vantagens relativas (mas não suficientes) em ser contemporâneo de um fato ou um acontecimento. Nesse ponto, Climacus nos relata a história das núpcias de um Imperador, que por pouco mais de uma semana oferece uma festa às pessoas de seu reino. Aqueles que tiveram a oportunidade de se regozijar com o banquete, com o clima festivo e com a própria presença do imperador, com certeza terão uma vívida lembrança para carregar, posto que a simples presença lá, a imediatidade, é suficiente para esse desfrutar. Entretanto, com relação ao Cristo, os fatos se processam de modo diferente: não basta apenas ser uma testemunha ocular do acontecimento, ou seja, não é suficiente a contemporaneidade imediata, mas é necessária uma contemporaneidade verdadeira que provenha da fé (KIERKEGAARD, 1995, p. 96-97).

Ainda sobre a questão da contemporaneidade em Cristo, Climacus reforça que:

Portanto, o contemporâneo pode, não obstante isso, ser não contemporâneo; o verdadeiro contemporâneo o é não por força da contemporaneidade imediata, *ergo* também o não contemporâneo (num sentido imediato) tem de poder ser contemporâneo graças àquela coisa pela qual o contemporâneo torna-se verdadeiro contemporâneo. Mas o não contemporâneo (num sentido imediato) é, afinal, o pósteros, portanto o pósteros tem de poder ser um verdadeiro contemporâneo. (KIERKEGAARD, 1995, p. 98).

Ou seja, o autor assevera, no trecho acima, que a contemporaneidade imediata não é suficiente para que o contato com o absoluto se estabeleça, tornando o indivíduo verdadeiro contemporâneo. Nesse ponto surge uma nova categoria conceitual: o pósteros; aquele que não viveu na época e no lugar do acontecimento

da Boa nova, mas que pode ser um discípulo contemporâneo quando convertido pela fé. Podemos pensar o discípulo contemporâneo como aquele que aproveita devidamente o instante para estabelecer essa relação com Deus.

Embora nessa possibilidade de relação, Deus, encarnado por meio de Jesus, não se revela integralmente ao homem, pois preserva sempre um lado oculto, uma interioridade que é inacessível (TURCHIN; KETTERING, 2022, p. 503).⁸³ Sobre as características dessa relação, podemos dividi-las em três, conforme considerou Viallaneix (1977, p. 28-34):

A primeira característica, em Deus sendo o verbo divino, é que esta relação é verbal e auditiva. Não é conveniente a contemplação intelectual⁸⁴, que favorece uma visão abstrata de Deus; mas deve-se ouvir Deus e o seu chamado na existência mesma. Essa palavra de Deus e essa escuta por parte do homem são relevantes, pois estabelecem o vínculo amoroso entre ambos; no entanto, o mistério divino permanece, Deus só é reconhecido em relação com o homem, e não em sua essência (VIALLANEIX, 1977)

A segunda característica, de certa maneira complementa a primeira, pois Deus quer se fazer ouvir, mas a relação que estabelece com o homem não é abstrata, é pessoal:

Pero la palabra proferida – y esto es condición del language - supone una relación concreta, actual, entre el que habla y el que escucha. La comunicación verbal querida por Dios exige la presencia mutua, la contemporaneidad del emisor y del receptor, el encuentro del Padre que llama y de la creatura que escucha, en el momento de la audición. (VIALLANEIX, 1977, p. 31).

Por fim, a terceira característica elencada por Viallaneix diz respeito à reciprocidade da relação. Não se trata de algo unilateral, de uma ordem imposta de cima para baixo, pois: “Díós me habla, y yo escucho; yo le hablo, y él me oye. De este modo Dios consiente en mantener la comunicación de él con nosotros, de nosotros con él, de dialogar con nosotros.” (VIALLANEIX, 1977, p. 33). Ou seja, o autor coloca a reciprocidade como algo inerente a esse contato absoluto.

⁸³ Kierkegaard é entendido como um apologeta da fé cristã *sui generis* pelos autores, pois considera os limites da razão para lidar com as questões paradoxais do cristianismo. Nessa mesma obra, vários outros apologetas estão relacionados, dentre eles, há muitos que estimam a razão como um recurso para a defesa do cristianismo, tais como Tomás de Aquino, Hugo Grotius, Richard Swinburne e Willian lane Craig.

⁸⁴ Como exemplo de autores que primaram pela contemplação intelectual, Viallaneix (1977) refere Platão e a escola neoplatônica de filosofia.

Segundo Climacus, esse contato absoluto entre Deus e o homem ocorre no instante, conforme já referimos ao longo do texto. Por isso ele insiste tanto em dizer que não basta ao homem apenas ser contemporâneo imediato de Cristo, testemunha ocular de seus atos, e somente ter como garantia a partir desse convívio um conhecimento meramente histórico. Por ser histórico, esse saber é também superficial, pois não fala ao sujeito sobre a natureza divina de Jesus. Para lidar com essa questão, Viallaneix destaca a importância de uma escuta atenta, conforme referimos, e Clímacus, por sua vez, traz a questão metafórica da clarividência, do olhar a partir da fé para se enxergar essa natureza divina no servo humilde. A contemporaneidade, nesse sentido, é também acessível ao pósteros, pois necessita apenas da fé para ser conquistada (KIERKEGAARD, 1995, p. 100-101).

Pich (2022), ao analisar o problema colocado no interlúdio de *Migalhas filosóficas*, compreende a fé em Kierkegaard buscando não perder de vista as suas distinções sutis: a primeira potência da fé daria ao homem a compreensão do meramente histórico, sendo responsável por captar o devir; a fé, em segunda potência, por sua vez lidaria propriamente com o paradoxo, que é a encarnação do eterno no tempo. Tratar-se-ia da fé em um sentido ou conotação forte, conforme encontramos no cristianismo e estamos trabalhando neste tópico.⁸⁵

Tendo em vista essa sutil distinção, a fé em segunda potência ou fé religiosa deve ser acionada pelo pósteros se ele quiser dar conta do paradoxo e entrar em contato com o absoluto. Nesse sentido, devemos considerar as distinções internas que Climacus estabelece com relação aos pósteros ou discípulos de segunda mão. Existem duas categorias de discípulos de segunda mão, e elas se distinguem pela distância temporal com relação ao fato absoluto da encarnação de Deus no tempo.

Com relação aos discípulos de segunda mão considerados em sua primeira geração, Climacus assevera que:

Esta tem então a vantagem (relativa) de estar mais perto da certeza imediata, de estar mais perto de obter um relato exato e confiável sobre o que se passou, da parte de pessoas cuja confiabilidade pode-se submeter a controle de outros modos. [...] Estar mais perto dela é sem dúvida uma

⁸⁵ É importante não perder de vista as considerações kierkegaardianas a respeito da não necessidade (em sentido filosófico) do histórico: tudo o que passou e se efetivou como fato histórico, apesar de ser imutável no tempo, não carrega em si mesmo a necessidade; pois, afinal, poderia ter sido de outra maneira. Não há nada no fato em si que conduza o raciocínio à ideia de necessidade. A liberdade e a possibilidade dão os contornos tanto do histórico (passado) quanto do futuro. Com isso, Climacus se afasta do sistema necessitarista hegeliano (KIERKEGAARD, 1995, p. 103-116).

ilusão; pois quem não estiver tão perto da certeza imediata que imediatamente esteja certo, estará absolutamente longe. (KIERKEGAARD, 1995, p.131).

Na referida passagem, o autor pseudônimo assevera que essa classe de discípulos secundários não possui uma vantagem, de fato, por estarem mais próximos daquele acontecimento histórico *sui generis*. Mesmo que os relatos estejam mais de acordo com o fato em si, não se torna discípulo apenas mediante o conhecimento do fato. O que aproxima o discípulo do fato absoluto é, sem dúvidas, a fé. Fora isso, continuará distante, apenas tangenciando o absoluto.

Para ilustrar as ideias, o texto kierkegaardiano é rico em exemplos, a maioria deles bastante simples, mas que cumprem bem o propósito de reforçar as teses mais gerais. Para desenvolver a tese da insuficiência da proximidade com o evento histórico, que não é apenas histórico, para fins de contato com o absoluto, Climacus utiliza a imagem de um tirano que se aproveita de seu extremo poder para atingir tal feito. Mesmo que tomasse os relatos de todos os contemporâneos e os colocasse em justaposição, faltaria ao homem de cariz autoritário da alegoria o único meio capaz de possibilitar uma relação produtora com tal evento: a fé em sentido forte. No máximo, nosso ditadorzinho, preocupado com minudências e pormenores cotidianos, obteria um saber de tipo histórico (KIERKEGAARD, 1995, p. 132-133).

