

## KIERKEGAARD E SEUS CONTEMPORÂNEOS: SOBRE A ETERNIDADE DO HOMEM

Alvaro L. M. Valls

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS / CNPq)

### MORRE UM IMORTAL

Em 11 de novembro de 1855 Søren Kierkegaard, após 40 dias de hospital, faleceu em Copenhague, capital da Dinamarca, cidade em que nasceu, viveu e escreveu. Nos seus Diários, havia escrito, seis anos antes: Quando eu já estiver morto, somente *Temor e Tremor* já será suficiente para tornar imortal meu nome como autor. Ele será lido e também traduzido em línguas estrangeiras<sup>1</sup>.

Falamos de um falecido, que devemos recordar, numa obra de amor, ou de um autor que se sabia imortal? Tal imortalidade não lhe bastava, pois depositava suas esperanças numa outra, que tampouco coincidia com a “da alma”, que Platão supostamente teria provado no *Fédon*. Em 1841, na sua Dissertação sobre a ironia, Kierkegaard desmascara tais demonstrações, e critica seu amado filósofo Platão na questão da imortalidade: “[...] levando-se em conta a importância que sempre deveria ter uma questão tal como a da imortalidade da alma, é muito grave o fato de o platonismo tratá-la apenas ocasionalmente, isto é, somente a respeito da morte de Sócrates”<sup>2</sup>.

Já aí o jovem Kierkegaard se baseava nas reflexões do mestre e amigo Poul Martin Møller (+1838), segundo o qual a proposição sobre a imortalidade do homem seria uma reformulação - em linguagem filosófica - da doutrina cristã da ressurreição da carne. Doutrina esta que, seguindo Møller, o autor de *O conceito angústia* (de

---

<sup>1</sup> Journalen NB12:147/Pap. X2 A 15. Cf. também SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER, Udgivet af S. K. Forskningscenteret, GAD Vorlag, 2005, Bind 22, *Journalerne NB11-NB14*. Aqui, p. 235. - A imortalidade dos escritores foi alvo da ironia de Mário Quintana, cujo centenário os gaúchos celebram em 2006, e que brincava, antes de falecer em 5/5/94: *Vamos ver até quando vai durar minha ‘imortalidadezinha’...*

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, *O Conceito de Ironia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, p. 65.

1844), afirmava ter de estar por toda parte, para que um sistema pudesse ser verdadeiro. Kierkegaard alude muitas vezes, em suas obras, ao “eterno no homem”, sendo esta eternidade específica uma verdadeira síntese dialética, possibilitada pela eternização da história que se teria dado com a historização do eterno, esquematizadas no projeto B das *Migalhas filosóficas*.

Kierkegaard freqüentou, na década de 1830, um ambiente universitário marcado por figuras como Mynster, Møller e Sibbern e, por outro lado, Martensen, Heiberg e Adler. Os três últimos entusiasmavam-se por Hegel. A questão da imortalidade se insere no contexto da discussão pró ou contra o sistema hegeliano. Kierkegaard perfila-se aí como discípulo, amigo e executor dos projetos de Møller que, nas suas “Reflexões sobre a possibilidade de provar a imortalidade do homem”, criticava Hegel por não se ter definido na questão de saber se afinal de contas cada homem individual pode ou não ser imortal, isto é, contar com uma vida pessoal que, iniciando agora, transcenda a dimensão da nossa temporalidade<sup>3</sup>.

