

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Letícia Ferreira Lamha

**SUBJETIVIDADE E INCERTEZA OBJETIVA: KIERKEGAARD E O SENTIDO DA VIDA NA
CONTEMPORANEIDADE**

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).
Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos.

Juiz de Fora
2018

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **Leticia Ferreira Lamha**, acadêmica do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculada sob o número 201572041A, declaro que sou autora do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **Subjetividade e incerteza objetiva: Kierkegaard e o sentido da vida na contemporaneidade**, desenvolvido durante o período de março de 2018 a julho de 2018 sob a orientação do Prof. Dr. Jonas Roos, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

Leticia Ferreira Lamha

Marcar abaixo, caso se aplique:

Solicito aguardar o período de () 1 ano, ou () 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

“O que realmente preciso é ter claro o que devo fazer, não o que devo saber [...]; a coisa crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer”.

(Søren Kierkegaard)

SUBJETIVIDADE E INCERTEZA OBJETIVA: KIERKEGAARD E O SENTIDO DA VIDA NA CONTEMPORANEIDADE

Leticia Ferreira Lamha¹

RESUMO

O presente escrito delinea uma visão panorâmica da noção de existência humana tal como esta se encontra no pensamento de Søren Kierkegaard (1813-1855). O esboço do pensamento kierkegaardiano é traçado sobre o prisma de noções fulcrais de sua filosofia: “desespero”, “fé”, “incerteza objetiva” e “subjetividade”. Para tanto, parto de duas de suas obras pseudônimas: *A Doença para a Morte* e *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Com isso, procuro tornar compreensível que aquilo que Kierkegaard denomina o *tornar-se si-mesmo*, *tornar-se subjetivo*, tornar-se, enfim, um indivíduo, é um processo que somente se constrói na vida em fé, a qual, indissociável do abandono da “incerteza objetiva”, possibilita uma resposta subjetiva à pergunta pelo sentido da vida. Adiante, com vistas a uma “atualização histórica” de Kierkegaard, procuro pensar, junto a Rubem Alves, como a fé e a religião, regidas por uma dinâmica *disfuncional* e, enquanto tais, abertas para o novo, o imprevisto, o não provável, se contrapõem ao pensamento objetivo das ciências que, tal como se estabeleceram em nosso meio ocidental, se mostraram *funcionais* e conservadoras, e, assim, antipáticas ao risco. Por fim, reflito como o processo de tornar-se é inerente ao risco que traz o abandono da incerteza objetiva.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade. Fé. Sentido da vida. Incerteza objetiva.

1. INTRODUÇÃO

A que remete o sentido da vida? O que significa ter uma ideia pela qual se possa viver e morrer? Questões dessa natureza remetem àquilo que constitui o próprio movimento da filosofia: a pergunta pela realidade da condição de *ser humano*. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), filósofo (e, num sentido específico, *antifilósofo*)² de Copenhague, em sua arte performática da pseudonímia, queria instar aos seus leitores para aquilo que talvez ele mesmo havia experimentado como o verdadeiramente perigoso na condição de *ser humano*: a carência de sentido de ser do *si-mesmo* diante de si mesmo, o que, em suas veredas mais profundas, remete ao não relacionar-se corretamente com o fundamento último da existência. A ausência de sentido no existir, na conceptualização kierkegaardiana, é o *desespero* do espírito. A realização oposta, cura para o desespero, é tornar-se si mesmo: tornar-se, enquanto houver vida, um ser humano individual.

O pensador dinamarquês, tendo por fio condutor as instâncias precípuas da existência humana, se dispôs a interpelar os seus contemporâneos acerca da consistência de suas certezas, já que eles se mostravam por demais plenos e satisfeitos com a seguridade das respostas a eles atribuídas pelas instâncias sociais e religiosas. Kierkegaard pudera perceber que quanto mais apta a sociedade moderna se tornava para resolver os problemas da humanidade, menos preparados se mostravam os indivíduos para solucionar os seus próprios problemas, i. é, os conflitos da interioridade – que, no fim das contas, dizem respeito ao sentido mesmo de existir como ser humano.

No limite, o início do século XIX já vivia o alvorecer de uma “crise da modernidade”. Antes de Kierkegaard, Pascal, por exemplo, no século XVII, e Lessing e Kant, no século XVIII, já se ocupavam em delimitar os limites de alcance da razão na existência humana. Aquela pretensão de alcançar pela racionalidade a realidade de um fundamento último, que ecoava toda uma tradição filosófica que remonta desde Platão a

¹ Graduanda em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: leticialamha@live.com. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos.

² Segundo Patrick Gardiner, enquanto alguns estudiosos viram em Kierkegaard “o representante extremo da revolta romântica contra os ideais do Iluminismo europeu”, outros críticos fizeram dele uma imagem não de filósofo, mas de *antifilósofo*, “não apenas porque discordava da investigação imparcial, mas também porque atuava para solapar as hipóteses dos que nela acreditavam”. No entanto, “seria um grande engano supor que as ideias e intenções de Kierkegaard pudessem ser compreendidas sem a apreciação de suas relações com os assuntos que eram motivo de ampla controvérsia entre os filósofos na época em que ele escrevia. Pode ser verdade que, de modo geral, seus principais interesses não estavam em continuidade com os que haviam dominado a discussão filosófica até então. Apesar disso, estes levantam uma série de questões que eram centrais a suas mais profundas preocupações” (GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Trad. de Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 24).

Descartes, começava a ser colocada em questão. De modo ou de outro, aquele invólucro onde tranquilamente habitavam as certezas de uma típica vida moderna não se fez morada para todos... Já no amanhecer dos tempos modernos, tornava-se evidente para alguns que a racionalidade humana, em sua realidade concreta, ou seja, na prática mesma da vida, não é capaz de perscrutar cabalmente aquilo que muitas vezes a história da humanidade mostrou ser não apenas carência racional, mas fruto de *paixão pelo infinito*³. E que, no entanto, tampouco pode o pensamento humano prescindir de questionamentos dessa natureza, afinal, esse princípio incausado, fundamento último da existência, ainda que não possa ser tocado senão em suas bordas, mostra-se ser justamente o fôlego daqueles que vivem nas determinações e possibilidades de suas causas. Søren Kierkegaard deu novas roupagens a este problema da insuficiência da certeza racional e objetiva quando o tema é *a única coisa que, no fim das contas, importa na vida*, atrelando ao sentido último da existência o viver fundamentado em um critério religioso.

Na unidade de sua obra, SK construiu uma nova compreensão quanto ao que significa ser cristão, e o fez com fundamentação em sua concepção de fé como *apropriação da subjetividade* – e, qualidade que será embarcada nesta reflexão, fé como *cura para o desespero*. Na edificação de seu edifício filosófico, o autor, figurando com as máscaras de diferentes autores, trouxe à vista a indistinguibilidade entre os assuntos existenciais e filosóficos dos temas tratados na Teologia, na Metafísica, na Ontologia, e na Psicologia, bem como dos direcionamentos que toma determinado espírito de época nas modulações dos comportamentos sociais.

Imersos, assim, numa disposição de ânimo kierkegaardina, não podemos deixar de nos perguntar: o que é possível dizer do sentido de existir na contemporaneidade? Numa época de relativização do ético, tempo em que o sujeito secularizado se vê naturalmente estacionado num constante despir-se de sua intencionalidade, e, portanto, de seus sentidos individuais (especialmente quando é chegado o momento de pôr as mãos no uniforme da *neutralidade metodológica*), o que, afinal, pode significar aquele *tornar-se si mesmo* de que há muito nos falava Kierkegaard? O que pode significar existir e ter uma verdade pela qual lutar quando se tem em conta a atmosfera do tempo presente?

Nesses termos, a presente reflexão traça um esboço da antropologia kierkegaardiana com uma visão que prisma a concepção de ser humano como síntese de polaridades e, o que a isso se atrela, o tornar-se si mesmo, tornar-se subjetivo, tornar-se cristão; em suma, viver na fé – o oposto do estado de desespero. Em seguida, ofereço algumas meditações que versam sobre um possível entendimento do *tornar-se subjetivo* na contemporaneidade – tempo este que, mergulhado (e afogado) em espetáculos fantasiados pela objetividade científica da razão, deve todo o seu crédito à verdade oferecida pela probabilidade e pela verificabilidade, que, com toda pompa e circunstância, é aclamada e outorgada pelo sujeito da contemporaneidade.

2. EXISTÊNCIA HUMANA EM KIERKEGAARD: UM ESBOÇO

Já naquela ocasião em que vivia o filósofo dinamarquês, a lógica objetiva da metodologia científica, bem como o caminhar da própria filosofia e da teologia (em suas modulações especulativa e apologética), havia logrado, em grande medida, cristalizar-se enquanto perspectiva universal capaz de atender às necessidades e possibilidades de todas as esferas da vida. Numa época em que, generalizadamente, as pessoas, sem mais demoras (com uma facilidade própria da *ausência de angústia perante o mistério*), declaravam, apoiadas em certezas objetivas, sua confissão na fé cristã, Kierkegaard pudera perceber que o cristianismo parecia ser antes um dado geográfico, ao invés de tudo aquilo que poderia e deveria ser: fenômeno oriundo de decisões individuais (KIERKEGAARD, 2008, p. 11).

Em meio a esse cenário, SK foi, em suma, um crítico ferrenho de qualquer sistema racionalista que pretendesse alinhar às suas condicionalidades objetivas o sentido último daquilo que, por ser entendido enquanto verdade traz consigo o incomensurável. É claro que se partirmos do pressuposto de que um sistema

³ Digo isso no sentido em que atribui Paul Tillich à expressão. Para o teólogo, "Fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente" (TILLICH, 1995, p. 7), preocupação última que estrutura todo o núcleo da existência. Na relação com a incondicionalidade, o ser humano experimenta aquilo que, justamente por ter validade última, se volta para o infinito: "Estar possuído incondicionalmente – ou seja: fé – é estar tomado pelo incondicional. A paixão infinita, como também já se chamou a fé, é a paixão pelo infinito: [...] na preocupação incondicional se trata daquilo que o homem experimentou como incondicional, de validade última". (TILLICH, 1995, p. 11). Cf. TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Trad. de Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995.

de pensamento consiste numa articulação coerente de conceitos⁴, podemos certamente tomar a obra kierkegaardiana enquanto uma totalidade sistemática, cujo conteúdo refere-se ao problema subjetivo do cristianismo, ao tornar-se cristão (muito embora seja certo que os conceitos, muitas das vezes, apareçam disfarçadamente – o que é próprio da comunicação indireta).

Nesse sentido, a totalidade de sua obra, em suas diversas transfigurações pseudônimas, quer comunicar àquele que lê que o sentido de ser cristão não pode ser construído com base em proposições e conclusões objetivas da racionalidade, sejam elas erguidas a partir da pretensão do pensamento especulativo em seus desenvolvimentos sistemas filosóficos, do dogma incisivo da instituição religiosa, ou da acumulação quantitativa de dados cientificamente comprovados. O sentido de ser cristão, que integraliza e tornam plenos todos os pequenos sentidos da existência, não é algo que se constitui no atestar objetivo de quaisquer autoridades; é sim uma questão que compete à decisão individual e à subjetividade.

Tendo em conta a profundidade do pensamento desse autor no que diz respeito à crítica da diminuição da vida e de seu fundamento em pseudoverdades sistemáticas e objetivas quando o assunto é uma decisão existencial (e tornar-se cristão é justamente uma decisão dessa natureza), nos conteremos aqui em apresentar uma visão que verte para o entendimento de que o desespero, enquanto má articulação da síntese de polaridades que constituem o ser humano, é a carência de uma decisão existencial consciente por parte do sujeito que abra alas para a fé e para a construção de um sentido que fundamente a existência em sua plenitude. E, o que daí se segue, o oposto desse estado é o salto para um processo de tornar-se si mesmo ao relacionar-se, em fé, com uma verdade que, enquanto apropriação da subjetividade, em nada tem de objetiva, mas é, enquanto tal, pertencente à interioridade corretamente estabelecida. Mirando esse horizonte, é de fundamental importância que tenhamos em mente o ânimo religioso que inspira toda a obra kierkegaardiana.