A única vantagem que Climacus vê para essa geração de discípulos secundários é que ela tem a oportunidade de ter a sua atenção chamada devido ao fato contundente, pois: “Este abalo e suas vibrações posteriores contribuem para despertar a atenção.” (KIERKEGAARD, 1995, p. 133). Entretanto, cabe aqui uma ressalva: ter a atenção desperta não quer dizer ainda que o homem optou pelo caminho da fé, com o objetivo de acolher o paradoxo e entrar em contato com o absoluto, uma vez que ele pode não ultrapassar o escândalo⁸⁶ (KIERKEGAARD, 1995, p. 134).

A segunda distinção dos discípulos secundários corresponde à última geração. Ela pode apoiar-se na história e nos relatos que foram se consolidando a respeito daquele fato derradeiro, pois, por óbvio, não pôde testemunhar o evento de modo imediato. Cabe ao pósteros de última geração analisar desde as consequências e ver se de fato são verossímeis. Entretanto, valer-se das

⁸⁶ O escândalo, conforme já foi referido ao longo do texto, se dá quando o homem não busca valer-se da fé como possibilidade de o superar. A razão não é capaz de contornar o problema do paradoxo do Deus no tempo e acaba escandalizando-se.

consequências logo se mostra uma estratégia insuficiente, pois, conforme Climacus considera, não pode haver consequências com um alto grau de verossimilhança, pois elas, em última análise, advêm de um paradoxo que não se ajusta de modo algum à razão. Em outras palavras, o paradoxo continua paradoxo, não pode ser naturalizado conforme transcorra o tempo (KIERKEGAARD, 1995, p.136).

As consequências não estão, portanto, assentadas em um terreno sólido e confiável; pelo contrário, repercutem as profundezas abismais do paradoxo:

Consequências, porém, que se constroem sobre um paradoxo são afinal, humanamente falando, edificadas sobre o abismo, e o conteúdo total das consequências, que só se transmite ao indivíduo sob a concordância de que elas ocorrem em virtude do paradoxo, é claro que não deve ser tomado como um bem estável, já que o todo é flutuante. (KIERKEGAARD, 1995, p. 140).

Gardiner aponta, nesse sentido, as críticas que Kierkegaard direciona aos intelectuais de sua época, sobretudo ao modo como procediam diante da realidade, já que buscavam dimensionar a realidade transcendente de acordo com seus acanhados conceitos. Nem a prova racional de Deus, de tipo platônico, tampouco as provas de Deus de tipo ontológico que partiam da própria existência de Deus, poderiam satisfazer. Outro ponto levantado pelo autor é que a simples análise dos dados historiográficos se torna insuficiente para que se chegue a conclusões de natureza religiosa (GARDINER, 2001, p. 82-83).

Mas, afinal, questiona Climacus, qual seria a contribuição que a geração posterior poderia receber dos contemporâneos daquele fato absoluto? A resposta é assertiva: o contemporâneo pode fornecer ao pósteros, não apenas o relato do fato histórico em seus pormenores, tal como ocorreu; mas dizer ao pósteros que creu, revelando também o conteúdo da fé, de modo a se tornar uma ocasião ao pósteros. Contudo, não pode dar a fé em si mesma, já que ela depende de uma decisão e vontade pessoal, sendo, por isso, intransferível (KIERKEGAARD, 1995, p. 145-146).

De modo acurado e detalhado, Climacus nos fornece um breve resumo da contribuição geracional com respeito à fé; destacando aquele elemento crucial que o contemporâneo lega às gerações posteriores, o qual reportamos *ipsis litteris*:

Mesmo que a geração contemporânea não tivesse deixado nada mais do que estas palavras: 'nós cremos que, no ano tal e tal, o deus mostrou-se na humilde aparência do servo, viveu e ensinou entre nós, e depois morreu' – isso é mais do que suficiente. A geração contemporânea teria feito todo o

necessário; pois este pequeno Anúncio, este Nota Bene da história universal é suficiente para tornar-se uma ocasião ao pósteros; enquanto o mais prolixo dos relatos não poderia vir a significar mais para o pósteros em toda eternidade. (KIERKEGAARD, 1995, p. 147).

Na passagem acima, duas questões tornam-se bastante claras: o contemporâneo não é nada mais do que uma ocasião para o pósteros; e esse relato singelo de crença reportado pelo primeiro tem o mesmo efeito que qualquer discurso mais formal e elaborado. Não é a maneira como o discurso é revestido que importa, mas seu conteúdo.

A rigor, ser um discípulo ou contemporâneo é algo que ultrapassa o tempo histórico, por isso a distinção entre discípulo contemporâneo e discípulo de segunda mão é, no fundo, equivocada. Todos, se são discípulos de fato, são contemporâneos de Cristo (KIERKEGAARD, 1995). Sobre o conceito kierkegaardiano de contemporaneidade, Viallaneix esclarece que:

Lo decisivo es la voluntad de creer. Pero, para creer hay que encontrar la situación de contemporáneo. Es el único medio de compartir con Cristo el mismo tiempo, de vivir el mismo presente que él, de existir en su presencia y ante él. El concepto de contemporaneidad expresa el meollo del ser cristiano, al significar que pertenece al presente. Presente siempre y para todos, hasta los siglos de los siglos, ya que el presente sólo puede ser un eterno presente. [...] Gracias a la contemporaneidad, puedo participar en este presente existencial, en este eterno presente que es lo verdaderamente religioso. (VIALLANEIX, 1977, p. 68-69).

Na passagem acima, Viallaneix faz uma leitura sobre a contemporaneidade com Cristo que abrange alguns aspectos importantes, quais sejam: a contemporaneidade corresponde a viver uma relação próxima com o Cristo; independentemente de o fato ter ocorrido há muito tempo, ele se torna um eterno presente. Essa relação traduz-se como religiosidade.

Em suma, para ser um verdadeiro discípulo contemporâneo deve-se ter uma genuína relação com Deus no instante; não basta ao homem ficar apenas circundando ou tangenciando as questões realmente importantes quando se está diante de um mestre verdadeiro, capaz de alterar o seu caminho existencial. Ser contemporâneo, nesse sentido, conforme já referimos ao longo do texto, requer muito mais do que viver em um ambiente geográfico determinado, o mesmo do mestre; reclama acessar os elementos ônticos que se abrem nessa brecha temporal em que Deus adentra.

A figura kierkegaardiana do discípulo contemporâneo permitiu-nos pensar em um dos modos pelo qual o homem pode colocar-se em relação com Deus no próprio tempo, por intermédio do instante. Essa relação, por sua vez, possibilita que o homem se desenvolva, tornando-se autêntico. O instante, portador da eternidade, abre-se a todo homem que busca na fé a resposta para as grandes questões existenciais.⁸⁷ Não seria também esse o caso de Abraão, cavaleiro da fé, e figura que também representa essa autenticidade do eu que estamos estudando?

4.6.2 O cavaleiro da fé

Na obra *Temor e tremor*, escrita no ano de 1843, em que Kierkegaard trabalha a questão da fé, suas nuances, bem como de sua relação com o campo ético representado pelo geral social, podemos aprender um pouco sobre o tipo de contato que o sujeito pode estabelecer com a divindade, no instante, por meio da análise da figura do cavaleiro da fé.

Com base nesse texto, podemos dizer que o cavaleiro da fé é aquela personagem que se torna capaz de entrar em relação com o absoluto, apesar das dificuldades que encontra, pois faz uma aposta na fé; e esse processo existencial é sempre dual, como todo instante é, pois envolve tanto um convite da parte de Deus quanto uma aceitação do homem a esse convite, uma vez que ele consente em cumprir seus desígnios eternos. Entretanto, ao cumprir suas obrigações para com Deus, vê-se o cavaleiro isolado e sem o amparo da moral social, que se mostra insuficiente para dar conta de tão profunda realidade. Por ser de uma ordem *sui generis* a relação entre o homem e Deus, a moral é incapaz de esclarecê-la com os seus preceitos comumente aceitos por todos. Assim, ao longo da obra podemos verificar que Kierkegaard, mediante pseudônimo Johannes de Silentio, busca tornar claro ao leitor todos os aspectos existenciais envolvidos ao longo do processo que culmina na coroação do cavaleiro da fé, um homem que se tornou autêntico por não prescindir da relação transcendente que o sustenta.

Valls esclarece um importante ponto sobre o tema da fé, em Kierkegaard, quando afirma que ela – a fé - não se resume à questão de mera credulidade vazia,

⁸⁷ Nessa tese estamos trabalhando com um importante tema da existência: a questão da reabilitação do eu mediante um processo existencial bastante complexo. Nesse caso, como em outros, a fé apresenta-se como uma resposta adequada e mesmo fundamental.

pois deveria ter como objeto ou sustentáculo uma realidade dotada de verdadeira credibilidade, em suas palavras: “[...] não devemos ser crédulos, não devemos depositar a nossa fé na autoridade de qualquer um, devemos saber em quem confiamos.” (VALLS, 2000, p. 184).