## ARGUMENTOS POLÊMICOS

---

<sup>3</sup> De resto, Møller insistia em que se um sistema filosófico não concordava com a boa doutrina cristã, não poderia ser verdadeiro, por maior que fosse o aparato lógico-formal, só que então seria preciso construir um outro sistema conceptual, pois somente no plano da ciência os erros científicos podem encontrar sua réplica. - Textos de Møller indispensáveis para a compreensão do pensamento de Kierkegaard: o poema “Delícias da Dinamarca”, composto numa viagem à China nos anos 20, e um denso artigo filosófico publicado no *Maanedsskrift for Litteratur* [Volume 17 (1837), p. 1-72 e 422-453], acessível, aos que lêem francês, no volume da PUF que Henri-Bernard Vergote publicou sob o título *Lectures philosophiques de Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois*. Textes de J. L. Heiberg, H. L. Martensen, P. M. Møller, F. C. Sibbern, F. Beck et S. A. Kierkegaard. Traduits du danois et présentés par H. B. Vergote, Paris, PUF, 1993. [O texto de Møller está traduzido como “Réflexions sur la possibilité de prouver l’immortalité de homme”.] - Como ilustração do humor do mestre de Kierkegaard, citemos uma anedota que consta do texto: “*A propósito, meu bom Fernando, tu que és teólogo, não poderias me apresentar em poucas palavras as melhores provas da imortalidade da alma, enquanto eu afio a minha navalha e faço a minha barba? (...) Só tens que evitar utilizar os termos técnicos sob os quais os eruditos dissimulam seus pensamentos aos profanos, e me dizer em bom dinamarquês as idéias bem simples que aí se escondem. Mas apressa-te, tenho medo de que chegue o carro daqui a pouco (...) e o que eu estou pedindo é uma prova rigorosa, inabalável.*” Para uma idéia dos interesses que animavam esse professor de filosofia moral de Copenhague, leia-se a dedicatória de Haufniensis em *O conceito angústia*, uma das mais lindas da língua dinamarquesa.

Heidegger anota que Kierkegaard foi “um escritor religioso” e, aliás, “o único à altura do destino de sua época”<sup>4</sup>. Teria estado à altura de uma época que foi de crítica à religião cristã. Os anos 40 e 50 do século XIX, ainda antes da crítica marxista, sacudiram os pilares religiosos da sociedade, solapando “altar e trono”. A crítica feuerbachiana à religião culmina no discurso nietzschiano, provocando na teoria a transformação da *cristandade* em *cristianismo de diáspora*<sup>5</sup>. - Tal crítica não teria sido respondida, ou até superada em radicalidade e verdade, pelos escritos do pensador dinamarquês?

Há mais pontos comuns entre Kierkegaard e Nietzsche do que se imagina. Poderia ocorrer até um diálogo, uma discussão alimentada de entusiasmo e ironia, entre esses dois polemistas, se tivessem sido contemporâneos. Como Kierkegaard, “exumador dos conceitos cristãos”, teria lido *O Anticristo* - caso tivesse vivido 75, e não apenas 42 anos? Para responder a tal questão, teríamos de proceder por analogias. Sabe-se que Kierkegaard, bom conhecedor de Feuerbach, leu com prazer o “pessimista” Schopenhauer<sup>6</sup>. Mas Joseph Frank, no 2º volume de seu *Dostoiévski*, narra que Nietzsche elogiava a ética do autor russo como exemplo da moral dos senhores, quando o crítico dinamarquês Brandes lhe observou que de fato o Cristianismo deste russo representava a odiada moral dos fracos e oprimidos. Nietzsche teria respondido que isso até podia ser verdade, mas mesmo assim Dostoiévski continuava a ser o melhor psicólogo, o único interessante. – Estamos convencidos de que em relação a Kierkegaard Nietzsche teria reações muito semelhantes, tanto de irritação quanto de admiração. Mas queremos imaginar um pouco mais, visualizar talvez por instantes Kierkegaard a ler *O Anticristo*, e a responder com novas provocações. - Suponhamos que lesse, com o maior interesse e compreensão, a seguinte passagem do § 50:

Se bem compreendo, parece que entre os cristãos há uma espécie de critério de verdade que se chama a “prova da força”. “A fé salva: *logo* é verdadeira”. Poderia aqui objetar-se imediatamente que a salvação não foi demonstrada, mas apenas *prometida*: a salvação está ligada à condição da “fé” – *deve* conseguir-se a salvação *porque* se crê... Mas como é que se demonstraria que o que o sacerdote promete ao crente, esse “além” inacessível a todo controlo, tem efectivamente lugar? A pretensa “prova

---

<sup>4</sup> “*Ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht ein unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäss:*” Heidegger, M. Holzwege. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950, p. 230.