Neste trabalho, partiremos de algumas das suposições contidas em duas obras de Kierkegaard assinadas por dois diferentes pseudônimos que, apesar de em um primeiro momento parecerem essencialmente distintos, trazem entre si muita semelhança: Anti-Climacus, autor das obras *A Doença para a Morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar* e *Prática no Cristianismo*, e Johannes Climacus, que, além de escritor de *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus* bem como de sua continuação *Pós-escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, é também personagem central no conto publicado postumamente *Johannes Climacus ou É Preciso Duvidar de Tudo*. Tomaremos aqui apenas alguns fragmentos d'*A Doença para a Morte* e o caminho de alguns dos problemas percorridos ao longo do *Pós-escrito*, tendo em vista as limitações deste estudo mediante dois livros de conteúdos tão densos.

Grosso modo, ao passo que Anti-Climacus utiliza uma linguagem confessadamente cristã e teologicamente elaborada ao falar da existência e do cristianismo, Johannes Climacus, detentor de vasto conhecimento filosófico e que não se considera cristão, é aquele que medita existencialmente sobre o cristianismo e ironiza a cristandade sem comprometer-se subjetivamente com qualquer verdade. Para além das divergências em suas inspirações e no modo de colocar as discussões, tomaremos aqui ambos os pseudônimos como partes constitutivas de um todo, qual seja: a comunicação do sentido de ser cristão. Assim, logo de antemão, devemos ter em mente que o *tornar-se si mesmo* ao qual se refere Anti-Climacus é o mesmo que o *tornar-se subjetivo, tornar-se cristão* de que fala Johannes Climacus.

2.1 Contextualização histórica

Kierkegaard, em seu tempo, a “Era de Ouro da Dinamarca”, conviveu com um meio filosófico na academia cujo estado era o de imersão num movimento de confronto e de diálogo do racionalismo iluminista com o idealismo romântico (LE BLANC, 2003, p. 23). O Iluminismo, movimento filosófico de maior relevância do século XIX, na medida em que se estabelecia em diferentes países, foi adquirindo diversas modulações e especificidades. Sem embargo, estas possuíam um traço em comum: uma confiança exacerbada nos poderes racionais enquanto confrontadores e transformadores do mundo. Aqui, a razão era entendida enquanto instrumento capaz de transformar o mundo nos limites de sua *finitude*. O pensamento de Kant deixava muito claro esse aspecto finito da razão quando tocava a incapacidade desta de adentrar a realidade das *coisas em si*,

⁴ Quando se refere à construção de sua teologia sistemática, Tillich argumenta que, “se entendermos o sistema como esforço de reunir conceitos teológicos em formas consistentes de expressão, sem contradições, ele se torna inevitável. Mesmo se pensarmos fragmentariamente, como certos filósofos e teólogos [...], cada fragmento conterá o sistema implicitamente... Não se pode, pois, evitar o sistema, a não ser que se escolha dizer asneiras ou escrever de modo contraditório” (TILLICH, 2015, p. 19). Cf. TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. Trad. de Jaci Maraschin. 5. ed. São Paulo: ASTE, 2015.

do universo numênico. Quando se passou a entender por razão também uma força *infinita* constituinte do mundo é que emergiu o movimento romântico em contraposição ao esclarecimento das Luzes. A ideia de razão enquanto força infinita deve seu crédito à noção de Fichte de que o “eu” pessoal constitui uma autoconsciência absoluta produtora do mundo. Quando fala de uma polaridade infinita que compõe o si-mesmo do ser humano, Kierkegaard está se remetendo a essa feição do romantismo (LE BLANC, 2003, p. 24).

Todavia, como nos lembra Le Blanc (2003), havia duas maneiras de se entender a razão como força infinita. Uma compreendia por infinito a “razão absoluta”: movimento que avança necessária e rigorosamente a partir de uma dada ideia que, no interior do sistema da necessidade lógica, de determinação em determinação, deduz uma ideia *a priori* da anterior, sem que seja necessário, portanto, o dado sensível da experiência. De modo geral, foi esse princípio que constituiu o que se chama o idealismo romântico, representado principalmente por Fichte, Schelling e Hegel. Como sabemos, Kierkegaard desenvolveu toda uma polêmica contra o projeto filosófico deste último, rejeitando a ideia de que o indivíduo pode ser reduzido ao sistema filosófico e de que a verdade da especulação possa se relevar sobre a verdade da experiência individual.

A outra maneira de entender o infinito tinha por referência a esfera do sentimento. Aqui o infinito era expresso nos fenômenos e atividades humanas que mais se aproximam do universo sentimental da vida: a arte e a religião. Nesta vertente estavam Novalis, Schlegel e Schleiermacher. Kierkegaard tem esta noção romântica do infinito como pano de fundo, p. ex., quando radicaliza a relação entre o ser humano e Deus ao entendê-la como “uma transcendência infinita” (LE BLANC, 2003, p. 23-25).

Na intimidade, Søren Kierkegaard vivenciou uma criação familiar apoiada em pressupostos religiosos oriundos das ideias luteranas que culminaram na reforma protestante e nas manifestações pietistas. (LE BLANC, 2003, p. 17-23). A doutrina luterana da justificação pela fé, por exemplo, é transparente na composição do pensamento kierkegaardiano, assim como a noção pietista da necessidade de uma experiência religiosa pessoal mais fervorosa que seja capaz de ultrapassar os muros da Igreja. SK estava, pois, debatendo não apenas com a tendência filosófica de seu tempo (especialmente no que diz respeito aos pensadores de vertente hegeliana), mas também com a Teologia sustentada pela Igreja oficial. A seu ver, os expoentes do pensamento de sua época, seja na dimensão religiosa ou na esfera filosófica, demonstravam não saber colocar as rédeas nos ditames da razão ao sugerirem conclusões sistemáticas que eliminavam o caráter processual (e, portanto, temporal) do fenômeno da fé, e que, igualmente, obliteravam, com suas verdades objetivas, o elemento da incerteza, que, como veremos, é entendido por Kierkegaard como algo inerente à crença.

Em virtude dos princípios de sua rigorosa educação religiosa, bem como das tensões suscitadas na vivência acadêmica fortemente marcada pelo idealismo alemão, Kierkegaard logrou construir a sua própria leitura das Escrituras. Para ele, a *verdade* da realidade de ser cristão não pode ser encontrada nos caminhos da facilidade objetiva; o processo de apropriação da crença se faz na convivência com o lancinar da dúvida, de tal modo que ultrapassa, portanto, a seguridade histórica do dogma, a verdade objetiva das Sagradas Escrituras, bem como a verdade imediata da Igreja. Ter fé e tornar-se cristão é uma decisão da subjetividade e somente dela. Em vista disso, aquilo que está ou não escrito, aquilo que foi ou não dito, assim como aquilo que foi ou não testemunhado e comprovado não pode ser tomado enquanto critério mensurável que, no processo de acumulação de dado após dado, seja capaz de revelar a verdade segura de que vale a pena a decisão pela fé. Fé, aquilo que estrutura toda a vida humana enquanto modo de existência não é, pois, uma questão para sistemas ou metodologias objetivas. Fé é sim um clamor por uma verdade que habita o mais íntimo interior da pessoa.

Mediante tudo isso, temos de ter claro aqui que a noção de *verdade* nos termos aos quais nos remetemos deve ser entendida em seu sentido não metafísico. Toda a estrutura do pensamento kierkegaardiano se edifica sobre a ideia de que, como nos é exposto no *Pós-escrito*, “a verdade é a subjetividade”. Assim, o que é verdade só o é na medida em que eu, enquanto ser humano individual, me aproprio daquilo enquanto modo de existência e sigo em seriedade a viver por aquela ideia, pois é ela que me dá o ânimo para levantar da cama todos os dias e, independentemente do que acontecer, ser capaz de me orientar por aquele mesmo princípio. Por isso mesmo, aquilo que é verdadeiro para o sujeito e sua subjetividade nada pode ter a ver com quaisquer postulados objetivos e, por conseguinte, não pode estar contido em quaisquer metafísicas.

Em meio às manifestações sociais de sua época, o filósofo de Copenhague demonstrou compreender muito bem que as questões que habitam o âmago da existência humana não encontram lugar em sistemas que pretendem elucidar objetiva e logicamente o *mistério* da causa da realidade, justamente porque estes projetos de pensamento se mostram alheios à real experiência do ser enquanto indivíduo, que, como diz Johannes Climacus no *Pós-escrito*, “enquanto estiver existindo, estará no devir” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 95). E, como devemos ter em conta, “a certeza é impossível para o que está devindo” (idem, p. 76).

Na construção de uma obra onde, como nos diz o autor em seu *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* (KIERKEGAARD, 1986), o caráter religioso está presente do princípio ao fim, Kierkegaard, em seus diferentes carizes, estava tentando comunicar ao seu leitor que as decisões que orientam a existência humana são muito mais conflituosas do que as pressupunham ser os resultados e conclusões prontas que se ofereciam (e, notemos: permanecem a se oferecer) em sua homogeneidade como panfletos impressos aos milhares; que decisões fundamentais da vida de uma pessoa como aquela sobre se vai *crer ou não crer* são decisões que acontecem na esfera da subjetividade, e não no percurso de acúmulo de certezas objetivas.

2.2 Desespero, fé e o sentido da vida

Em *A Doença para a Morte*⁵, Anti-Climacus principia sua reflexão numa passagem do evangelho de João, onde é narrado o evento no qual Jesus milagrosamente faz Lázaro levantar-se do túmulo, ressuscitando-o dos mortos. Ele retorna ao mundo, pois sua "enfermidade não é para a morte" (João, 11, 4). Ora, e que poderíamos entender por doença para a morte? Em primeiro lugar, a morte aqui não deve ser entendida como "o fim de tudo", pois para o cristão, aquilo que realmente atemoriza não é, no limite, o esgotamento biológico e a tribulação terrena e temporal, mas o fenecimento do espírito. A doença para a morte, portanto, não consiste numa doença que, por fim, alcança a morte; é, antes, o vivenciar a morte de algo que, enquanto tal, não pode morrer: o espírito. A doença para a morte é, assim, uma doença do espírito. A essa doença do espírito Anti-Climacus chama desespero.

Mas, afinal, o que é o espírito?

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo (KIERKEGAARD, 2013a, p. 6 / 1979, p. 195).

Muito poderia ser refletido somente a partir desse fragmento. Inicialmente, é imprescindível que se entenda que muito embora Kierkegaard não queira negar que o si-mesmo, o espírito, seja uma realidade substancial⁶, tampouco quer dizer que esta já está dada, pronta e acabada. O espírito é essencialmente relacional: é uma "relação se relacionando consigo mesma". O espírito que é o si-mesmo consiste em uma relação de polaridades que se relaciona consigo mesma. E uma relação, afinal, pressupõe um processo que nunca é cabal: não é à toa que permanecemos a proferir em nossa terra aquele ditado popular segundo o qual, estando numa relação, só chegamos a conhecer a outra pessoa depois de comermos juntos dela um quilo de sal. Haja, pois, disposição para cozinhar e coragem para amar!

Tendo isso entendido, falamos aqui de uma "realidade substancial" na medida em que podemos atrelar à expressão a noção de um fundamento último, um poder constituidor da existência humana, do si-mesmo, pressuposto do qual parte Anti-Climacus. É a ideia de Kierkegaard que não estamos livres para criar a nós mesmos *a partir do nada*, e por isso é preciso um critério que fundamente a existência em sua integralidade. (EVANS, 2009, p. 49). É mediante a existência desse critério que a relação da síntese pode, ao se relacionar com o fundamento que a estabeleceu, relacionar-se consigo mesma – e, no processo infindo dessa relação, tornar-se espírito. Nas palavras do autor pseudônimo,

Se o si-mesmo do humano tivesse estabelecido a si mesmo, então poderia se falar de apenas uma forma [para o desespero], a de não querer ser si mesmo, de querer livrar-se de si mesmo, mas não se

⁵ As citações do livro *A Doença para a Morte* [mais conhecido no Brasil como *O Desespero Humano (Doença até à morte)*] inseridas neste trabalho foram retiradas da tradução ainda não publicada realizada pelo prof. Jonas Roos. Assim, para que o leitor possa identificar as passagens aqui citadas com as do texto publicado pela coleção Os pensadores, indicarei as referências das citações do seguinte modo: paginação da tradução cedida pelo prof. Jonas Roos (2013a) / paginação da tradução de Adolfo Monteiro, da coleção Os pensadores (1979). De forma, portanto, que a referência será sinalizada da maneira como se segue: (KIERKEGAARD, 2013a, p. x / 1979, p. y).