Voltando à obra, ainda no prólogo Silentio posiciona-se de modo humilde com relação às possibilidades de sua filosofia, em uma crítica implícita ao predomínio do hegelianismo da época. Afirma não pretender, a exemplo do seu rival, construir um grande e totalizante sistema. Chega, inclusive, a afirmar que não é um filósofo, e, sim, um poeta. O autor pretende analisar a fé de uma perspectiva diferente, de modo que ela seja considerada como não estando subsumida em um sistema racional, pois desse modo, a paixão, que é própria da fé, acabaria sendo esquecida (KIERKEGAARD, 1964).

Silentio passa, então, a discorrer sobre o contexto em que sua reflexão irá se desenvolver para que os problemas possam ser colocados devidamente⁸⁸. O norte ou a base da reflexão é a história bíblica de Abraão, encontrada no livro 22 de *Gênesis*, em que Deus reclama ao patriarca do povo hebreu que sacrifique seu filho em um monte escolhido por ele. Na *Bíblia de Jerusalém* (2002, p. 61), podemos compreender o desenvolvimento da narrativa do seguinte modo:

Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ Deus disse: ‘toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, lá 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. [...] Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho Isaac 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 lahweh o chamou do céu e disse: [...] ‘não estendas a mão contra o menino! Não lhe faça nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único filho’. Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. (Gn 22, 1.3.9-13).

⁸⁸ Na obra são colocados três problemas principais que podem ser resumidos do seguinte modo: o primeiro trata da intrincada questão de saber se o cavaleiro da fé, quando faz a opção pela fé, engendra uma ruptura, uma suspensão da moral tradicional; o segundo problema levanta o questionamento se existe algo como um dever absoluto que possuímos com relação a Deus, ao que Silentio responde afirmativamente. E o terceiro e não menos importante problema, versa sobre a possibilidade de justificação moral do silêncio de Abraão diante de seus familiares por ocasião da prova absoluta que sofreu.

A partir dessa ordem divina, dessa invasão da eternidade no tempo, as opções ou os caminhos existenciais ofereceram-se a Abraão. Poderia aceitar a ordem, tal como fez, realizando o instante e com isso, realizando-se; poderia recuar diante da prova tremenda, alegando falta de forças para cumprir a determinação. Importa referir que as possibilidades se abriram a ele, acompanhadas pela angústia, conforme estudamos na obra *O conceito de angústia*. Silentio chega a afirmar que os pastores se esqueceram de retratar esse elemento existencial fundamental ao narrar a história de Abraão. Detiveram-se, eles, em uma narrativa superficial e sem vida, em que as agruras e os sofrimentos no caminho que conduziram o patriarca ao monte Moriá acabavam sendo suprimidos.

Sobre Abraão, Silentio dedica uma parte da obra a elogiar e a destacar as qualidades do patriarca. Essa personagem bíblica já havia recebido a promessa de Deus sobre a posteridade feliz de seu povo na terra prometida, e também sobre a sua fortuna pessoal em receber Isaac como filho em sua extrema maturidade. Teve fé diante dessas promessas, enfrentou as dificuldades existenciais de estar em uma terra desconhecida e o desejo de ter seu filho com Sara. A fé os manteve jovens, destaca Silentio.

O autor afirma que, por meio da fé, Abraão coloca-se no nível mais elevado de grandeza, posto que a grandeza de um homem guarda relação ou diz respeito ao tipo de objeto de sua devoção; em outras palavras, o homem eleva-se na medida em que ama as coisas consideradas mais elevadas:

Nada será perdido daqueles que foram grandes; cada qual à sua maneira e conforme a grandeza do objeto que amou. Pois aquele que se amou a si mesmo foi grande por sua pessoa; quem amou a outra pessoa foi grande porque se deu; porém aquele que amou a Deus foi o maior de todos. (KIERKEGAARD, 1964, p.12).

Ou seja, Silentio deixa claro a superioridade da vida religiosa sobre os demais modos de vida, inclusive o modo de vida ético. Lembrando que, conforme esclarece Cross (2018), Kierkegaard aprofunda e expande conceitos em relação a Hegel, pois na perspectiva do comentador, o sistema hegeliano não foi capaz de ultrapassar a ética.

Tendo em vista a existência do patriarca, mesmo ele estando na posse dessas qualidades humanas, de ter a fortuna, de as promessas divinas estarem sendo realizadas pela parte de Deus, tudo agora mudara: sua vida passava a

adquirir contornos dramáticos com a nova ordem requerida por Deus. A solicitação para que entregasse seu filho em holocausto no monte Moriá ia de encontro a qualquer compreensão razoável. Era um desafio, uma prova para Abraão.

Entretanto, Abraão fez a escolha pela fé, aproveitou de modo adequado o instante na medida em que alcançou e acolheu a eternidade que o constitui. Não viu o instante passar de modo contínuo, de um a outro, sem o apoio transcendental conforme modelo adotado pelo homem contemporâneo, imerso em uma cultura imanentista. Diante das possibilidades que tinha diante de si, optou por realizar-se, transformando o desespero e a angústia em meios para o crescimento espiritual.

Mas a resolução que Abraão tomou, consubstanciada na aceitação da ordem divina que lhe vinha de fora, estava amparada em um processo bastante complexo, que o autor pseudônimo trabalha por meio do conceito de movimento da fé. Esse movimento, por sua vez, envolve duas etapas ou estágios, quais sejam: em primeiro lugar, a resignação infinita; e em segundo, a fé propriamente dita, o salto da fé. Sobre a resignação infinita, trata-se de um primeiro passo em direção à fé que, embora seja necessário para que advenha posteriormente o contato com o absoluto, não basta por si mesmo. A opção pela fé, a seu turno, representa um segundo estágio. Nesse, o homem já não encontra apoio na ética social e a sua decisão não será entendida pela maioria das pessoas. Tal é o caso de Abraão, que subindo ao monte Moriá para cumprir a ordem divina, viu-se diante de todas as agruras existenciais e conflitos de ordem ética, ele que há pouco tempo participava do geral e assentia com os seus valores (KIERKEGAARD, 1964).

Antes da fé, então, é necessário que o homem passe pela resignação infinita, que *Silentio* define conceitualmente da seguinte maneira:

A resignação infinita implica em paz e repouso; aquele que a quer, aquele que não se diminui rindo de si mesmo (vício ainda mais perigoso que o excesso de orgulho), pode realizar a aprendizagem deste movimento, certamente doloroso, porém que encaminha para a reconciliação com a existência. A resignação infinita é semelhante à camisa do velho conto: o fio tece-se com lágrimas, costura-se a camisa com lágrimas, porém, ao fim, defende mais do que ferro e aço. O defeito da lenda é que um outro pode tecer o pano. Ora, o segredo da existência está em que cada qual deve costurar sua própria camisa e, coisa interessante, o homem pode realizá-lo tão bem quanto uma mulher. A resignação infinita implica em repouso, em paz e consolo no imo da dor, sempre debaixo da condição de que o movimento seja realizado normalmente. (KIERKEGAARD, 1964, p. 38-39).

Na passagem referida, Silentio aborda os aspectos principais desse movimento fundamental para o homem cujo objetivo é tomar posse do verdadeiro eu. Ele (o movimento) não pode ser realizado por outrem, não comporta nenhum tipo de mimetismo ou cópia o seu aprendizado. Cada qual é, no fim das contas, responsável pelo trabalho árduo que envolve a própria maturação espiritual. O exemplo prosaico do conto da camisa trazido por Silentio acaba ilustrando bem essa questão.

Se olharmos para o caso de Abraão, podemos considerar que esse movimento foi efetuado na medida em que o patriarca se resignou infinitamente perante a ordem divina que solicitava o sacrifício de Isaac⁸⁹. Experimenta todo o sofrimento que um homem de bem, vivendo entre os éticos, pode experimentar. Entretanto, a fé consiste em acreditar, no âmago de sua alma, que Deus irá restabelecer o convívio normal que desfrutava com seu ente querido, não exigindo mais o sacrifício. Em outras palavras, na resignação infinita, o homem reconhece que, do ponto de vista racional, não terá mais seu filho mediante a aceitação da ordem; contudo, pela fé, acredita no absurdo (de que Deus no último momento derrogará seu próprio comando) (KIERKEGAARD, 1964).

Silentio ressalta sempre que o movimento da fé, o qual envolve resignação infinita e o salto da fé, não deve ser confundido com a acepção equivocada que parecia a fé com os instintos imediatos, pois: “A fé não é, pois, um impulso de ordem estética; é de outra ordem muito mais alta, exatamente porque pressupõe a resignação. Não é o instinto imediato do coração, porém o paradoxo da vida.” (KIERKEGAARD, 1964, p. 40). A fé não é algo que possa ser conquistada facilmente, portanto; pois requer a quem pleiteia a integridade do eu um esforço muito maior, a integração em um processo, em um movimento bastante complexo.