<sup>5</sup> Ver Löwith, K. *Von Hegel zu Nietzsche*. Der Revolutionäre Bruch im 19. Jahrhundert, Hamburg: Felix Meiner, 9. Auflage, 1986.

<sup>6</sup> Chegando a comparar-se com ele numa relação inversa, como a das respectivas iniciais: “A. S. e S. A.” (*Pap. XI<sup>1</sup>A 144*).

de força” é, pois, no fundo, de novo apenas uma fé em que não deixará de realizar-se o que a fé promete<sup>7</sup>.

Entendendo as razões de Nietzsche<sup>8</sup>, mas tirando conseqüências do escrito, o dinamarquês, “mutuca” socrática, montaria (tal como o achamos nos discursos de 1847) um estranho argumento *ad hominem*, com tudo aquilo de que Nietzsche gosta: Paulo, fé, sofrimento e imortalidade. Vincula os sacrifícios paulinos à necessidade de uma nova vida, *garantida pela fé*, certeza de vitória, produzindo assim uma paródia paradoxal do argumento kantiano, somado à “aposta” de Pascal, num registro irônico. Cita Coríntios 15,19: “*Se é só para essa vida que temos colocado a nossa esperança em Cristo, somos, de todos os homens, os mais dignos de lástima*”<sup>9</sup>. E prossegue: se alguém renuncia ao mundo e sofre todos os males, então, na falta de uma felicidade na outra vida, teria sido enganado de maneira terrível, revoltante. Correto: “caso não houvesse” uma bem-aventurança! E o irônico conclui, quanto à nova vida: “*parece-me que ela teria de tornar-se realidade somente por compaixão com um tal homem*”<sup>10</sup>. E reitera: “*A prova de que essa felicidade existe foi demonstrada por Paulo da maneira mais gloriosa; pois não pode absolutamente haver nenhuma dúvida de que, sem ela, ele teria sido o mais miserável de todos os homens*”<sup>11</sup>. O argumento, fundado só na fé concedida ao testemunho do mártir, supera o de Pascal e radicaliza o kantiano, que ignora o paradoxo da cruz (superior à razão). - A lógica deste autor inclui, e tem que incluir (como Nietzsche o sabe), a “lógica” da fé<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Nietzsche (Band II, S. 1215).

<sup>8</sup> Somente um reparo: Kierkegaard estranharia na citação de Nietzsche a expressão “*apenas uma fé*”: Por que dizer “*apenas*”, como se fosse pouco, - como se a convicção ficasse mais *verdadeira* uma vez demonstrada *racionalmente*, posto que então, evidentemente, cessaria de haver fé?

<sup>9</sup> Lidelsernes Evangelium. Christelige Taler af S. Kierkegaard, 1<sup>o</sup> discurso: *Hvad der ligger i, og hvad Glædeligt der ligger i den Tanke at følge Christum efter*, in SAMLEDE VÆRKER, *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, Bind 11, p. 213. Referências nas traduções: alemã, GW 18, S. 240f.; francesa, OC 13, p. 224; americana, KW XV, p. 228. Finalmente, para a nova edição dinamarquesa, SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER, a indicação é: SKS 8, p. 329.

<sup>10</sup> “*mig synes den maate blive til, alene af Medlidenhed med et saadant Menneske. (...)*” (SV<sup>3</sup> 11, p. 213).

<sup>11</sup> “*Beviset for, at denne Salighed er til, er ganske herligt fçrt af Paulus; thi derom kan aldeles ingen Tvivl være, at han, uden den, havde været den Elendigste af Alle.*” (SV<sup>3</sup> 11, p. 213).