⁶ Segundo Evans (EVANS, 2009), a noção kierkegaardiana de espírito é similar à de Hegel em vários aspectos. Por exemplo: ambas tomam o espírito enquanto realidade dinâmica, autoconsciente e substancial ("substancial" na medida em que oriunda de um fundamento que lhe precede). No entanto, não devemos tomar a realidade do si-mesmo como um tipo de "entidade" imutável e cerrada em si mesma, ou algo como a "substância" hegeliana, já que ser si-mesmo é, afinal, embarcar num processo, num desdobramento em que algo se torna outro algo (EVANS, 2009, p. 46). Cf. EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2009.

poderia falar de desesperadamente querer ser si mesmo. Esta [última] fórmula é precisamente a expressão da dependência de toda a relação (do si-mesmo), a expressão de que o si-mesmo não consegue chegar a ou estar em equilíbrio e tranquilidade por si mesmo, mas apenas no relacionar-se a si mesmo se relacionando ao que estabeleceu toda a relação. [...].

Esta é pois a fórmula que descreve o estado do *si-mesmo* quando o desespero é completamente erradicado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *si-mesmo* se funda transparentemente no poder que o estabeleceu. [...].

De onde vem então o desespero? Da relação, na qual a síntese se relaciona a si mesma, quando Deus, que fez o ser humano para a relação, por assim dizer, o solta de sua mão, quer dizer, quando a relação se relaciona consigo mesma. E nisso, no fato de a relação ser espírito, ser o *si-mesmo*, nisso está a responsabilidade sob a qual está todo desespero (KIERKEGAARD, 2013a, p. 7-8 / 1979, p. 195-198).

É a tese do autor que não nascemos como espírito, mas existimos sob a possibilidade de fazermos-nos seres espirituais: o ser humano vem ao mundo na potencialidade de ser espírito. Em sua naturalidade de síntese, "o ser humano ainda não é um si-mesmo"; e permanece não se tornando tal si-mesmo enquanto não "se funda transparentemente no poder que o estabeleceu". Se o si-mesmo é o ser humano que está, diante de seu fundamento, em um processo de tornar-se espiritual, o desesperado é aquele que, de modo ou de outro, vivencia uma realidade de negação da consciência espiritual. E isso porque para que o ser humano, na relação que o constitui, se relacione com o seu fundamento, ele deve, primeiramente, possuir consciência de sua situação enquanto potencialidade de ser espírito. O oposto disso, a condição do desespero, "consiste justamente em que a pessoa não está consciente de ser determinada enquanto espírito" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 17 / 1979, p. 205). E a consciência, entendida no interior de uma argumentação cristã, não pode se dissociar da responsabilidade.

Desespero, o oposto de tornar-se si mesmo, é, bem entendido, aferrar-se a apenas uma das dimensões da síntese: tornar-se demasiado finito ou querer agarrar a infinitude de tal maneira que se abandone a dimensão finita da vida. Conforme nos diz Anti-Climacus,

O si-mesmo é a síntese consciente de infinitude e finitude que se relaciona consigo mesma, cuja tarefa é tornar-se si mesma, o que só se pode realizar na relação com Deus. Mas tornar-se si mesmo é tornar-se concreto. Mas tornar-se concreto não é nem tornar-se finito nem tornar-se infinito, pois, afinal, o que deve tornar-se concreto é uma síntese. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 21 / 1979, p. 208).

Partindo de uma ontologia cristã, o pseudônimo kierkegaardiano entende o fundamento e o critério da vida humana, i. é, o poder que estabelece a existência, no próprio Deus revelado na figura do Cristo: "Qualitativamente um *si-mesmo* é o que é o seu critério. Que Cristo seja o critério é a expressão, confirmada por Deus, da enorme realidade que tem um *si-mesmo*, pois apenas em Cristo é que Deus é a meta e o critério do ser humano" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 98 / 1979, p. 267). Ora, Cristo, enquanto Deus encarnado é a própria expressão da síntese entre aquilo que é temporal e eterno, finito e infinito. Por ser a personificação do eterno na temporalidade, Jesus é, por excelência, o modelo de uma relação entre finitude e infinitude. Assim, Ele é o critério e a meta para um ser humano que, condicionado à sua finitude, deve viver se relacionando com um fundamento que é infinito.

A partir daí, devemos ter em conta que, visto ser toda relação polar um composto de dimensões que se contrapõem, a realidade da síntese está colocada, justamente, em meio a contradições. O si-mesmo do humano é, assim, constituído por elementos contrastantes ou mesmo incongruentes entre si (EVANS, 1995, p. 50). "O que, afinal, significa existir sob a determinação de uma síntese de polaridades que está posta em contradições?", poderíamos nos perguntar. Ora, isso não pode ser compreendido senão a partir da experiência pessoal de cada leitor. Como, afinal, vivenciar uma realidade que clama pelo infinito, mas que se vê brutalmente condicionada pelos ditames da finitude? Como lidar com a corporeidade, que, em seu anseio da representação, transcende a qualquer instância da carne? Ou como encontrar aquele ponto onde o necessário e o possível sorriem de mãos dadas; onde, em verdade, extrapolamos a "medida do possível"? Seja lá qual for o melhor modo que o sujeito encontrar para si, o fato é que ele estará operando com as próprias contradições que o habitam. O dado que ele esteja lidando com esse mar de contradições, contudo, não nos leva a concluir que ele esteja lidando bem. Pois certamente o lidar bem aqui se atrela ao bom balanceamento das polaridades, onde "o *si-mesmo* é a síntese onde o finito é o que limita, o infinito é o que expande" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 22 / 1979, p. 208), e onde "possibilidade e necessidade são igualmente essenciais para o tornar-se" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 27 / 1979, p. 211). O *tornar-se si mesmo* é processo que se inicia e se estrutura na relação com Deus, e nisso consiste, portanto, o bom balanceamento das polaridades e a resolução das

contradições. Esteja o sujeito se aferrando à sua natureza anímica em detrimento de sua necessidade corpórea, ou esteja ele levando uma existência puramente necessária, determinista e desprovida de espiritualidade, ele está igualmente desesperado e igualmente sem Deus.

Miremos uma imagem capaz de ilustrar a condição do desesperado. Aquele que nunca sabe o que quer é o típico desesperado, pois tal indeciso que não segue caminho algum senão o da aleatoriedade, não é, pois, capaz de decidir-se por uma opção e seguir firme com ela; não é capaz de orientar-se por uma verdade que seja o seu critério. Ao contrário, em meio a um mar de possibilidades, decide-se por nada decidir, para que tudo permaneça igualmente desagradável: diverte-se com tudo o que está disponível, mas não se permite a responsabilidade de tomar um caminho e nele persistir, em todas as suas dores e os seus amores. O ser humano desesperado não está certo de nada, e, carecendo da certeza de um critério que o norteie, simplesmente "deixa a vida o levar". O desesperado, não tendo certeza de nada, duvida de tudo e, duvidando de tudo, carece de um norte. Esse significado do desespero já se encontra na própria etimologia da palavra, como bem nos lembra Álvaro Valls (VALLS, 2000).

Em alemão, desespero é *Verzweiflung*, palavra que deriva de *Zweifeln*, duvidar. *Verzweiflung* é desesperar, duvidar de tudo, de si mesmo, de Deus e de todo o mundo [...] Então o desespero é não acreditar em mais nada, por duvidar de tudo, inclusive de si mesmo, de meu valor como pessoa, de minha dignidade ou, na dicção kierkegaardiana, de meu valor eterno. Estou desesperado por não saber mais em que acreditar, em quem confiar (VALLS, 2000, p. 191).

Para mais além dessa rápida exposição do sujeito aleatório que não tem certeza alguma, não é correto pensar que aquele que alega que em sua vida tudo está em ordem, decidido e resolvido, não está desesperado. Os "bem resolvidos na vida", que tranquilamente repousam em suas certezas prontas, podem ser, muitas vezes, ao contrário do que se supõe, justamente os desesperados. Aquele que, ao pretender esconder sua face, mistura-se nas certezas homogêneas da multidão, optando pela seguridade (ilusória) de seguir os caminhos que já foram por outros percorridos está, igualmente, em desespero:

Ao ver a multidão ao seu redor, ao ocupar-se com todo tipo de assuntos mundanos, ao adquirir esperteza sobre como andam as coisas no mundo, um tal sujeito [desesperado] se esquece de si mesmo, de como ele, na perspectiva divina, se chama, não ousa acreditar em si mesmo, acha que é necessário muita coragem para ser si mesmo e é muito mais fácil e seguro assemelhar-se aos outros, macaquear os outros, tornar-se um número na multidão [...]

Um tal sujeito justamente ao perder-se a si mesmo deste modo ganhou uma vantagem para participar dos negócios cotidianos, sim, para fazer sucesso no mundo. Aqui não há nenhuma demora, nenhum problema com seu *si-mesmo* e com a sua infinitização; ele é tão liso [*afslebet*] quanto um seixo rolado, tão *courant* [comum] quanto uma moeda corrente. Longe de ser considerado como alguém desesperado, ele é exatamente aquilo que uma pessoa deveria ser (KIERKEGAARD, 2013a, p. 25 / 1979, p. 210-211).

Não me estendendo a todas as determinações dialéticas do desespero que são detalhadas por Anti-Climacus, nos limitaremos ao entendimento de que *o ser humano desesperado é aquele que não consegue contrabalancear a tensão de suas polaridades, e não o consegue porque em sua compreensão de si mesmo não há relação com Deus*. Se não há relação com Deus, não há, por isso mesmo, fé. E, assim, "o contrário de estar desesperado é ter fé [...], e esta é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *si-mesmo* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 40-41 / 1979, p. 220). E quando é que o ser humano passa da condição de desespero para a escolha pela fé? Diz-nos Anti-Climacus que

a decisão só ocorre quando a pessoa é levada a seu extremo, quando, humanamente falando, não há mais nenhuma possibilidade. Então a questão é se se quer crer que para Deus tudo é possível, ou seja, se se quer crer. Mas essa é exatamente a fórmula para perder o entendimento: crer é justamente perder o entendimento para ganhar a Deus. [...] Assim, então, a salvação é, humanamente falando, aquilo que há de mais impossível; mas para Deus tudo é possível! Este é o combate da fé, que luta, se quisermos, loucamente pela possibilidade. Pois a possibilidade é a única salvação (KIERKEGAARD, 2013a, p. 30 / 1979, p. 213).

É, pois, no ponto obscuro da reflexão que ocorre a decisão pela fé, cura para o desespero. E a decisão pela fé, como a entende Kierkegaard, é um *salto* para além do entendimento. O salto da fé se efetiva quando, não dando mais conta as mediações do pensamento de nos oferecer a possibilidade para continuar, escolhemos

ter uma *esperança* que escapa ao entendimento. Justamente por apresentar-se ao indivíduo no silêncio de argumentos, a fé se coloca enquanto possibilidade de lançar-se a uma dimensão da qual não se tem um conhecimento prévio. Não é em vão que, como já ensinavam os pais desta terra, "só o aperto faz o sapo pular": é quando se está sob o "aperto" e já não se sabe mais o que se deve fazer; quando já não há mais sobre o que deliberar e quando a exterioridade já não oferece mais respostas, é que a pessoa então encontra a possibilidade de ir para além daquilo que se entende como possível. E por isso crer é enfrentar, nu e cru diante do fundamento, aquilo que no *Pós-escrito* SK chama de "incerteza objetiva". E haja paixão para tamanho confronto! Não é à toa que Anti-Climacus diz que "um crente, afinal, é um amante" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 89 / 1979, p. 258)...

No que diz respeito à crença, não há entendimento que possa ser racionalmente compreendido, pois "Compreender é algo do âmbito do humano em relação ao humano, mas crer é a relação do humano para com o divino" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 82 / 1979, p. 252). Contudo, devemos ter em conta que a fé entendida enquanto um "perder o entendimento para ganhar a Deus" não é algo que implica necessariamente em uma negação da realidade, como muitos pensadores ao longo da história quiseram fazer aparecer. A magia da crença repousa, afinal, na capacidade de ressignificação daquilo que se entende enquanto real e cognoscível. O crente não é aquele que tem a realidade negada, mas aquele que ganhou uma nova realidade transformada por um *sentido* existencial.