No entendimento de Farago (2006), mesmo na dramática situação em que Abraão é colocado à prova, Deus não lhe exige a morte, e o patriarca sabe disso, mas apresenta-se como aquele tutor divino que reafirma o valor da vida. A sutileza dessa prova de fé, segundo o autor, é que Deus reclama de Abraão uma espécie de

⁸⁹ O movimento da resignação exige que o homem, enquanto cavaleiro da resignação, não se perca nos variados temas e anseios cotidianos que perfazem a existência de todos, mas que foque toda sua atenção e energia naquele objeto/desejo que deve renunciar para que possa reavê-lo posteriormente pela fé, transubstanciando-se em um verdadeiro cavaleiro da fé. Silentio utiliza o exemplo do cavaleiro que vê a impossibilidade de realizar o seu amor por uma princesa. Ao resignar-se infinitamente diante da situação dramática, o amor, do ponto de vista material, que envolveria o estar temporalmente junto com a amada, transforma-se e ganha a dimensão da eternidade (KIERKEGAARD, 1964, p. 35-37).

despojamento, de mortificação, e isso representaria, não a morte, mas a vida entendida em um sentido mais elevado. O movimento da fé requer um grande esforço, e a prova decisiva, tornada instante decisivo conforme trabalhamos em tópicos anteriores, pode apresentar-se a todo e qualquer homem. Se a primeira etapa do movimento, a resignação infinita, depende do homem, o retorno do bem renunciado com base no absurdo, ou seja, a resposta à fé depende, exclusivamente, da vontade divina (FARAGO, 2006).

Mesnard, por sua vez, analisa a fé em Kierkegaard a partir da ótica do sofrimento profundo, utilizando a metáfora das tempestades para representar a existência dos que optam pela fé. O autor divide sua análise sobre a questão a partir de dois prismas existenciais: “No que diz respeito à vida interior, é a prova da noite dos sentidos, em que o indivíduo deverá renunciar a ele próprio. No que diz respeito à vida social é o estabelecimento de uma relação polêmica com o mundo, [...]” (MESNARD, 1986, p. 27). Ou seja, Mesnard nos convida a refletir sobre as consequências possíveis que a opção pela fé acarreta. Ademais, parece haver um custo alto na reabilitação do eu, envolvendo um partejamento bastante doloroso.⁹⁰

De fato, o partejamento do eu foi deveras doloroso para Abraão. Seu instante de encontro com Deus foi marcado por uma prova difícilíssima. Na ordem vinda do alto fica evidente que há um distanciamento profundo entre ética e religiosidade. Silentio assevera que ocorre uma suspensão teleológica da moralidade em face da realidade e das demandas que caracterizam a fé, ou seja, a moral torna-se insuficiente nesse âmbito existencial:

A fé é exatamente aquele paradoxo conforme o qual o indivíduo se acha com tal acima do geral, sobre ele inclinado, (não em situação inferior, ao contrário, sendo-lhe superior) e sempre de um modo tal que diga-se, é o indivíduo quem depois de ter estado com tal subordinado ao geral, consegue ser agora, graças ao geral, o indivíduo, e assim sendo superior a este; de modo que o indivíduo como tal acha-se em uma relação absoluta com o absoluto. Esta posição foge à mediação que se realiza sempre em virtude do geral. Ela é e conserva-se eternamente um paradoxo; se assim não acontecer (são estas as consequências que eu suplico ao leitor tenha sempre presentes em seu espírito, pois seria cansativo lembrá-las a todo

⁹⁰ Nesse mesmo sentido, Le Blanc explica o sofrimento intrínseco ligado à expressão religiosa por meio do sentimento de insignificância e de impotência que o indivíduo experimenta em sua relação com Deus. Ademais, o sofrimento teria um caráter benéfico (e esse tema também referimos ao longo da tese, tendo como base a obra *Discursos edificantes em diversos espíritos*, na parte intitulada: *O evangelho dos sofrimentos*), pois ao longo do processo existencial ele prepara esse mesmo indivíduo, o amadurecendo e o direcionando ao seu fim transcendente. O sofrimento vem a ser uma espécie de métrica que afere a veracidade da relação entre ele e o seu criador (LE BLANC, 2003, p 97-99).

instante), se assim não acontecer, nunca houve fé; por outros termos, Abraão está perdido. (KIERKEGAARD, 1964, p. 50).

Esclarecendo mais essa citação, Silentio acaba por expressar que, ao dar o salto da fé, o indivíduo que compartilhava as regras comuns de moralidade, desfrutando uma vida como a maior parte dos pares, rompe com esse ambiente ético. Ao entrar em contato com o absoluto, uma nova realidade existencial se descortina para ele. Atônito, já não encontra meios para expressar a própria experiência. A moralidade é, com efeito, suspensa.

Abraão é o cavaleiro da fé, sem dúvidas, e, por isso, possui uma diferença fundamental com o herói trágico, outra figura kierkegaardiana trabalhada ao longo do texto. O herói trágico move-se dentro do território da ética: é-lhe reclamado um dever austero, como foram os casos históricos relacionados por Silentio, de Jefté, Agamenon e Brutus; entretanto, o sacrifício que fizeram é reconhecido pelos seus pares, pois pode ser explicado e justificado pelas normas morais. Bem diferente é o caso de Abraão; quando se abre a brecha entre o temporal e o eterno⁹¹, o patriarca é convocado a um dever de tipo muito mais forte, que lhe retira do âmbito da moralidade e o torna incomunicável com os demais indivíduos. Segundo as regras morais compartilhadas por todos, estaria cometendo um brutal assassinato; contudo, está movendo-se no âmbito paradoxal da fé (KIERKEGAARD, 1964).

O cavaleiro da fé é aquele que, diante do chamado de Deus, aproveita o instante de modo pleno, o tornando efetivo. Abraão entrou em contato com o absoluto, fruiu a eternidade que se apresentou a ele no tempo, não recuando no momento decisivo. Tinha, por certo, opções várias de ação, mas nenhuma delas teria o potencial de torná-lo, de fato, um eu íntegro. No contexto de nossa tese estamos também utilizando as expressões *eu reabilitado* ou *autêntico* com o propósito de colocar em diálogo essa questão com todo o processo social contemporâneo que, intencionalmente ou não, acaba contribuindo para uma rejeição da subjetividade em sua forma mais profunda.⁹²

⁹¹ Em um sentido lato, estamos trabalhando com o conceito de instante.

⁹² A partir da segunda parte da tese, utilizamos alguns conceitos tais como os de desespero, angústia, instante e fé para dar conta desse diálogo que estamos propondo, tendo como referência a questão da alienação contemporânea do eu. Por isso o termo utilizado de modo principal em nossa análise é o de reabilitação (utilizado no próprio título da tese), pois ele é capaz de sugerir de modo implícito que há uma dissociação no homem, um real afastamento de si próprio. Quando há algo a ser reabilitado, deduzimos que esse algo não se encontra em suas condições plenas. Ademais, o termo reabilitação carrega em si uma acepção otimista da realidade, pois acena para a

Prosseguindo na análise, podemos ainda considerar que há, de fato, e *Silentio* esclarece de modo peremptório, um dever absoluto do homem com relação a Deus. E sobre isso nos dá mostras Abraão. O cumprimento desse dever absoluto deve ser entendido mediante suas motivações principais, as quais, por sua vez, podem ser analisadas como duas formas sob as quais o amor se expressa:

Então, por que motivo o fez Abraão? Por amor de Deus, como de modo inteiramente idêntico, por amor a si próprio. Por amor de Deus porque exigia este essa prova de fé; e por amor a si próprio para realizar a prova. Esta conformidade acha o seu termo apropriado na frase que sempre tem designado esta situação: é uma prova, uma tentação. Contudo, que significa isto de tentação? Em geral, pretende desviar o homem do dever; porém aqui a tentação é a moral, zelosa de impedir Abraão de concretizar a vontade de Deus. Que significa, então, o dever? A expressão da vontade de Deus. (KIERKEGAARD, 1964, p. 53-54).

Na passagem acima, podemos observar que *Silentio* nos convida a refletir sobre o aspecto dual, com relação aos motivos, que é estabelecido na relação com o absoluto. Há dois amores envolvidos, duas motivações que fazem Abraão sair de si mesmo em direção a Deus. Ele não deve cogitar apenas os próprios interesses, mas buscar tornar compatíveis os seus motivos mais nobres com os desígnios divinos. Ao contrário, quando estudamos alguns modos de desespero em que o indivíduo busca tornar-se um si mesmo sem estabelecer essa relação absoluta, tudo era feito pelo indivíduo de modo egoísta e caprichoso.⁹³

Além disso, o autor reafirma a separação que existe entre o ético e o religioso: sua incomunicabilidade. O ético surge como algo que impede Abraão de consorciar-se com a vontade de Deus, como uma tentação em sua jornada em direção ao eu.