O vivenciar da fé consiste em uma constante atribuição de sentido para a existência; é uma experiência que se constrói no conservar de uma verdade que, para o indivíduo em sua singularidade, é constituinte de sua própria identidade. Essa verdade da fé que dá sentido para a existência movimenta todas as pequenas ações e todos os entendimentos da vida de uma pessoa, e o faz porque uma verdade que detém o caráter de sentido existencial reclama uma incondicionalidade que não permite nem mesmo que o mais mísero movimento fique de fora de suas exigências. A fé perpassa todos os âmbitos da vida, não se restringindo, assim, aos eventos extraordinários, mas fazendo-se presente nas situações mais corriqueiras e nos instantes mais simples: pode fazer-se presente no movimento que rege um andar ou em um olhar mais atento a um dado objeto, assim como no acender a um fumo ou num mirar ao horizonte, ou num cuidado especial em preparar uma bebida ou um alimento. Assim entendida, fé não pode ser nada menos do que o elemento que estrutura todo o núcleo da existência: ao transpassar cada esfera da vida, se relaciona com o ser humano como um todo, em sua integralidade fundamental. A fé garante, pois, a plenitude da vida.

Poderíamos dizer que, segundo o entende Søren Kierkegaard, somente a fé, em sua modulação cristã, permite ao ser humano viver na temporalidade fundamentado em um critério infinito, e isso porque a crença no Deus encarnado possibilita ao sujeito apropriar-se de um critério fundamental que, na figura de Jesus Cristo, oferece o modelo para o ser humano que, enquanto síntese de polaridades, é simultaneamente subordinado à finitude e detentor de uma ânsia famélica por infinitude. Por isso é a fé cura para o desespero, estado de desestruturação do núcleo do eu. Se a vida em fé, em sua plenitude, dá sentido para todos os âmbitos que integram o núcleo da existência, seu oposto, o desespero, consiste em uma vida fragmentada em sentidos que ou pendem demasiado para uma polaridade ou para outra – no limite, uma vida sem sentido, visto que o sentido é justamente o oposto da fragmentação. A fim de que esclarecêssemos essa imagem, poderíamos pensar aqui naquela pintura de Dalí *El escritorio antropomórfico* (1936). Uma pessoa que vive uma vida fragmentada é como aquela criatura composta por gavetas imaginada pelo pintor. Ora, no que se refere ao humano, um conjunto de compartimentos não é formador de um todo pleno e integral, pois cada gavetinha pode possuir um conteúdo específico que, por permanecer guardado no mofo que lhe diz respeito, se vê impedido de atrelar-se aos outros que estão, afinal, na mesma situação. Hora de ir para o trabalho: abro uma das gavetinhas que guarda o protocolo necessário para o bom decorrer da minha vida profissional e fecho todas as outras que, afinal, nada tem a ver com isso. Hora de ir para a igreja: momento de crer! Abro então a gavetinha da fé que, no máximo em duas horas, deve ser novamente cerrada para dar lugar a outras atividades...

E o que, mediante tudo isso, pode dizer aquele que vive a fé? Somente aquele que se descobriu a si mesmo numa vida em fé sabe o que é possuir uma verdade pela qual vale a pena viver e morrer. Ora, uma verdade pela qual eu possa colocar a vida em risco é algo que remete à infinitude, e remete à infinitude porque sua valorização é mais densa do que a própria vida – que, afinal de contas, pode ser posta em risco em virtude dessa verdade. A verdade da fé é, pois, uma verdade da experiência. E a veracidade de uma experiência não implica inevitavelmente na capacidade de explicação do fenômeno vivenciado. A evidência pode se dar na dimensão da experiência e se tornar uma verdade subjetiva, não carecendo, necessariamente, de se converter em um dado explicável, comprovado pelo método da verificabilidade e da probabilidade, para garantir o seu critério de verdade. E, por ser a verdade da fé uma manifestação da experiência, se constrói de maneira

indissociável ao desenvolvimento da individualidade. Tornar-se si mesmo ao se relacionar com o fundamento da existência em fé é, por isso mesmo, tornar-se um ser humano individual.

Anti-Climacus não diz isto exatamente deste modo, mas podemos pensar que ele tem em mente que o processo de vivenciar o relacionar dessas polaridades contraditórias e complementares na consciência de um fundamento que escapa à razão é, apesar de sua incerteza objetiva, cheio de verdade: de alguma maneira inefável, essa verdade mostra-se como aquilo que há de mais certo e, assim, o mais elevado – e, sendo aquilo que há de mais certo e elevado, é essa verdade da fé que atribui sentido para a vida da pessoa que apostou em crer. E aquilo que, dando sentido ao viver e à realização de cada pequena ação cotidiana, converte-se na *única coisa que importa na vida*, não pode compor-se em nenhuma espécie de conhecimento objetivamente dado. Se se pudesse falar de algum tipo de conhecimento dos mistérios da infinitude, só poderíamos dizer daquele que se faz negativamente – em outras palavras: o *saber que não se sabe*. E, ainda, assim, poderíamos dizer: é um "nada tendo, mas tudo possuindo" (2 Cor, 6-10).

2.3 Que tornar-se si mesmo é tornar-se subjetivo

Prossigamos pelo caminho que Kierkegaard traça no *Pós-escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas* (KIERKEGAARD, 2013b) para problematizar a fundamentação em dados objetivos de uma verdade que, ao reclamar uma dimensão incondicional, se volta para o *espírito* – e, na locução do pseudônimo da presente obra, Johannes Climacus: uma verdade que, ao reclamar uma dimensão incondicional, se volta para a *interioridade*, para a *subjetividade*.

A denominação Johannes Climacus (João, o Alpinista) já é muito sugestiva. Ora, o alpinista pode ser pensado como aquele que optou por viver a escalar, para que, quem sabe, chegue talvez a ver um horizonte mais elevado... Aquele que vive na escalada não está, pois, isento de riscos – ao contrário: impulsionado pela elevação de sua visão, ele escolhe lançar-se nessa empreitada. Semelhantemente, poderíamos pensar, é a vida daquele que se decidiu por crer. Viver em fé, como o entendemos junto a Kierkegaard, é permitir-se embarcar em uma caminhada decerto exaustiva e arriscada, mas que concede a esperança de uma realização que se eleva para além de quaisquer determinações do pensamento.

Pois bem, Johannes Climacus, em sua *contribuição existencial*, estava preocupado em deixar claro que as distinções das naturezas do conhecer e, por conseguinte, das espécies de verdade, devem estar bem estabelecidas para que qualquer reflexão sobre a existência possa ser iniciada. Seu objetivo aqui consistia em expor o grande engano que perpassava os movimentos intelectuais de sua época: a "confusão entre filosofia especulativa e cristianismo" (GARDINER, 2001, p. 75). Este livro, assim como o seu antecessor, toma com fundamental importância a distinção de Lessing entre as verdades contingentes e históricas e as verdades eternas e racionais, problema sobre o qual o autor pseudônimo já havia se debruçado nas *Migalhas Filosóficas*.

Há, para Lessing, duas naturezas de verdade: as verdades da história (contingentes e relativas) e as verdades necessárias da razão (que, como as verdades matemáticas e as verdades lógicas, são verdadeiras em qualquer tempo e em qualquer lugar). Tal como é por ele colocado, entre as duas esferas de verdades existe um largo fosso qualitativo onde mediações lógicas não se mostram possíveis, pois ao passo em que as verdades contingentes são sempre aproximativas e relativas (e, por isso mesmo, podem ser postas em dúvida), as verdades necessárias da razão independem do devir que imbui à história: qualquer que seja a época, elas serão igualmente verdadeiras. Visto sob essa ótica, não é possível estabelecer um encadeamento lógico que possa identificar uma verdade histórica a um estatuto de verdade última e, portanto, de verdade necessária.

Miremos uma rápida ilustração que seja capaz de representar essa diferença. Fatos (verdades históricas) tais como aqueles que dizem respeito a Galileu, por exemplo, que contam que ele iniciou e desenvolveu trabalhos na esfera do conhecimento astronômico, e que depois Newton veio a acrescentar – e daí em diante na linha do tempo da ciência – não podem, mesmo na soma de todos os seus esforços, atingir um caráter de valor incondicional que se assemelhe à verdade mesma da dinâmica que está, afinal, a possibilitar o movimento do universo (uma verdade eterna). Ao contrário das verdades contingentes da história, imersas na relatividade da casualidade, as verdades necessárias são verdadeiras em qualquer tempo e em qualquer lugar. Galileu e Newton decerto existiram, mas igualmente poderiam não ter existido; assim como também era possível que se dedicassem a empreendimentos totalmente outros que em nada tivessem a ver com as ciências naturais. Suas existências são, nesse sentido, contingentes. Ora, é certo que nomes como esses marcaram os primórdios da ciência e somente temos a agradecer-los. Agora, que a mecânica da natureza está aí, desde o início dos tempos a agir sobre os corpos, e que também estará aí até que acabe todo o movimento, é verdadeiro

independentemente da casualidade da existência desses grandes gênios. E essa é precisamente a diferença qualitativa entre ambos os tipos de verdade. Por diferença qualitativa podemos entender um *abismo de mediações*, o qual se expressa na impossibilidade de estabelecer encadeamentos lógicos e imediatos que, pouco a pouco, dado após dado, permitam a uma verdade relativa da história se transformar em uma verdade necessária e absoluta.

Notemos que aquilo que é necessariamente verdadeiro, para além das circunstâncias da história, reclama, nessa incondicionalidade, um valor absoluto que a história do mundo, mesmo reunidos todos os seus mais de dois mil anos de cultura, não pode deter. E, semelhantemente ao que ocorre com essas verdades necessárias e absolutas, se dão as coisas com as verdades existenciais. Estas últimas dizem respeito justamente àquilo pelo qual um indivíduo está disposto a viver e a morrer, àquilo que uma pessoa, mesmo na ameaça e na tortura, não seria capaz de negar e de renunciar. Cá está precisamente o seu caráter de valor incondicional. A verdade da existência, assim, torna-se *necessária* e *absoluta* para o sujeito existente que se apropria dela. À diferença das verdades necessárias da razão, as verdades existenciais (em uma incondicionalidade que, vejamos bem, em nada tem a ver com os axiomas da lógica ou da matemática) escorregam das mãos com as quais tentam apanhá-la os imperativos da razão. A verdade que dá sentido para a vida de uma pessoa é, afinal, como água nas mãos da objetividade: quanto mais esta fecha o punho na tentativa de detê-la, mais o líquido escorre e salta por entre seus dedos.

Tendo entendido isso, podemos alcançar o ponto onde a doutrina cristã toca essa distinção das verdades finitas e infinitas. Vejamos que o cristianismo está imerso nesse problema das diferentes verdades desde o princípio, uma vez que oferece ao indivíduo a possibilidade de construir a sua felicidade eterna (uma verdade detentora de valor absoluto) a partir de um evento histórico contingente: a vida histórica de Jesus. Segundo os termos de Johannes Climacus, Lessing, ao se dar conta de que as verdades históricas jamais podem se tornar a demonstração das verdades eternas, encaminha a discussão tendo em vista que "a transição, pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um *salto*" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 97, grifo meu). Assim, de acordo com o que pensa Lessing e junto dele o pseudônimo kierkegaardiano, se cremos na vida de Jesus e em tudo o que ela implica existencialmente, só o fazemos porque decidimos saltar para além das determinações do entendimento que insistem em nos dizer que é um absurdo que, dentre várias outras coisas, o Deus magnânimo, há mais de dois mil anos (e somente lá), tenha se rebaixado na figura humana para então findar no sofrimento da cruz. O fato é que pouco importa para a crença toda a sensação absurda que tais questionamentos podem suscitar; tampouco importa tudo aquilo que as pesquisas históricas e científicas, em seu amontado de dados quantitativos, puderam, ao longo dos tempos, reunir no tocante ao conhecimento da história efetiva daquele que se diz ter sido Jesus. Por isso mesmo, o *salto* consiste em uma transição qualitativa, que resulta da decisão individual de cada um. Ninguém pode decidir-se por mim mesma por crer num evento paradoxal tal qual o sustentado pelo cristianismo. Nenhuma autoridade, ainda que equipada com meios que comprovem (pela história; pela metafísica e pela teologia; pela lógica ou pela ciência) os dados e os dogmas que carregam o cristianismo e a cristandade, pode, por essa via acumulativa e quantitativa, levar-me à fé genuína.

É daí que Johannes Climacus, ao refletir existencialmente sobre a verdade do cristianismo, encontra no conceito de "salto" a categoria da *decisão* por crer. Ele diz que "o salto, enquanto decisivo, é qualitativamente dialético, e não permite nenhuma transição aproximativa" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 107). Assim sendo, o salto não pode caber nos encadeamentos lógicos de um sistema objetivo de pensamento, os quais, de fase em fase, de resultado em resultado, segundo os preceitos de "causa e efeito", logram (ou pensam lograr) o encontro de uma verdade cabal. Não se pode fazer de um dado objetivamente concatenado o trampolim para aquilo que se constitui enquanto verdade existencial e absoluta. A esta última cabe a decisão da pessoa: se vai ou não se apropriar existencialmente de algo que não se mostra em verdades racionais, mas apenas na contingência de sua historicidade. Assim, só se pode transformar a verdade contingente do cristianismo em uma verdade incondicional da existência se se decidir por abandonar as amarras das mediações objetivas e quantitativas que primam pela comprovação da existência concreta de Jesus Cristo, bem como pelo saber quem ele foi em verdade e o que disse e fez de fato. Esse "abandono" é justamente o salto.

Decerto não seria pouca coisa se, por ventura, encontrássemos quaisquer evidências de vida efetiva daquele que diz ter sido o Cristo. Curiosidades como essas certamente atijam espíritos filosóficos e científicos... Contudo, aquele que é um espírito religioso não para por aí. Aquele que tem fé vai *mais além* ao entender que as especulações sobre a veracidade histórica do Deus encarnado e junto delas todas as certezas objetivas da exterioridade que se constroem no decorrer da história do mundo não podem ser feitas o critério para a alegação de que se tem fé. E isso porque, como nos diz Johannes Climacus, "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” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 38).

Ao longo do *Pós-escrito*, vai se tornando claro que a única verdade do cristianismo que pode interessar existencialmente a um sujeito é aquela que se perfaz na interioridade, na subjetividade. A verdade cristã que compete ao indivíduo subjetiva e existencialmente não é, assim, aquela dos dados imediatos da objetividade (quem foi o Jesus histórico, quando e onde viveu e morreu; o que as autoridades dizem que ele fez ou deixou de fazer), mas sim aquela que o toca nos mais profundos recônditos de seu ser e que, por isso, não pode ser explicada ou defendida no valer-se de fatos históricos. Destarte, a crença que, em sua verdade, compõe o núcleo da existência pessoal, só pode ter contas a prestar com a esfera da subjetividade, e contrasta abissalmente com o sistema de pensamento objetivo. Nas palavras de Johannes Climacus:

O cristianismo quer, de fato, dar de presente ao indivíduo uma felicidade eterna, um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez. Se o cristianismo admite que a subjetividade, como possibilidade de apropriação, é a possibilidade de aceitação desse bem, ele não supõe, contudo, que a subjetividade sem mais nem menos esteja pronta e acabada, que tenha, sem mais nem menos, uma ideia real do significado desse bem. Esse desenvolvimento ou recriação da subjetividade, essa sua concentração infinita em si mesma, diante de uma representação do mais alto bem infinito, uma felicidade eterna, é a possibilidade desenvolvida a partir daquela primeira possibilidade da subjetividade. Assim o cristianismo protesta contra toda objetividade; quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo. Aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo (KIERKEGAARD, 2013b, p. 134).

Isto posto, podemos afirmar que ser cristão não é algo que se postula em alegações imediatas da exterioridade que podem vir a ser professadas por mim ou por outro qualquer, tais quais: “Nasci em um país majoritariamente cristão, logo, devo ser cristão”; “A história do cristianismo já perdura há mais de dois mil anos, logo, deve ser realmente verdadeira”, etc. A fé se atrela à subjetividade, a qual, por sua vez, é a “possibilidade de apropriação” da verdade sobre a qual a pessoa quer construir a sua felicidade eterna. Ser cristão, como exposto acima, consiste em um “desenvolvimento ou recriação da subjetividade”. Decidir-se pela fé cristã é também decidir-se por adentrar a um processo subjetivo infindo, em uma “concentração infinita” na subjetividade. Isso não é, afinal, muito diferente daquilo que dizia Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*: o si-mesmo, em cada instante em que existe, está em um processo de tornar-se (KIERKEGAARD, 2013a, p. 21 / 1979, p. 208).

Nesse sentido, a única verdade do cristianismo que pode interessar a um sujeito existencialmente é aquela que se converte em apropriação da subjetividade. Somente ela conduz a pessoa à fé e ao desenvolvimento de si mesmo, e isso porque “a fé é, afinal, a mais alta paixão da subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 137). Daí se segue que o pensador subjetivo existencialmente interessado se diferencie drasticamente do pensador objetivo, metodológico e científico. Se no que diz respeito a este último “a ciência quer ensinar que se tornar objetivo é o caminho”, no que toca a subjetividade, “o cristianismo ensina que o caminho é o tornar-se subjetivo, ou seja: no sentido verdadeiro, tornar-se sujeito” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 135).

Tratemos de deixar claro que Kierkegaard não pretende diminuir o sistema de pensamento objetivo e científico (e devemos pensar que até ele mesmo, ao construir um discurso que prima pela verdade da subjetividade, não pode prescindir dos elementos objetivos que são requeridos no desenvolver de suas argumentações). O problema não é a objetividade em si. O problema é invocá-la a todo o instante – e, mais precisamente, o problema é clamar por ela em momentos que são cruciais e decisivos na construção de nossa identidade; quando, no fim das contas, se deve sentir e pensar no sentimento de que nem mesmo a reunião de todo o conhecimento objetivo pode, enfim, te socorrer.

À vista disso, voltar-se para o cristianismo do mesmo modo como se volta para as especulações da razão, imersas, enquanto tais, em seus modelos e fórmulas lógicas, consiste em uma postura que em nenhum ponto intercepta a fé. Do mesmo modo, querer transpor os métodos objetivos da ciência na reflexão individual sobre se vai crer em Deus ou não é uma posição que, consciente ou inconscientemente, se afasta do desenvolvimento da subjetividade, e isso porque, como já expusemos junto a Johannes Climacus, a fé não existe sem paixão, a qual, por sua vez, reside justamente na subjetividade e na interioridade, no abandono do entendimento. Nas palavras do autor pseudônimo, “Deus é algo que a gente leva consigo à *tout prix* [fr.: a qualquer preço], o que, no entendimento da paixão, é justamente a verdadeira relação da interioridade para com Deus” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 211).

Antes que continuemos, pensemos na relação apaixonada. Um amante é aquele que se apresenta como quem é capaz de fazer o melhor possível (e, se preciso o impossível) para seu amado. A natureza dessa relação pode, afinal, ser expressa aos moldes das expressões que se referem às verdades das ciências exatas? Ora, posso dizer que ao pensar e ao estar com a pessoa pela qual estou numa relação apaixonada, o que ocorre é que os níveis de estimulantes hormonais como a dopamina e a norepinefrina aumentam em grande quantidade no meu corpo. E, no entanto, isso em algo tem a ver com a qualidade da minha paixão? Por mais que venham os cientistas da mente e do corpo afirmarem o que quer que seja quanto aos indícios gerais e às provas estatísticas que a biologia oferece para constatar que meu cérebro e meu corpo vivem uma paixão, ninguém além de mim mesma poderá saber o que é sentir-se apaixonada como eu me sinto. Essa paixão que me permite "ver o mundo mais colorido" certamente pode ser abordada por quaisquer espécies de cientistas; e então, a partir desse estudo, oferecer grandes ganhos para a história da humanidade. Mas podem resultados de engajamentos desse tipo, em sua quantificação de dados e pesquisas, serem feitos o critério ou a descrição do modo como vivencio minha relação apaixonada? Acaso podem as certezas científicas quanto à quantidade de hormônios e outras substâncias químicas, bem como o dado de tempo provável que elas podem estar em ação no organismo, serem feitas, assim, a própria qualidade de minha paixão? Ai, a paixão! O felizado que soube o que é possui-la também soube que estar apaixonado em nada tem a ver com probabilidade ou com certeza objetiva, uma vez que a paixão é justamente aquilo que nos dá a possibilidade – a possibilidade de, como se diz, "enxergar o mundo mais colorido" ou de "se sentir vivo de novo"; de se sentir pleno...

Tendo visto isso, podemos, por fim, dizer que a relação apaixonada da fé habita o âmago da subjetividade da pessoa; habita, assim, a interioridade do espírito humano. Como compreendemos também junto a Anti-Climacus, esse desenvolvimento da subjetividade e da interioridade na apropriação de uma verdade que não provém das certezas objetivas é o oposto de desespero. E isso porque, como é possível entender, é essa verdade apaixonada da fé que se oferece como possibilidade de articulação da síntese de polaridades opostas e complementares que nos constitui. Esta, por mostrar-se na expressão da contradição de sermos ao mesmo tempo limitados pela infinitude e famélicos de infinitude, não pode querer resolver-se e equilibrar-se em um critério que, em sua seca certeza objetiva, elimine esse caráter paradoxal do próprio ser humano. A fé, assim, cura para o desespero, não se faz encontrar nos manuais, fórmulas e modelos da objetividade lógica e racional que, em sua clara estruturação, fornecem um caminho seguro a ser seguido. Ao contrário, a fé está lá onde se encontra a incerteza objetiva que, na linguagem de Johannes Climacus, constitui a própria verdade da existência:

*a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais alta verdade que há para um existente. Lá onde o caminho se desvia (e onde é este ponto não se pode estabelecer objetivamente, pois ele é, precisamente, a subjetividade), o saber objetivo é suspenso. Objetivamente ele tem, então, apenas incerteza, mas é exatamente isso que tensiona a infinita paixão da interioridade, e a verdade é justamente a ousada aventura de escolher, com a paixão da infinitude, o que é objetivamente incerto. Observo a natureza a fim de encontrar Deus e, de fato, vejo onipotência e sabedoria, mas vejo também muita outra coisa que preocupa e perturba. A *summa summarum* [lat.: soma total] disso é a incerteza objetiva, mas precisamente por isso a interioridade é tão grande, porque a interioridade abrange a incerteza objetiva com toda a paixão da infinitude. No que toca a uma proposição matemática, p.ex., a objetividade é dada, mas, por isso, sua verdade é também uma verdade indiferente (KIERKEGAARD, 2013b, p. 215).*

Mediante tudo isso, se entendermos, junto a Kierkegaard, que uma pessoa não pode alcançar a fé através do acúmulo quantitativo de conhecimento, e que o *tornar-se religioso* consiste numa mudança qualitativa, num salto para além do conhecimento, também compreenderemos que a caminhada em vistas do crer, por consistir em uma relação apaixonada, não pode interceptar quaisquer certezas objetivas previamente atribuídas. "De fato, se se exclui a paixão, a fé deixa de existir, e certeza e paixão não se atrelam juntas" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 35). Tornar-se subjetivo, viver na fé, é ser capaz de se lançar para além do horizonte visível; é ser capaz de lançar-se naquilo que, por ser misterioso, se oferece enquanto risco. Portanto,

Sem risco não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio; mas, justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre "70.000 braças de água", e contudo creio (KIERKEGAARD, 2013b, p. 215).

Viver na fé e, por isso mesmo, não escolher dar a si mesmo respostas objetivas para conflitos da interioridade é tarefa conferida a cada indivíduo enquanto ser particular; é combate que todo soldado tem de lutar em solidão no seu próprio campo de batalha. Fé é um ato de coragem e esperança. É por isso que Anti-Climacus diz que a passagem do desespero para a fé se realiza, no fim das contas, na "coragem de perder-se a si mesmo para ganhar a si mesmo" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 58 / 1979, p. 232).

E não será mesmo verdade que há mistérios que habitam o nosso interior que nem mesmo na mais sincera relação compartilhada em amor verdadeiro podem ser expostos? Não será verdade que, no tocante a essas questões, nem mesmo aquele que quer o melhor para mim como o quer para si pode me ajudar? Não será, assim, na experiência desses mistérios que nos vemos completamente sós diante de Deus: sem argumentos que nos possam orientar, sem um entendimento que nos possa assegurar? Ora, tudo isso só pode fazer sentido para aquele que compreendeu que ter fé é escolher ter coragem...