Ser cavaleiro da fé é algo que exige esforço próprio e pessoal. Utilizando um exemplo prosaico e contemporâneo, não há cursos nem outros meios que ensinem como chegar a tal estágio. Nesse sentido, não se pode falar de transferência de qualidades nem de qualquer tipo de mimetismo possível. Cada um só é cavaleiro (indivíduo em relação com o absoluto) por conta própria, porque se tornou capaz de lidar com o paradoxo de encontrar-se além do geral. O cavaleiro da fé, ao passar pelo processo existencial que principia com a resignação infinita e vem a termo com

possibilidade efetiva de um resgate, de uma apropriação adequada e definitiva do si mesmo. E para tal propósito recorremos à filosofia existencial.

⁹³ Tema estudado no capítulo 3 desta tese.

o salto da fé, é capaz de ser uma testemunha para os outros da relação que estabeleceu com o absoluto, instilando-os a também iniciarem o próprio processo. Por essas razões, ele não pode ser considerado ou representado pela categoria mais pretensiosa de mestre, destaca Silentio (KIERKEGAARD, 1964).

O religioso, ao contrário do indivíduo ético e do herói trágico em sentido particular, convive de modo intrínseco com o silêncio, desde que efetuou o salto da fé. Abraão caminhou os quatro dias no monte Moriá em silêncio, sem poder comunicar a ordem que recebera de Deus a Isaac. Tampouco tratara a questão com Sara, sua esposa, e Eliezer, seu outro filho, pois não seria compreendido pelos seus familiares, nem por ninguém mais. Era o cavaleiro da fé, encarnava, naquele momento em Moriá, uma ordem ininteligível ao raciocínio humano. Por certo seria tratado como um assassino, pois seu ato ia frontalmente de encontro com as leis morais. Ao contrário do herói trágico, que acaba encontrando consolo no geral, o cavaleiro da fé carrega a pesada cruz da angústia e da impossibilidade de ser entendido. Esse ponto existencial, o ápice da vida que representa essa relação absoluta com o absoluto, apavora-nos, como apavorou Silentio. O autor chega mesmo a confessar não possuir a coragem do patriarca para enfrentar tamanho sofrimento. Prefere o recolhimento no ético, o entendimento com os demais e o meio do caminho no sentido do desenvolvimento do eu. Abraão, entretanto, optou por saltar em direção ao absurdo, reavendo seu filho amado e, como acréscimo a isso, tornando-se um eu autêntico, sustentado em uma relação da qual não pode mais prescindir se não quiser retroceder (KIERKEGAARD, 1964).

Em suma, o cavaleiro da fé realiza o instante por meio da fé, essa paixão da alma requerida no momento decisivo. Entretanto, aqueles como Silentio e nós mesmos, que não atingimos esse nível de autenticidade do eu, não devemos nos preocupar em demasia, pois conforme palavras do próprio autor pseudônimo:

[...] ainda para aquele que não chega até a fé, a vida implica em suficientes encargos, e os aborda com sincero amor, a sua existência não será em vão, ainda que não possa ser comparada à existência daqueles que alcançaram e compreenderam o mais elevado. (KIERKEGAARD, 1964, p.115).

4.7 CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Neste capítulo, o objetivo foi descrever as duas últimas condições para que o eu atinja a autenticidade, reabilitando-se por meio de um processo existencial virtuoso. De modo geral, uma das preocupações desta tese foi buscar na filosofia da existência um itinerário para o indivíduo contemporâneo, cada vez mais aturdido por uma cultura que, em nosso entendimento, não está à altura de sua verdadeira face ou natureza.

Nunca poderemos desprezar a força de um espírito cultural que vem perfazendo e transformando o ocidente desde o processo social conhecido como Iluminismo, até seus desdobramentos e transfigurações contemporâneas. Esse imanentismo cultural pronunciado acaba por influenciar de modo vigoroso o indivíduo, restringindo bastante suas possibilidades de ação. Desse modo, o conceito de angústia, marcador existencial trabalhado pelo autor pseudônimo Haufnienses, informa que o sujeito detém uma liberdade profunda diante da própria existência. Não há nenhum caminho linear ou determinismo capaz de retirar dele a possibilidade de ser livre e transitar conscientemente pelos mais diferentes caminhos.

Se a consciência do desespero já ajudara o homem no reconhecimento de sua incompletude em razão de sua parte eterna não observada, a angústia, a seu turno, como um agulhão existencial, permite que ele se torne consciente de sua liberdade bem como de suas possibilidades diante da existência. Nesse ponto do processo, há uma espécie de amadurecimento da consciência diante de si mesma e da realidade que a envolve.

Entretanto, é preciso ainda uma terceira condição para que o eu alcance a autenticidade almejada, vendo florescer sua dimensão eterna: é necessário que o instante seja aproveitado de modo adequado. Nesse encontro entre Deus e o homem que ocorre no instante, o qual representa uma espécie de mediação entre o eterno e o temporal, pode ele tranquilizar-se de que, da parte de Deus, a solicitude é infinita. A encarnação de Deus no tempo é a prova de que, de agora em diante, nada mais é prosaico ou mundano na existência física; de algum modo tudo ficou atravessado pela sacralidade do eterno. É esse manto ontológico que envolve a humanidade que pode ser acessado por todo homem de boa vontade e com paixão

suficiente para tanto. Falamos de paixão, pois, diante do absoluto, a razão não tem muito a oferecer, se cala.

As figuras kierkegaardianas que utilizamos nesse capítulo, tanto a do discípulo contemporâneo quanto a do cavaleiro da fé, serviram para demonstrar o tipo de atitude adequada a se tomar quando o que se pleiteia é a autenticidade do eu. Se o desespero e a angústia serviram em um primeiro momento como propulsores da existência, a fé surge como uma resposta capaz de estabelecer a relação que sustenta o homem e garante a sua integridade.

O processo existencial para o restabelecimento do eu encontrado na filosofia de Kierkegaard, podemos considerar como um tipo de reflexão que não foge para os caminhos da abstração, expediente tão criticado pelo filósofo dinamarquês; mas que adere à existência mesma, pois os marcadores existenciais que ajudam o homem em seu caminho de vida possuem um forte lastro empírico. Desse modo, desespero, angústia, instante e fé são conceitos os quais entramos em contato não apenas em manuais de filosofia continental, mas nas experiências consideradas mais singelas, aquelas nas quais todos somos submetidos dia após dia.

Com base nessas considerações, podemos asseverar também que ser um discípulo contemporâneo ou um cavaleiro da fé, figuras que representamos como paradigmas de autenticidade, requerem do homem o atendimento ao chamado mais elevado da existência; ele deve deixar de se construir subjetivamente por motivos puramente imanentes, sem um significado profundo em termos existenciais. O temor e tremor do homem atual não advém de um sacrifício filial como ocorreu com Abraão, mas de um sacrifício de todo um *modus vivendi* que o afasta de sua interioridade religiosa e, por conseguinte, de seu motivo fundamental: Deus.

Na filosofia de Kierkegaard, encontramos um processo existencial que sinaliza para a possibilidade de constituição do eu. Na cultura contemporânea, por sua vez, encontramos um processo social que cria óbices para a expressão desse eu autêntico que estamos buscando. Cabe ao homem, livre e portador de uma religiosidade inconsciente, decidir; dar a última palavra: deseja ele seguir um caminho que o afirme, por meio de uma relação com o absoluto, ou prefere um outro caminho que o negue, por que baseado nos frágeis valores que constituem nossa cultura de base materialista?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo principal desse trabalho foi o de pensar a realidade contemporânea, sobretudo a situação do homem atual, a partir da filosofia existencial de matriz kierkegaardiana. De modo bem específico, constatamos que o homem se encontra em uma situação de distanciamento com relação a si próprio. Há um eu profundo que encontra cada vez mais dificuldade para se expressar plenamente em nossa cultura. Referimo-nos a uma dimensão do eu que carrega todas as potencialidades em termos de espiritualidade, situada nos recônditos da psique, que só pôde ser devassada pelo olhar arguto e especializado de estudiosos como Carl Gustav Jung e Viktor Frankl.