*
* *
*

Coloquemos brevemente toda esta meditação em uma linguagem mais próxima da vida. Para além dos labirintos de sua genialidade filosófica e literária, podemos entender que aquilo que Søren Kierkegaard estava querendo nos mostrar é que *a existência exige um sentido*, um sentido que não pode ser assim atribuído – no bom português – “de bandeja”, como se o sujeito estivesse escolhendo uma preparação que mais lhe agradasse dentre as várias combinações de diferentes odores e sabores. E o sentido não é trazido na bandeja porque, diferentemente de tudo aquilo que o bem provido na vida irá desfrutar porque tem pessoas a servi-lo, no que diz respeito à fé e ao sentido da vida, nem mesmo o maior detentor de poder do mundo pode querer estalar os dedos para então ser fartamente servido.

Ora, o que o pensamento kierkegaardiano vem nos atentar diz respeito tão somente à razão de ser da nossa própria existência; que essa consiste em *apropriação individual*, em um constructo particular de cada um, onde, por conseguinte, não servem os conhecimentos de peões de obra e tampouco o de engenheiros ou arquitetos, pois o fundamento sob o qual se erguem as bases da edificação é sempre singular, e o serviço a trabalhar e a formular o projeto tem de ser necessariamente o próprio indivíduo. E é somente ele, o indivíduo, o responsável por se tornar "o homem prudente que construiu sua casa sobre a rocha" (Mt. 7, 24-27). Portanto, esse sentido de ser que fundamenta toda a existência não pode ser falseado em imitação ou tomado emprestado de alguém – nem mesmo se o caso não for empréstimo, mas doação de boa vontade. Tornar-se si mesmo, desenvolvimento que não se dissocia do sentido da vida é, como o entendemos junto a Kierkegaard, construído rumo a um curso que, por se relacionar com verdades que são simbólicas, compete tão somente à fé e à subjetividade.

A objetividade não é, por isso, insignificante na vida. Todavia, ela é sim insuficiente para *o todo* da vida. No que diz respeito às decisões mais fundamentais da existência, “é de fato um mal-entendido que se deseje buscar uma garantia objetiva e, por esse meio, *evitar o risco no qual a paixão escolhe* e no qual a paixão continua a sustentar a sua escolha” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 47, grifo meu). Devemos, por exemplo, nos preocupar em delimitar nossos campos de ação e nos programar e planejar rumo à realização de nossos propósitos. Se eu almejo alcançar algum ponto determinado, posso e devo ter em conta os prazos do calendário, as tarefas de cada dia e objetividades dessa natureza. Contudo, aquilo que me impulsiona a tecer e a cumprir todas as minhas metas deve vir de um outro lugar muito distinto da objetividade. Mesmo Einstein que, ao contrário de Kierkegaard, sugeria que o conhecimento objetivo diz respeito àquilo que há mais de elevado da capacidade humana, pensava que "o conhecimento objetivo nos proporciona poderosos instrumentos para alcançar certos fins, mas o objetivo último em si mesmo e o anelo de alcançá-lo devem vir de outra fonte" (EINSTEIN, 1983, p. 230). Para ele, o conhecimento da verdade objetiva é muito escasso como guia, e é justamente quando se tem em vista um norte existencial que “enfrentamos os limites da concepção puramente racional de nossa existência” (idem, p. 231) ⁷.

⁷ Tradução livre. No original: "El conocimiento objetivo nos proporciona poderosos instrumentos para lograr ciertos fines, pero el objetivo último en sí y el anhelo de alcanzarlo deben venir de otra fuente. [...] El conocimiento de la verdad [objetiva] en cuanto tal es maravilloso, pero su utilidad como guía es tan escasa que no puede demostrar siquiera la justificación y el valor de la aspiración hacia ese mismo conocimiento de la verdad. Nos enfrentamos aquí, en consecuencia, a los límites de la concepción puramente racional de nuestra

3. POR UMA ATUALIZAÇÃO HISTÓRICA DO PENSAMENTO KIERKEGAARDIANO: MEDITAÇÕES SOBRE O TORNAR-SE NA CONTEMPORANEIDADE

Em nossa época, uma das faces que pode tomar a eminência da universalidade e da objetividade na existência individual é aquela com que se apresenta o entendimento do humano que se ergue a partir dos pressupostos metodológicos da ciência. Para que prossigamos um pouco mais nesta meditação, detenhamo-nos, por um momento, em Rubem Alves e algumas de suas reflexões sobre o pensamento científico que se instaurou em nossa sociedade. Em seu escrito *Esperança e Objetividade: Uma crítica da ciência* (ALVES, 1974), o autor argumenta que, muito embora as ciências do Ocidente tenham tendido a relegar a religião ao campo da falsa consciência e do conservadorismo (e ainda que tenhamos que ter em mente que essa crítica contém uma parcela da verdade), deparamo-nos habitar uma sociedade onde a mentalidade científica parece ter tomado o trono que outrora ocupara o dogma religioso. É a hipótese de Rubem Alves que “a ciência se constitui, num mundo em que as religiões tradicionais perderam a sua respeitabilidade, numa ‘alternativa funcional’ ou num ‘equivalente funcional’ da religião” (ALVES, 1974, p. 81).

É certo que, em seus primórdios, enquanto provido de uma construção metafísica e métodos de ação diametralmente contrários ao edifício social erguido pela institucionalidade hierárquica da religião, o conhecimento científico cumpriu um papel revolucionário opositor às estruturas então estabelecidas. Não obstante, levado a cabo o enfraquecimento da homogeneidade religiosa, sua força crítica foi progressivamente permitindo-se cair no esmaecimento, de tal forma que “*seu poder manipulador cresceu na razão inversa do seu poder questionador*” (ALVES, 1974, p. 82). É a tese do pensador que o tempo moderno é mais científico do que qualquer outra época não porque tem mais cientistas, mas porque a lógica do capital logrou alçar os meios da ciência para a concretização de seus fins: “Com o advento da civilização utilitária e pragmática, a ciência, como especialista na manipulação de coisas e pessoas, tornou-se numa peça indispensável deste todo. [...] A ciência se transformou numa função explorável” (ALVES, 1974, p. 82).

Rubem Alves pensa que, se seguirmos a lógica que sustenta a noção freudiana de “neurose”, se torna viável, a partir das próprias formulações de Freud, inverter os papéis sociais que comumente são identificados à religião (conservadora) e à ciência (inovadora). Para Freud, o estado da consciência denominado “neurose” é disfuncional; o neurótico é aquele que, ao extrapolar o nível dos dados cognoscíveis da realidade, se aparta do mundo real e da relação funcional para com a realidade a fim de viver em um mundo imaginário que é somente seu. De modo semelhante se dão as coisas com os religiosos que, tal como pensa o pai da psicanálise, são alienados da sociedade. É ainda a sua tese que esses sujeitos disfuncionais e alienados do meio social não podem se “ajustar” espontaneamente. É necessário que haja uma frente esclarecida capaz de liderá-los que já tenha abandonado a alienação e, por conseguinte, a religião. Os neuróticos e os religiosos são temidos e devem ser controlados. Os cientistas, todavia, são seres humanos confiáveis e aptos para tal liderança, visto que “A civilização tem muito pouco a temer das pessoas educadas e dos que trabalham com os cérebros” (FREUD, 1964, p. 63-64, *apud* ALVES, 1974, p. 83).

A partir daí é possível enxergar uma perspectiva diferente, onde o pensamento científico é visto não como libertador e simpático às possibilidades de inovação e revolução, mas como um agente funcional e legitimador da estrutura cultural instaurada. A religião, por outro lado, não é tomada enquanto elemento conservador das ordens e produtor de um comportamento conservador e funcional, mas como uma dimensão “disfuncional” da sociedade e, ainda que em uma dimensão simbólica, crítica (apesar de ser por Freud chamada “alienada”) da realidade. Para que acompanemos o pensamento de Rubem Alves, basta que, para além da visão da religião como fenômeno responsável por criar sacerdotes a fim de sancionar leis sociais coercitivas, miremos a religião sob o prisma do profeta. No universo religioso, o profeta é aquele que denuncia e anuncia; e justamente por dedicar a sua vida a uma crítica de certas posturas sociais e religiosas que são cultivadas por muitos, não é, na grande maioria das vezes, compreendido por seus contemporâneos. O profeta, figura desconstrutora no interior da esfera religiosa, pode, por isso mesmo, ser uma boa imagem para contrapor a ideia de que a religião cá está única e exclusivamente para manter a *status quo* social.

Seguindo a leitura de Rubem Alves da noção de neurose formulada pelo pai da psicanálise, é possível entender que o modo como os neuróticos (e, conforme os termos freudianos, também os religiosos) enxergam a realidade é *disfuncional* por se embasar em uma estrutura de pensamento imaginária e aberta a possibilidades

existência” (EINSTEIN, 1983, p. 230-231). Cf. EINSTEIN, Albert. **Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas**. Trad. de José M. Alvarez Flores e Ana Goldar. Madrid: Sarpe, 1983.

que não são imediatamente visíveis. "Somente o pensamento não objetivo, isto é, que se recusa a manter-se dentro dos limites do dado e toma a imaginação como o seu horizonte de referência, pode ser disfuncional. Somente o neurótico tem coragem para agir em oposição às regras estabelecidas" (ALVES, 1974, p. 83). De maneira contrária, a realidade objetiva do pensamento científico, ao mostrar-se capaz de estruturar e expor o mundo do modo como ele factualmente é, se constitui enquanto modo de pensamento *funcional* e, nessa funcionalidade que lhe é inerente, regulador e mantedor da ordem.

Em vista disso,

Concluiríamos que uma transformação qualitativa da realidade (em oposição à sua mera expansão quantitativa) exigiria que o pensamento desiderativo, não objetivo, estabelecesse os pontos de referência imaginários para a ação. O pensamento objetivo, ao contrário, por se manter dentro dos limites do *dado*, não tem, enquanto tal, condições para se referir a um *possível* que seja descontínuo em relação ao atual. A ciência, assim, não se tornou conservadora e funcional por acidente (ALVES, 1974, p. 83).

É a ideia de Alves que o pensamento científico, tal como se estabeleceu no Ocidente, é "necessariamente funcional" (ALVES, 1974, p. 84). A primeira faceta dessa sua essência funcionalista descreve-se na premissa de que no ato do conhecimento, a realidade do objeto, exterior e independente daquele que olha para ele, se faz mostrar ao refletir sobre a consciência daquele que observa. Dito em outras palavras, isso significa que a realidade em si mesma do objeto observado já está posta e independe da consciência daquele que observa, já que a lei que sustenta a realidade do objeto prescinde, afinal, das modulações que permeiam a percepção humana. Se analisada mais de perto, o que a objetividade da ciência nos faz perceber é que *a própria metodologia científica se alicerça numa lógica de pensamento metafísico e dogmático que toma por axioma a passibilidade da realidade à sistematização*.

O segundo dogma da metafísica funcional da ciência é consequência do primeiro. Se o real está posto em si mesmo, para além da percepção que o ser humano pode ter dele, "conhecer é nada mais que *um ato de voluntária submissão da consciência ao objeto*. O objeto é ativo. A consciência passiva. O dado impõe-se. A consciência ajusta-se" (ALVES, 1974, p. 84). Esse segundo princípio da dogmática científica se apoia, de modo geral, em uma noção que atrela conhecimento à passividade, ao ajustamento – dirimindo, consequentemente, a dimensão que reclama pela intencionalidade da ação consciente. "Exige-se, portanto, que a consciência que observa coloque a si mesma entre parêntesis" (idem) e, junto dela, toda manifestação da imaginação. O imaginar, de algum modo, diz respeito à esperança, e a esperança, afinal, "pressupõe que a realidade poderia ser qualitativamente diferente do que ela é" (ALVES, 1974, p. 84). Contudo, os devaneios da imaginação não são bem-vindos na concepção "fria e determinista" que sustenta a lógica científica. "O ideal da consciência científica, assim, é a consciência totalmente receptiva, passiva, que só registra e trabalha o objeto e as suas determinações" (ALVES, 1974, p.85).

Seguindo por essa linha metodológica, a estrutura científica pudera perceber que as qualidades que atribuímos, pelo contato sensorial de nossos corpos, a um dado objeto (como a cor, o cheiro, o gosto, a textura etc.) não são, de fato, constituintes daquele objeto, mas antes interpretações psicológicas e que variam de pessoa para pessoa e que, por não deterem universalidade, não são relevantes para a análise científica. O que importa não é o conjunto das qualidades intersubjetivas, mas trabalhar com a essência do objeto, o substrato passível de ser traduzido em representações matemáticas. Nesse sentido,

É no campo das relações matemáticas que, segundo o espírito da ciência, encontramos a essência do objeto [...]. Que é que isto significa para a metafísica da ciência? Se a estrutura da realidade é matemática, a realidade é um sistema *fechado, autoexplicativo e totalmente determinado*. Não há lugar para o imprevisível, para o não esperado, para o novo. [...] As incógnitas da equação só são incógnitas para o sujeito que *ainda não* a resolveu, porque dentro da lógica da equação as incógnitas estão rigorosamente determinadas.

Se assim é, estamos diante de um universo em que o futuro só pode conter uma nova configuração de uma identidade estrutural imutável.

Compreende-se, assim, a afirmação de Thomas S. Kuhn de que a "ciência normal não tem por objeto descobrir novidades de teoria e de fato e, quando bem-sucedida, não as encontra" (ALVES, 1974, p. 86).

Dito de outra maneira: uma vez construído na exigência sistemática da determinação explicativa e probabilística, no edifício metafísico da ciência não há lugar para as possibilidades não esperadas que possam vir a emergir em meio à "disfuncionalidade" da imaginação, que, diferentemente do pensamento científico, opera

com o não esperado e com aquilo que não é imediatamente visível. Conforme pensa R. Alves, o método científico não se atrela à possibilidade porque o objeto das ciências deve passar pelo critério de verificação, terceiro dogma da metafísica científica. O critério de verificação se caracteriza pela potência de previsibilidade de fenômenos futuros; a credibilidade que o conhecimento científico pode angariar provém da constatação do quanto que uma teoria pode oferecer com vistas ao alcance de sistematização do objeto de enfoque. Ao ser entendido no interior de um sistema que se constrói no pressuposto de uniformidade do real (pressuposto segundo o qual a realidade consiste em uma estrutura verificável experimentalmente), o critério de verificação permite à metafísica científica traçar uma armação sistemática e objetivamente dada da vida, onde claramente se encontram as explicações e comprovações que nos permitem falar dos horizontes e limites da experiência humana. É nesta terceira e última premissa que Rubem Alves encontra a faceta determinista que incute o espírito científico: a exigência da verificação, ao pretender tornar previsíveis os acontecimentos possíveis do futuro (os quais são essencialmente contingentes), “exige que a ciência seja radicalmente *futuroológica* e *radicalmente antiutópica*” (ALVES, 1974, p. 86).

Consequência disso é, por exemplo, o fato de que as ciências do comportamento (como é o caso das ciências sociais), ao tentarem transpor os métodos exatos das ciências da natureza para o seu arcabouço teórico de explicação do comportamento das pessoas, acabaram caindo numa lógica de pensamento que, como já bem havia notado o sociólogo Alvin Ward Gouldner (1971, p. 50 *apud* ALVES, 1974, p. 87), contém “a pressuposição (domain assumption) de que pessoas são coisas”. A explicação das modulações comportamentais das pessoas embasada em tal metodologia identifica, afinal, o funcionamento que delinea o comportamento das coisas aos aspectos que caracterizam o comportamento das pessoas.

A lógica científica se firmou no axioma da verificabilidade e explicabilidade da estrutura do real; as ciências comportamentais tentaram se aproximar da precisão de suas constatações apoiando-se na ideia de que “a ‘coisa’ humana é um *continuo uniforme, fechado e autoexplicativo*, que se move em consequência de uma *lógica imanente* na qual não há lugar para interrupções e saltos, de sorte que o futuro é o resultado do ‘desenvolvimento’ do passado e do presente” (ALVES, 1974, p. 87).

Essa passagem da argumentação de Rubem Alves se torna extremamente interessante na medida em que nos permite a aproximação de sua exposição com certos aspectos do pensamento kierkegaardiano. Se for verdade que a objetividade do pensamento faz gerar a compreensão de que um sistema autoexplicativo da realidade é efetível, será também verdade que, em vistas de uma dinâmica que prescindia das qualidades que atribuem os sentidos das pessoas aos objetos e que, portanto, prescindia da consciência individual, tal formatação objetiva do conhecimento não se mostra simpática à intencionalidade e à vontade (que, como podemos pensar com Kierkegaard, são dimensões que constituem a subjetividade e a interioridade do si-mesmo humano).

Para além disso, devemos notar o fato curioso de que o próprio critério da objetividade, em sua exigência de uma postura metodológica neutra no processo de explicação da realidade, se torna ele mesmo um valor passível à crença, transcrito na exigência última de submissão da razão à facticidade das coisas. Dito nas próprias palavras de Alves, a condição da objetividade e neutralidade do método, “longe de ser uma atitude neutra, ao postular a autonomia do real face aos valores, exige uma submissão da consciência aos fatos e à sua lógica imanente, elevando-os, desta forma, à condição de valores. A ciência tenderia, assim, ainda que conscientemente o negue, a uma sacralização da realidade” (ALVES, 1974, p. 87-88). É precisamente por isso que podemos argumentar que, tal como exposto no início, enquanto detentora de um discurso metafísico específico, a ciência veio a se firmar em grande medida enquanto estrutura substitutiva da crença religiosa, enquanto “equivalente funcional” da religião.

Não obstante, ao longo da história, as ciências (coerentemente aos seus princípios) têm negado às linguagens das religiões o caráter de conhecimento do real. Segundo a sua narrativa, a religião não constrói conhecimento porque diz respeito a uma invenção imaginativa: em seu discurso, não demonstra saber exatamente daquilo de que está falando. Nos termos alvenianos, a metodologia científica se compõe necessariamente por uma ideia do conhecer que prima por uma linguagem de *ajustamento* da consciência à realidade que se experimenta, na medida em que seus signos devem sempre corresponder aos dados pré-determinados sistematicamente do mundo fenomênico. Cá está, justamente, o caráter funcional e conservador da ciência.

A religião, ao contrário, opera no âmbito da construção imaginativa: nega a imediatidade do objeto dado e a reduplicação dos fatos na consciência em prol da abertura para a vontade e emoção, para, enfim, os diversos aspectos da intencionalidade. Daí as razões da suspeita do pensador quanto ao cenário da sociedade científicista ocidental.

Em suma, o anúncio filosófico de Rubem Alves acerca da atmosfera dos tempos presentes finda na caracterização da ciência enquanto estrutura ordenadora conservadora (e por isso funcional) e da *religião enquanto esfera designadora de uma significação qualitativa do real* (e disfuncional na medida em que se manifesta enquanto uma crítica simbólica da realidade). Assim, religião e fé, ao lidarem com a esperança de um algo não extraível direta e imediatamente dos dados da realidade, se movimentam como que no campo das revoluções, do nascimento do novo, do não imediato e não esperado. Nos termos de Rubem Alves,

Não podemos ... nos deter no *que* foi dito. Como sugeriu S. Kierkegaard, a significação tem a ver com o *como* que acompanha silencioso o falar. É necessário perguntar, como sugeriu Wittgenstein, acerca dos "acordos silenciosos" que se encontram por detrás da linguagem. Sugerimos que na ciência, o acordo implica numa sacralização do dado. Desejo sugerir que a linguagem religiosa, ao contrário, contém sempre um protesto contra a sacralização do dado, uma recusa em aceitar como realidade a ordem instaurada aí, como "coisa" acessível à observação. E que, portanto, ela é sempre uma crítica de uma ordem destituída de significação, e um perguntar sobre uma outra ordem, não dada e não extraível da experiência imediata. A religião é uma expressão de esperança. [...] Mas a esperança em nada se assemelha às projeções futurológicas, peculiares à ciência, que se assentam sobre o pressuposto metafísico da uniformidade e continuidade do real, e da sua resistência à criatividade e à liberdade – que a linguagem religiosa preservou sob a forma mítica da crença no milagre. Como Feuerbach observou, a crença no milagre é a crença no poder da imaginação, ou seja, a esperança da emergência do inesperado e do novo (ALVES, 1974, p. 89-90).

A partir daqui nos é possível dizer que religião e fé lidam com a exigência de uma significação da realidade e, portanto, da atribuição de sentido para existência – uma apropriação e atribuição de sentido que não tem por ponto de partida aquilo que se mostra imediatamente no universo fenomênico, mas que se inicia em uma via que, por se construir na imaginação de algo que vai para além daquilo que se mostra factualmente, é qualitativamente distinta do conhecimento funcionalista (que parte da suposição de que a realidade se mostra como ela de fato é). As conclusões que se fazem possíveis através da leitura de Rubem Alves não se parecem, afinal, muito distintas daquilo que, quando refletia sobre a relação estreita entre imaginação e possibilidade, dizia Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*: “a imaginação, para tornar-se atenta sobre si mesma e sobre Deus, deve elevar uma pessoa acima dos miasmas da probabilidade, deve arrancá-la disso e, ao tornar possível o que ultrapassa o *quantum satis* [quantidade suficiente] de qualquer experiência, ensinar-lhe a ter esperança e a temer, ou a temer e ter esperança” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 33 / 1979, p. 215).

Tendo isso em vista, se torna possível reiterar a hipótese de que o percurso individual da pergunta pela condição de ser humano enquanto aquele do qual a vida mesma exige um sentido maior (um sentido que se encontre mais para lá do dado sistematicamente ordenado e da certeza objetiva) é um processo que compete à subjetividade, à interioridade, e que não deixa de adentrar ao questionamento pessoal sobre se se tem fé e, em virtude dela, um critério norteador pelo qual se possa viver (e, se preciso for, pelo qual se possa também morrer). Conforme pensamos, a pequena reflexão traçada em forma de artigo por Rubem Alves acerca da estrutura da metodologia científica que predominou no cenário ocidental pode ser tomada como norte possível para o pensamento que se pergunta pela condição de ser humano nos tempos presentes. Seguindo então por essa via e apoiados em uma leitura panorâmica da discussão kierkegaardiana quanto ao problema da primordialidade do conhecimento objetivo quando o caso é de uma apropriação subjetiva, podemos trazer à vista uma pequena reflexão que busca recuperar a relevância das mensagens de Kierkegaard para o tempo presente.

Em primeiro lugar, para que tracemos o horizonte de nossa possibilidade de "atualização histórica de Kierkegaard", o leitor deve ter em conta que parto da hipótese de que aquilo que havia com o cristianismo dinamarquês no tempo de SK hoje se opera com outros instrumentos – afinal, *progredimos* o suficiente para sermos instruídos a construir, por nós mesmos, outros sistemas capazes de solidificar novas garantias aptas a acalmar as nossas angústias. Nos tempos hodiernos, onde o Estado declara-se laico e o religioso já não é mais o edifício regulador, a garantia da certeza palpável capaz de assegurar a vida se oferece não mais tão enfaticamente como outrora no universo religioso, mas mais veementemente no âmbito da probabilidade e verificabilidade científicas.

Ora, que a constituição de uma sociedade destemida daqueles que “trabalham com os cérebros” (como já disse Freud) tenha por rota um caminho aberto com o desenvolvimento científico e tecnológico é algo indissociável do questionamento individual sobre o que é ser um humano, e isso porque essa estrutura molecular que se baseia na cientificidade do mundo (e na conseqüente manipulação objetiva de tudo aquilo que se conhece) reverbera, em diferentes graus e cores, nas diversas dimensões compreensivas que traçamos de nós mesmos enquanto seres humanos. Que sejamos educados em um sistema que tem relações umbilicais com

a dogmática científica (esta que, consoante com Rubem Alves, pensamos ter se configurado enquanto esfera conservadora e funcionalista: aquela que trabalha para evitar o risco que traz o inesperado) implica também no ecoar dessa formatação, nas mais diferentes modulações, em nosso próprio modo de nos relacionarmos conosco mesmos e com os outros. Portanto, nessa pergunta pelo *sentido de ser humano* nos tempos correntes, somos chamados a dar uma resposta a essas concepções científicas que, em toda a sua complexidade, compõem a espinha dorsal dos tempos contemporâneos.

Talvez o leitor e eu possamos concordar com a constatação de que a consciência que o sujeito contemporâneo tem de si mesmo é fruto, em boa medida, de uma doutrinação pragmatista da ciência, a qual possui em seu cerne o ideal de objetivação utilitarista da vida. Como já expusemos junto a Rubem Alves, a sociedade secular se construiu no câmbio de uma atmosfera metafísico-religiosa por um novo céu que, subjugado a novos dogmas e, portanto, a uma nova metafísica, encontrou seu caráter último na ciência. Em um tempo em que o edifício científico se converteu em um "equivalente funcional" da religião, não é difícil perceber que, ao emergirem no interior de um *espírito de época* científica, as novas respostas e soluções dadas aos problemas da vida humana não puderam deixar de ressoar a um sistema de pensamento influenciado pela normatividade que rege as ciências.