O itinerário intelectual que nos conduziu a essa descoberta principia com Durkheim, passa por Marcel Mauss, antropólogo francês, e termina com as considerações mais integrativas de Berger e Luckmann, dois intelectuais que trabalharam a questão da construção da realidade social de modo dialético, considerando tanto o homem como construtor quanto a ordem institucional objetivada em suas análises sobre a sociedade. Ora, de modo geral, há um aspecto comum entre esses autores quando tratam da questão religiosa: todos consideram o fenômeno religioso, e isso envolve a religiosidade e a religião, desde um ponto de vista funcional; ou seja, entendem que a sua origem e legitimação está atrelada às funções sociais de coesão que desempenham na comunidade.

Concluimos ainda no capítulo 1, que essa abordagem de tipo sociológica se mostrava insuficiente para lidar com a complexidade do fenômeno religioso, pois só descortinava uma parte que o constitui. Ao incorporarmos o paradigma da complexidade em nossa análise, saímos da exterioridade sociológica que descrevemos, sem desconsiderá-la, e aprofundamos a pesquisa entrando no terreno da psicologia profunda. Nesse campo, o fenômeno não é mais analisado desde um ponto de vista macrossocial, considerando instituições e estruturas objetivas, mas a partir do próprio homem e de sua subjetividade profunda.

Foi com base nos estudos sobre os recônditos da psique humana que Jung e Frankl nos conduziram à conclusão parcial do primeiro capítulo: o homem possui uma natureza religiosa, sediada em seu eu profundo. Jung analisou esse eu profundo por meio do conceito de *self*; Frankl, por sua vez, através do conceito de *eu espiritual*.

Entretanto, esse homem, portador de tal capacidade religiosa intrínseca, experiencia uma situação dramática, porque encontra cada vez mais dificuldades para expressar suas reais possibilidades. Um espírito cultural desfavorável o envolve, limitando suas opções de ação, as quais se desenvolvem cada vez mais dentro de um enquadramento materialista e imanentista. Há em curso um processo social de rejeição dos sentidos superiores. Esse processo é um tanto ambíguo e acaba se expressando de dois modos principais: com relação ao primeiro, há uma expressão contundente de rejeição, uma crítica que busca destruir de forma inequívoca todo ideal metafísico e espiritual; já com relação ao segundo modo, verificamos a sutileza de uma crítica mais elaborada e persuasiva, porque apela a um suposto aproveitamento da existência. Para tratar de modo mais sistemático esse sentido superior que vem sendo rejeitado, trabalhamos a partir da perspectiva de Viktor Frankl, que desenvolveu o conceito de suprasentido.

Sobre esse processo social de rejeição ao sentido último que acontece em dois níveis, podemos aprofundar alguns pontos. Sobre o primeiro nível, em que encontramos uma rejeição contundente ao suprasentido, difundida por toda a cultura ocidental, é possível afirmar que seu processo acaba atingindo o ponto crítico na cultura atual. Contudo, esse processo não surgiu *ex nihilo*, já que tem uma história bem delineada e que vai progredindo desde o espírito formado na Revolução Francesa, sobretudo pelos *philosophes*, assumindo um caráter demolidor a partir das duras críticas nietzschianas à religião e a sua proposta de uma nova moral, culminando com uma não menos contundente reação cultural à ideia de Deus provenientes da ciência e da filosofia contemporânea. Encarnando esse espírito contemporâneo de rejeição contundente, trabalhamos com as críticas fortes e paradigmáticas vindas de Michel Onfray, filósofo francês, e Richard Dawkins, biólogo, ateu e defensor da teoria da evolução. Os autores foram utilizados na medida em que suas ideias perfazem e representam todo um espírito cultural contemporâneo que vem se consolidando; eles nos ajudaram a entender o que viria a ser esse espírito.

Sendo a crítica contundente bastante destrutiva para a religião e para a religiosidade em geral, ainda mais desafiadora é a rejeição sutil ao suprasentido. Essa é uma forma bastante sedutora de retirar o homem do âmbito dos sentidos maiores. Novamente buscamos constituir esse espírito cultural sutil recorrendo a alguns autores paradigmáticos, pois a maioria mostrou-se adepto da ideia de uma

imanentização da vida, seja por meio da proposta de um hedonismo, como encontramos em Onfray; ou mediante a defesa de uma ética fraca que não se opusesse às diferentes formas de prazer existencial, conforme a tese defendida por Lipovetsky; ou ainda desde um presentismo vivencial, conforme considerações de Maffesoli. Teodor Dalrymple, contudo, outro importante autor, descreve essa mesma realidade de modo crítico. O escritor britânico concorda com as descrições feitas acima, sobretudo com relação à rejeição dos valores e dos sentidos mais elevados em nossos dias, mas enxerga isso de modo negativo, como um fenômeno de desconstrução responsável por lançar o homem em um hedonismo pronunciado.

Em geral, na primeira parte da tese buscamos a compreensão do homem atual, dimensionando-o a partir de sua realidade profunda. Há um eu religioso que quer colocar-se na existência, mas encontra dificuldade diante dos óbices culturais que cada vez mais prescindem do transcendente. Tivemos, então, o ensejo de concluir que o homem contemporâneo se apresenta perdido, expressando-se na existência de modo inautêntico, porque está distanciado da verdadeira subjetividade.

Se na primeira parte apresentamos esse processo social que acaba gerando impedimentos ao eu, sendo responsável por sua rejeição, na segunda parte buscamos um diálogo com a filosofia existencial no sentido de propor a sua reabilitação. O processo existencial de reabilitação do eu envolve três condições fundamentais, sendo que no fim do processo, o indivíduo torna-se pleno com relação às suas possibilidades de expressão; em outras palavras, torna-se autêntico.

A primeira condição requer que o homem se conscientize de sua incompletude e inautenticidade a partir do desespero. Este marcador existencial, comum a todos os indivíduos, possibilita uma interiorização e um conseqüente conhecimento das partes que compõe o eu. Sendo assim, podemos afirmar que o desespero não se apresenta apenas como um diagnóstico do período contemporâneo, mais estritamente como uma descrição do homem atual, mas surge como um meio de edificação do próprio homem. Tomar conhecimento de sua incompletude, desarmonia e inautenticidade por ocasião da parte eterna do eu que não é atendida, é a primeira condição para que o homem chegue a bom termo no árduo caminho existencial. Nessa primeira condição, há uma conscientização com relação à realidade incompleta do homem, mas igualmente com relação as suas possibilidades recônditas.

Outra condição aparece como indispensável na existência daqueles que pretendem uma plena apropriação de si mesmos, qual seja: viver a angústia de tal modo que ela possa servir como um meio para a conscientização a respeito da liberdade; essa consciência, por sua vez, acaba possibilitando ao homem que busque se edificar espiritualmente mediante os caminhos existenciais. Esse modo de experienciar a angústia tratamos como a segunda condição para a reabilitação do eu.

Se as forças culturais imanentistas que descrevemos acabam por limitar o repertório de ações do indivíduo, uma vez que formam sua subjetividade a partir de regras e de orientações que o afastam cada vez mais de sua dimensão espiritual, cabe a ele aproveitar esse marcador existencial que lhe indica que uma auspiciosa liberdade atravessa toda a existência. Mesmo em uma cultura pujante como essa, capaz de formar mentalidades de acordo com seus desígnios, somos incapazes de conjurar a força e a propensão que a liberdade tem de transportar o indivíduo para além de suas fronteiras. Em suma, rejeitar um espírito cultural que, em última análise, rejeita o eu em sua expressão autêntica, torna-se possível por meio dessa conscientização profunda a respeito da liberdade, bem como de seu responsável uso.

Nesse ponto da tese já elencamos as duas primeiras condições para a reabilitação do si mesmo, que envolvem o aproveitamento do desespero e da angústia pelo homem. Entretanto, essas condições por si só não são suficientes, reclamam a existência de uma terceira. Sendo assim, é necessário ao homem desvendar e assumir a eternidade que envolve o tempo e que se insinua de modo contínuo sobre as brechas temporais; e para que isso ocorra, é fundamental que ele faça a opção pela fé quando o instante decisivo chegar. Precisa ser forte, sustentar uma posição firme diante dessa possibilidade decisiva de edificação.

Trabalhamos com as figuras paradigmáticas do discípulo contemporâneo e do cavaleiro da fé com o objetivo de representar esse homem reabilitado, capaz de expressar a sua verdadeira natureza. Esses conceitos nos permitiram compreender as dificuldades envolvidas nesse processo existencial de construção subjetiva.

O discípulo contemporâneo é aquele que optou pela fé no instante decisivo. Mesmo sendo um não contemporâneo de modo imediato de Cristo, é um contemporâneo no sentido que realmente importa, o de estar em uma relação profunda com o absoluto, fazendo-se unísono com a eternidade, sem sair da

temporalidade. Desde então, passa a viver e a se expressar de maneira autêntica, pois essa relação profunda que o sustenta acaba o reabilitando.