Vejamos uma imagem sumária que nos permite, para além do problema da objetivação da fé cristã com o qual tratava Kierkegaard em seu universo dinamarquês, identificar (na medida em que qualquer outro sujeito contemporâneo pode fazê-lo) o excesso da objetividade nos ventos desta nossa atmosfera. Pensemos, por exemplo, nas fórmulas para a autenticidade e para o êxito na vida que cuidadosamente sistematizam, na simplicidade do passo a passo, os manuais de autoajuda. Uma pessoa que, seguindo a lógica dessas formas, cuida de pesquisar qual o melhor meio cientificamente comprovado capaz de lhe ajudar a ser socialmente mais contente (condição que muitas vezes é erroneamente identificada com a felicidade), e que igualmente procura se informar sobre qual a probabilidade de alcançar êxito nos propósitos de sua vida se seguir tal ou qual modelo de comportamento do espectro instituído por autoridades do campo científico, está imersa em uma confusão tamanha, onde o aspecto objetivo do conhecimento se torna critério e fundamento para uma escolha que supostamente deveria dizer respeito ao próprio sentido fundamental que norteia a sua vida – que deveria, portanto, dizer respeito à subjetividade, à interioridade. Essa evaporação da apropriação da interioridade em vistas da certeza objetiva não se distancia muito, afinal, da imagem daquela pessoa que, quando é chegada a hora, não é capaz de decidir-se por si mesma, mas desesperadamente busca por todas as fontes confiáveis (que carregarem a marca do "cientificamente provado") que possam lhe servir de auxílio na tomada de sua decisão.

Na lógica da metafísica científica, enquanto portador de verdade verificável e provável, o dado objetivo do conhecimento trabalha para garantir o alargamento da gama de conhecimento palpável e, por isso, trabalha para garantir a maleabilidade ou a eliminação dos *riscos*. No que diz respeito às ciências médicas, por exemplo, isso é, decerto, o mais desejável. Ninguém quer ser a cobaia a experimentar as surpresas dos riscos. Mas pode, afinal, ser um dado como esse a base da construção identitária da pessoa? Podem ser as secções e classificações biológicas, as quantificações dos sentidos estatísticos sociais, ou os diagnósticos e classificações da medicina e da psicologia serem feitos as bases da construção identitária da pessoa?

Reunir objetividades consigo mesmo e aplicá-las em certas práticas da vida não é necessariamente o problema, pois elas certamente nos deixam melhor munidos para algumas coisas. O problema está em que queiramos transpor a lógica regente do conhecimento objetivo e informativo para as nossas vidas enquanto orientação palpável para nossas ações, e, assim, deixemos que ela habite (ou destrua de uma só vez) a nossa intencionalidade e, portanto, a nossa interioridade. Reunir todas essas certezas objetivas que o mundo secular bem conhece e pensar que *aí está justamente aquilo que ninguém pode te roubar* é um ledor engano. Largar, assim, as suas qualidades para a análise do campo biológico e, seguindo por essa via, entender a si mesmo unicamente segundo os ditames da necessidade da biologia, de forma que então se passe a compreender – como é o caso com todo bom cidadão contemporâneo – que não é preciso sentir dores de cabeça, pois há um analgésico específico para o tal caso; que não é preciso permanecer deprimido e impotente diante da própria vida, pois já há drogas preparadas para tal alívio da dor e gozo do espírito, e que o fenecimento da carne deve ser controlado por nossas máquinas especializadas "até o fim", já que a morte não precisa ser penosa, é, talvez, deixar de ter em conta o que a sua polaridade anímica pode querer ter a ver com tudo isso.

Em quaisquer modulações da facilitação objetivista da vida, o que ocorre é que se quer abafar a possibilidade do risco na garantia da verdade objetiva e em suas probabilidades. E, no entanto, o risco é inerente à vida... Se não há o arriscar-se, o lançar-se para além daquilo que o conhecimento objetivo e a probabilidade

oferecem, não há, tampouco, nenhuma decisão subjetiva, nenhuma ideia que dê à vida um sentido que, ao mostrar-se em sua incondicionalidade, se torna um algo pelo qual se pode viver e morrer...

Se pensarmos junto a Kierkegaard que a existência humana não está isenta do risco, e que o espírito, o *si-mesmo*, é aquele que, em fé, ganhou a coragem de pôr o seu entendimento e a si mesmo em risco ao abandonar a incerteza objetiva em virtude do encontro de um sentido que fundamente plenamente a sua existência, também poderemos compreender Rubem Alves quando diz que, ao contrário do pensamento objetivo da ciência (estrutura fechada e autoexplicativa que, na determinação de suas probabilidades, se oferece como sistematização da realidade), a fé e a religião, na medida em que permitem uma ressignificação do real que vai além dos dados imediatos do mundo, abrem alas para o novo, o não esperado, o possível.

4. Conclusões

Søren Kierkegaard viveu em uma Copenhague repleta de pessoas que se declaravam asseguradas na fé cristã ou por terem sido batizadas e frequentarem os cultos domingo ou outro; ou por declararem sua crença apoiadas em uma autoridade; ou simplesmente por serem concidadãos de uma Dinamarca que, afinal de contas, tinha o cristianismo como religião oficial. Em meio a um tempo onde a certificação objetiva perpassava desde aquilo que se dizia socialmente sobre Deus e a fé até o próprio entendimento individual e existencial daquilo que é ter fé, Kierkegaard pôde perceber que questões com as quais as pessoas insistiam em tratar sob a ótica racional da objetividade pertenciam, na verdade, à escolha subjetiva e ao risco de cada um. Em meio a essa atmosfera moderna inauguradora de certezas e da eliminação de riscos, Kierkegaard fez do indivíduo e da subjetividade o cerne de seu projeto filosófico e religioso de pensamento. É nos moldes dessa atribuição de importância primordial ao indivíduo e à sua experiência de apropriação subjetiva da fé que se encontra sua crítica ao enfoque das pessoas em certezas objetivas no tratar de decisões existenciais da subjetividade – que, enquanto tais, são intrínsecas à dúvida e, portanto, ao risco.

Expusemos aqui que, tal como pensa o pseudônimo Anti-Climacus, aquele que não encontrou a fé está desesperado. Como vimos, o desespero humano de que falava o filósofo pode ser encontrado na máxima da negação de uma realidade que é em si mesma divina. Ora, o humano é um ser que se desenvolve no tempo, mas que vislumbra a eternidade. Estar desesperado é, portanto, não se relacionar com fé, em Deus e em si mesmo, com uma verdade existencial que (talvez pudéssemos dizer) se ofereça enquanto fundamento para a misteriosa contradição da vida de sermos simultaneamente poeira da terra e aqueles que transformam a terra; de sermos possuidores de uma única verdade certa: a de que vamos morrer, e, ao mesmo tempo, de não podermos viver sem uma verdade que se nos ofereça como que "para além da morte"... Estar desesperado, o oposto de tornar-se si mesmo (processo que só se constitui na vida em fé) é não ter desenvolvido, junto àquilo que representa o critério e o fundamento último do viver, uma construção que seja capaz de, nos entrelaces da subjetividade e interioridade do espírito, designar um sentido para a existência.

O que tentamos rapidamente sugerir é que se no tempo de Kierkegaard a confusão que se mostrava no seio social consistia, em grande medida, na falta de distinção entre aquilo que é um dado quantitativo da objetividade histórica (a Dinamarca é um país cristão, por exemplo) daquilo que é uma decisão qualitativa da subjetividade humana (viver a fé cristã na mais íntima interioridade), nos tempos contemporâneos, em que, como disse Rubem Alves, a ciência se tornou um "equivalente funcional da religião", parte do mal-entendido existencial está no pensar que aquilo que dizem as constatações e dados quantitativos e, junto deles, as certezas objetivas e probabilidades das ciências, podem ser feitas o fundamento para o todo do conhecimento que temos de nós mesmos no mundo enquanto indivíduos. Mais profundamente embebidos dos pressupostos kierkegaardianos, poderíamos dizer que em uma época em que muito nos norteamos com base na constatação informacional de fatos e dados comprovados pelas pesquisas científicas de naturezas diversas, o desespero pode também se mostrar no pensamento de que somente a objetividade pode ser o suficiente no processo de construção da identidade pessoal, ou, na terminologia kierkegardiana, no processo de tornar-se si mesmo, tornar-se subjetivo, tornar-se, enfim, um indivíduo.

Vivemos em um novo cenário espetacular de objetividades que nos convida a refletir sobre a subjetividade, a fé, a possibilidade que germina da religião e o sentido mesmo da vida – em suma, o poder viver e morrer por uma ideia. É a suposição de Kierkegaard que a fé, paixão que se desenvolve na subjetividade, na interioridade, abre alas para aquilo que racionalmente não pode ser compreendido. Rubem Alves, imerso em uma atmosfera similar, contrapõe *esperança* (elemento religioso da fé, da abertura para o possível, para a imaginação, para o qualitativo) e *objetividade* (estrutura funcional que modula as ciências, as quais, por sua vez, primam pela racionalidade, para a eliminação de riscos e, portanto, para a constatação quantitativa). Em meio a

essas vozes, procurei reiterar que a fé é o elemento estruturador e integrador do sentido da existência, e que esse sentido é inerente a uma *verdade subjetiva* pela qual o indivíduo é capaz de viver e morrer – e, por isso, uma verdade que em nada tem a ver com constatações que se refiram a probabilidades, a certezas e verdades da objetividade científica.

Para que concluamos, enfim, na clareza da distinção entre a verdade da objetividade e a verdade da subjetividade, devemos findar em uma observação que, no final das contas, qualquer contemporâneo pode fazer. Ora, todas as expressões mais tocantes de fé das quais a história do mundo pôde tomar conhecimento, bem como toda a produção poética que as mais profundas subjetividades que foram por nós conhecidas puderam, em sua relação apaixonada, se dedicar, encontram-se, afinal, disponíveis para que o sujeito secularizado as consulte e as detenha, por eventual curiosidade, como informação, ou então para que se aproprie delas mais profundamente enquanto conhecimento. No entanto, essa disponibilidade prática e objetiva do acesso àquilo que se sabe quanto às manifestações humanas nessa dimensão subjetiva, como todos nós bem podemos ver, não significa que temos hoje mais poetas e profetas... E por quê? Porque o ser capaz de deter conhecimento objetivo acerca das maiores manifestações da paixão subjetiva que a história conheceu não leva, imediatamente, ao tornar-se um ser humano existencialmente apaixonado. Que eu tenha em meu computador todos os meios de acesso possíveis às obras de Shakespeare (que podem vir a constituir um conhecimento objetivo) não é, pois, o mesmo que ser capaz de me apropriar de uma ideia e, em virtude dessa apropriação, me lançar em uma empreitada com um clamor subjetivo tal como o fez o criador de Hamlet. Tornar-se um ser humano individual, tornar-se subjetivo, é uma realidade que não se adquire por acúmulo de certezas objetivas de quaisquer espécies, pois diz respeito a um sentido de ser no mundo que, ao clamar pelo fundamento da vida, escapa ao entendimento puramente racional. Talvez seja essa uma das maiores lições de Søren Kierkegaard para a contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. Esperança e Objetividade: uma crítica da ciência. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.1, p. 79-90, 1974. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31731974000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2018.

EINSTEIN, Albert. **Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas**. Trad. de José M. Alvarez Flores e Ana Goldar. Madrid: Sarpe, 1983.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**. New York: Cambridge University Press, 2009.

_____. **Søren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for Counseling and Pastoral Care**. Vancouver: Regent College Publishing, 1995.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Trad. de Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001.

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

KIERKEGAARD, Søren. **A Doença para a Morte: uma exposição psicológico-cristã para edificação e despertar**. Trad. de Jonas Roos (Texto não publicado, cedido pelo tradutor), 2013a.

_____. **Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **O desespero Humano (Doença até à morte)**. Trad. de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Pós-escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas, vol.1.** Trad. de Álvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013b.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé.** Trad. de Walter O. Schlupp. 3. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1995.

_____. **História do Pensamento Cristão.** Trad. de Jaci Maraschin. 5. ed. São Paulo: ASTE, 2015.

VALLS, A. L. M. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard,** Porto Alegre: EdiPUCRS, 2000.