O mesmo encontro com o absoluto ocorreu na existência de Abraão, cavaleiro da fé. Sua subida ao monte Moriá, após a ordem recebida de Deus, o colocou diante da angústia existencial, pois reconheceu que estava diante de uma variedade grande de caminhos possíveis. Poderia responder de diversos modos ao chamado de Deus, mas, de modo terminante, fez a opção pela fé no absurdo. O patriarca teve que abandonar o cálculo e os padrões morais vigentes para viabilizar essa relação misteriosa. Por fim, ele acabaria recebendo seu filho de volta - não era mais preciso sacrificá-lo, pois tudo não passava de uma prova difícilíssima para sua fé – tornava-se, então, um homem em relação ainda mais estreita com Deus.

Tanto o discípulo contemporâneo quanto o cavaleiro da fé, figuras paradigmáticas que representam esse eu reabilitado e autêntico, serviram como modelos teórico-existenciais para pensarmos a possibilidade desse encontro existencial decisivo que acontece quando alguém se prostra diante dessa realidade superior e misteriosa. Contudo, os marcadores existenciais como o desespero e a angústia também são fundamentais para o entendimento desse processo humano de vir a ser. O desespero mostra que o homem é inautêntico, incompleto do ponto de vista do eu. A parte eterna, subaproveitada, vai se mostrando a ele conforme vai aumentando sua autoconsciência. Já a angústia sinaliza que se é detentor de uma liberdade profunda, e diz ao homem que ele pode construir-se subjetivamente de muitos modos, contudo, se quiser constituir-se adequadamente, respeitando a espiritualidade de que é portador, convém que não prescinda jamais da fé.

Eis o diálogo estabelecido com o homem de nosso tempo a partir da filosofia existencial. O problema de nossa pesquisa, a demanda atual pela subjetividade, por uma expressão autêntica sua, surge da própria realidade que vivemos. Trata-se de uma questão que acaba afligindo a todos. Na filosofia de Kierkegaard encontramos a resposta para esse problema espiritual urgente.

Em suma, se por um lado as forças sociais contemporâneas que descrevemos neste trabalho consolidam-se por intermédio de um apelo constante à razão, na medida em que estabelecem uma crítica mordaz aos meios simbólicos e institucionais que tradicionalmente eram responsáveis por atender o homem em seus anseios inconscientes elevados e espirituais; por outro, engendram um *modus vivendi* que acaba aprisionando o homem em uma teia de significados imanentes. O

novo propósito social parece ser a completa locupletação dos sentidos, um trabalho fácil em comparação ao processo árduo e fatigante da conquista do si mesmo, conforme descrito pelo filósofo dinamarquês.

É necessário, portanto, embarcar nessa viagem em direção ao desenvolvimento do eu. O monte Moriá contemporâneo pode não exigir mais o sacrifício de Isaac como medida extrema, mas exige do homem de nossos dias o sacrifício dos óbices que constituem um entrave para a sua própria edificação. Nesse sentido, o processo de subida da montanha pode representar o desapego a todas as formas de aprisionamento do eu, bem como o apego aos marcadores existenciais que o edificam; e o termo da subida, seu fim (ou então a conquista do título de discípulo), um recomeço para o indivíduo, que doravante pode revelar-se na existência com uma subjetividade iluminada e transparecendo o eterno. Assim, chegamos em um momento histórico em que não convém mais que o espiritual seja como mera virtualidade psíquica a se expressar no plano incerto e fugidio dos sonhos, pois convém a realidade, a efetividade do ser. Eis, portanto, o processo de reabilitação do eu, cujas orientações encaminham uma possível resposta à relevante questão contemporânea da autenticidade, que envolve o reconhecimento de uma compreensão mais sofisticada de subjetividade, por meio de seu justo equilíbrio.

REFERÊNCIAS

- ABE, Paulo. **Paradoxo e desespero em Soren Kierkegaard**: uma análise das dinâmicas e da estrutura do eu. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, 2020. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-15032021-141302/publico/2020_PauloAbe_VOrig.pdf. Acesso em 11 jan. 2023.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- ANJOS, Ricardo Eleutério dos; FIORITI, Ariane. A função religiosa em Jung e o desenvolvimento da personalidade. **Revista Científica do Unisalesiano**, Lins, ano 3, n. 6, p. 93-107, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://pablo.deassis.net.br/wp-content/uploads/artigo14.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2021.
- AQUINO, Tiago Antônio Avellar de *et al.* Atitude religiosa e sentido da vida: um estudo correlacional. **Psicologia, Ciência e profissão**, Campina Grande, v. 29, n. 2, p. 228-243, 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v29n2/v29n2a03.pdf>. Acesso em: 9 ago. 2021.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **O amor Líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- BERGER, Peter. **O dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução José Carlos barcellos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 36. ed. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.
- BÍBLIA DE JERUSÁLEM. São Paulo: Paulus, 2019.
- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução em França**. Tradução de Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lídia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 36, p. 3-20, jan./abr. 2015. Disponível em:

<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2396/2317>. Acesso em: 3 mar. 2021.

CARRARA, Paulo Sérgio. Espiritualidade e saúde na logoterapia de Viktor Frankl. **Interações-Cultura e sociedade**, Belo Horizonte, v.11, n. 20, p. 66-84, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n20p66/10883>. Acesso em: 04 ago. 2021.

CARVALHAES, Cláudio. Kierkegaard, poeta do desconhecido. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21773/11841>. Acesso em: 7 jan. 2021.

COPLESTON, Frederick. **Uma história da filosofia**: Grécia, Roma e filosofia medieval. Tradução de Augusto Caballero Fleck, Carlos Guilherme e Ronald Robson. Campinas, SP: Vide editorial, 2021. vol 1.

COSTA, Abraão Lincoln Ferreira. **Ateísmo e materialismo hedonista**: um balanço crítico da a teologia de Michel Onfray. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de pós-graduação em filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2010. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6955/1/2010_AbraaoLincolnFerreiraCosta.pdf. Acesso em: 15 mar. 2022.

CROSS, Christopher G. "On Vulnerability: Distinguishing Differences Between the Knight of Faith and the Knight of Resignation in Kierkegaard's Fear and Trembling" **Honors Theses**, University of Mississippi, Oxford, 2018. Disponível: https://egrove.olemiss.edu/hon_thesis/198. Acesso em: 6 abr. 2023.

DALRYMPLE, Theodore. **A vida na Sarjeta**: o círculo vicioso da miséria moral. Tradução de Márcia Xavier de Brito. 1. ed. São Paulo: É realizações, 2014.

DALRYMPLE, Theodore. **Nossa cultura... ou o que restou dela**. Tradução de Maurício G. Righi. 1. ed. São Paulo: É realizações, 2015.

DAWKINS, Richard. **Deus**: um delírio. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

DUQUE, João Manuel. **Para o diálogo com a pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 2016.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 2004.

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução, revisão técnica e notas de Rafael Faraco Benthien, Raquel Andrade Weiss. São Paulo: Edipro, 2022.

ERICKSEN, Lauro. Transições dos estádios da vida em Kierkegaard e suas perspectivas teológicas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 64, n. 1, p. 1-35, jan/mar. 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/26674/17924>. Acesso em: 17 jul. 2022.

FAÇANHA, Luciano da Silva; Sousa, Leonardo Silva. Angústia e desespero como possibilidade de construção da existência humana a partir da filosofia de Soren Kierkegaard. **Conjectura: Filosofia e educação**, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, p. 307-324, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/conjectura/v23n2/2178-4612-conjec-23-2-307.pdf>. Acesso em 22 fev. 2021.

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

FORTUNATO, Ivan; PORTO, Maria do Rosário Silveira. O método natural e o pensamento complexo: uma relação possível para a educação escolar. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 46, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/nJgzSrC5hYJ7sLstjz8kHWh/?lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2021.

FRANCO, Clarisse de. **O ateísmo de Richard Dawkins nas fronteiras da ciência evolucionista e do senso comum**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/1925/1/Clarissa%20de%20Franco.pdf>. Acesso em: 24 out. 2021.

FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. Tradução de Walter O. Schlupp e Helga Reinhold. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

FRANKL, Viktor. **El hombre doliente**: fundamentos antropológicos de la psicoterapia. Barcelona: Herder, 2003a.

FRANKL, Viktor. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2002.

FRANKL, Viktor. **Psicoterapia para todos**: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva. Tradução de Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis: Vozes, 1990.

FRANKL, Viktor. **Sede de sentido**. Tradução de Henrique Elfes. São Paulo: Quadrante, 2003b.

FRANKL, Viktor. **Um sentido para a vida**: psicoterapia e humanismo. Tradução de Victor Hugo Lapenta. Aparecida: Editora Santuário, 1989.

FUNKE, Gunter. Busca do sentido e capacidade para a paz. *In*: FRANKL, Viktor. *et al. Dar sentido à vida: a logoterapia de Viktor Frankl*. Tradução de Antônio Estevão Allgayer. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1990.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Tradução de Antonio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIOSEFFI, Maria Cristina da Silva. Michel Maffesoli, estilística... imagens... comunicação e sociedade. **Logos**: comunicação e universidade, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14582/11045>. Acesso em: 19 ago. 2021.

GOMES, Existência e singularidade em Kierkegaard. **RHEMA**, Juiz de fora, v. 19, n. 57, p. 90-102, jan./jun. 2021. Disponível em: <http://seer.uniacademia.edu.br/index.php/RHEMA/article/view/2895/1952>. Acesso em: 5 mar. 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DPA, 2004.

HUGO, Victor. **Os miseráveis**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. 1. Ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

HOFFDING, Harald. **Soren Kierkegaard**. Prólogo e tradução de Fernando Vela. 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1949.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução de Leonidas Hegemberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e Reflexões**. Tradução Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis-RJ: Vozes, 1983.

KIERKEGAARD, Soren. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discurso. 4. ed. Apresentação e tradução Álvaro Luiz Montenegro Valls, revisão de tradução, Else Hagelund. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **Discursos edificantes em diversos espíritos-1847**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Else Hagelund. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2018.

KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas Filosóficas**: ou um bocadinho da filosofia de João Clímacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia**: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema do pecado hereditário. 3. ed. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **O desespero humano**: doença até a morte. Tradução portuguesa de Adolfo Casais Monteiro. 5. ed. Porto, Portugal: Livraria Tavares Martins, 1961.

KIERKEGAARD, Soren. **Ou-Ou**. Um fragmento de vida (segunda parte). Tradução de Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2017.

KIERKEGAARD, Soren. **Ou-Ou**. Um fragmento de vida (primeira parte). Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Soren. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, Soren. **Práticas do Cristianismo**. Tradução de Paulo Abe. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2021.

KIERKEGAARD, Soren. **Temor e tremor**. Prefácio e tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do livro, 1964.

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

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista**: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri: Manole, 2005.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo retorna**: formas elementares da pós-modernidade. Tradução de Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012.

MAFFESOLI. Pós-modernidade. **Comunicação e sociedade**, [s. l.], v.18, nov. 2011. Disponível em:
https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/29825/1/Revista_Comunicacao_e_Sociedade_18.pdf. Acesso em 12 out. 2021.

MARINO, Gordon D. Anxiety in the concept of anxiety. **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Edited by Alastair Hannay and Gordon Marino. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MAUSS, Marcel. A prece. *In*: **Ensaaios de sociologia**. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.

MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa. Antropologia religiosa de Viktor Frankl: à guisa da perspectiva religiosa do fundador da logoterapia. **Numen: revista de estudos e pesquisa em religião**, Juiz de fora, v. 21, n. 2, p. 94-108, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22165/14785>. Acesso em: 13 jun. 2021.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Tradução de Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução de Eloá Jacobina. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. 3. Edição. Porto Alegre: Sulina, 2007.

NIETZSCHE, Frederic. **A gaia ciência**. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2017.

OLIVEIRA, Karen Guedes; AQUINO, Thiago Antonio de Avellar de. A logoterapia no contexto da psicologia da religião. **Interações- cultura e comunidade**, Belo Horizonte, v.9, n. 16, p. 225-242, jul-dez, 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2014v9n16p225/7647>. Acesso em 17 maio 2021.

ONFRAY, Michel. **A arte de ter prazer: por um materialismo hedonista**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia: física da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PAULA, Marcio Gimenes de. A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 4, p. 63-74, jan. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/736/692>. Acesso em: 5 out. 2022.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume; Aracajú: Fapitec, 2009.

PICH, Roberto Hofmeister. O que a epistemologia da história ensina sobre o conhecimento da fé? Uma análise do “interlúdio” de Migalhas filosóficas. **Veritas**, Porto Alegre, n. 1, jan./dez. 2023. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/43832/27923>. Acesso em: 2 jan. 2023.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. Resenha crítica de Tratado de ateologia- michel Onfray. **Revista de filosofia Aurora**, Curitiba, v. 21, n.28, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/1237/1171>. Acesso em: 10 set. 2021.

PLANTINGA, Alvin. **Dawkins, uma confusão**: naturalismo ad absurdum. Tradução de Vitor Pereira. [S. l.: s. n.], 2007. Disponível em: https://www.monergismo.com/textos/apologetica/dawkins-confusao_alvin-plantinga.pdf. Acesso em: 8 dez. 2022.

QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira, OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

REICHMANN, Ernani. **O instante**: textos e notas. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1981.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

ROCHA, Alessandro. Morte de Deus e libertação da metáfora: uma leitura da morte de Deus em F. Nietzsche a partir da filosofia da religião de G. Vattimo. **Estudos da Religião**, São Paulo, v. 25, n. 40, p. 146-161, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2361>. Acesso em: 10 fev. 2023.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La mirada Kierkegaardiana**, [s. l.], n. 1, p. 68-78, 2008. Disponível em: <http://lamiradakierkegaardiana.hiin-enkelte.info/wp-content/uploads/2018/02/jonasroos.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2022.

ROOS, Jonas. **Tornar-se cristão**: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Soren Kierkegaard. 2007. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007. Disponível em: http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SIFE/254/1/Roos_j_td63.pdf. Acesso em: 05 ago. 2022.

ROSA, Luis Carlos Mariano da. A fé como salto qualitativo e as três possibilidades existenciais fundamentais em Kierkegaard. **Revista ítaca**, [s. l.], v. 34, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/25495/17334>. Acesso em: 18 set. 2021.

ROSFORT, René. Kierkegaard's conception of psychology: how to understand it and why it still matters. *In: A companion to Kierkegaard*. [S. l.]: Edited by John Stewart. Blackwell Publishing Ltda, 2015. p. 453-467.

ROSSET, Luciano; FRANGIOTTI, Roque. **Metafísica antiga e medieval**. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, Walmor Ferreira. **Uma introdução ao movimento do neoateísmo: definições e metateses**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade federal de Sergipe, São Cristóvão, 2016. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/7146/2/VALMOR_FERREIRA_SANTOS.pdf. Acesso em: 21 dez. 2021.

SCHELLEY, Bruce L. **História do cristianismo: uma obra completa e atual sobre a trajetória da igreja cristã desde as origens até o século XX**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

SCRUTON, Roger. **O que é o conservadorismo**. Tradução de Guilherme Ferreira do Araújo. 1. ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

SCRUTON, Roger. **Uma breve história da filosofia moderna: de descartes a wittgenstein**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2008.

SILVA, Tales Macedo da. A angústia diante do tornar-se si mesmo no pensamento de Soren Kierkegaard. **Revista ágora filosófica**, Recife, v. 21, n. 3, p. 38-60, set./dez. 2021. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/1981/1861>. Acesso em: 8 abr. 2021.

SILVEIRA, Nise. **Jung: vida e obra**. 16. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

SOUZA, Humberto Quaglio de. Kierkegaard sob a perspectiva de Otto: o instante e o numinoso. **Revista Pandora Brasil**, [s. l.], n. 23, p. 25-36, out. 2010. Disponível em: http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/Kierkegaard/humberto.pdf. Acesso em: 13 jan. 2023.

STEIN, murray. **Jung e o caminho da individuação**. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Cultrix, 2020.

TURCHIN, Sean A; Kettering, Christian. Soren Kierkegaard: apologética do cristianismo para a cristandade. *In*: FORREST, Benjamin K.; CHATRAW, Joshua D. MCGRATH, Alister E. Tradução Leandro Bachega, Daniel Kroker. **A história da apologética: uma introdução bibliográfica e metodológica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Don Juan em Kierkegaard. **Porto Arte: Revista de artes visuais**, Porto Alegre, v.2, n.4, nov. 1991. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/174112/000044741.pdf?sequence=1>. Acesso em: 7 nov. 2022.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

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

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Posfácio**: conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. p. 171-177.

VIALLANEIX, Nelly. **Kierkegaard**: el único ante Dios. Traducción Juan Llopis. Barcelona. Editorial Herder, 1977.

WALLACE, B Alan. **Ciência contemplativa**: onde o budismo e a neurociência se encontram. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Cultrix, 2009.

WEBER, Thadeu. A eticidade hegeliana. **Veritas**, Porto Alegre, v.4 0, n. 157, 1995. Disponível em:
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/35935/18874>. Acesso em 10 de junho de 2022.

ZILLES, Urbano. **A crítica da religião**. Porto Alegre: Est Edições, 2009.

ZILLES, Urbano. **O Deus dos filósofos**. São Paulo: Paulus, 2023. (Coleção Filosofia).



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br