<sup>12</sup> Ainda caberia na categoria das polêmicas uma série de citações de poesias e orações ou hinos sacros de estilo *naïv*, como os versos piedosos que Søren encomendou para sua lápide. Ironia? - Outro exemplo, dos *Diários* de 1849, com versos italianos em alemão: “*É com um verso delicioso que termina cada estação da chamada devoção da Via Sacra de A. Liguori (p. 654 e ss.): Süßer Jesus, um zu sterben, / Gehst Du hin, aus Lieb’ zu mir; Um das Leben zu er-*

## A QUESTÃO DA ETERNIDADE COMEÇA PELAS MIGALHAS

Imortalidade, ressurreição da carne, vida futura, vida eterna e eternidade não são expressões sinônimas, embora possam funcionar como tais. Para Kierkegaard, a vida eterna já começa no presente e, supondo a graça, o reino de Deus entre nós já corresponde, de algum modo, à eternidade, aqui e agora. A idéia do eterno, na síntese com o temporal, no instante decisivo, é fundamental para os dois textos de Clímacus. María José Binetti observa correto, a propósito do “fato absoluto”, no livro *El itinerario de la libertad*:

Mas o paradoxal não é só decidir no tempo uma eternidade, e sim decidi-lo por relação a um fato histórico, que por sua vez é eterno. E com a colocação desta contradição se levanta o frontispício das *Migalhas filosóficas*. “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Pode este ponto de partida ter um interesse distinto do histórico? Pode-se fundar uma beatitude eterna sobre um saber histórico?”<sup>13</sup>

Sem tais expressões do eterno, esta dialética não se sustenta, embora esses termos sejam incompreensíveis para o filósofo que abstrair das verdades reveladas do cristianismo. Binetti também tem toda razão quando recorda que “no pensa-

---

*werben, / Laß mich sterben, Herr! mit Dir!* E depois se modifica, a partir da 12<sup>a</sup> estação: *Süßer Jesus, schon gestorben / Bist Du nun, aus Lieb' zu mir: Hast das Leben mir erworben, / Ach laß sterben mich mit Dir.*” [SKS 22: Journalen NB11: 54/Pap. X1A 352] - Santo Alfonso Maria de Liguori (+1787), fundou os redentoristas e foi canonizado em 1839, dez anos antes desta citação. A tradução livre dos versos daria algo assim como: “Doce Jesus, para morrer, tu te encaminhas por amor a mim; para garantir a vida, Senhor, deixa-me morrer contigo!” e nas últimas estações: “Doce Jesus, já estás morto por amor a mim: me garantiste a vida, ah, deixa-me morrer contigo”. – Ora, na metade do século XIX, um luterano que chama de deliciosos tais versinhos deve ser ou bem ingênuo, e leigo na filosofia, ou então muito polêmico e capaz, como P. Møller, de valorizar tanto a forma lógica rigorosa de um sistema filosófico (sua “cientificidade”), quanto a expressividade da poesia, mesmo a mais simples, nada sofisticada.

<sup>13</sup> No original: “Pero lo paradójico no es sólo decidir en el tiempo una eternidad, sino decidirlo por relación a un hecho histórico, que es a su vez eterno. Y con el planteamiento de esta contradicción se levanta el frontispicio de las *Migajas filosóficas*. “¿Puede haber un punto de partida histórico para una conciencia eterna? Este punto de partida ¿puede tener un interés distinto del histórico? ¿Se puede fundar una beatitud eterna sobre un saber histórico?” Binetti, María José, *El itinerario de la libertad*, Buenos Aires, CIAFIC Ediciones, 2003, p. 181.

mento kierkegaardiano, instante, tempo e eternidade são tematizados em sua dimensão existencial”<sup>14</sup>.

O eterno, quando se dá no instante, é “a plenitude dos tempos” (Gal 4,4), é o momento em que Deus, que diz sempre “hoje”, entra no tempo, eternizando o tempo, ou - na linguagem das Migalhas – é “a eternização da história e a historização da eternidade”<sup>15</sup>. Nesta perspectiva, conforme as Migalhas: “o instante precisa sempre entrar em cena, a gente se reporta a ele, e o instante deve ser ‘aquilo que importa’”<sup>16</sup>. “No instante ele recebe “a condição eterna”<sup>17</sup>. Supõe-se, é claro, “um novo mestre: o deus no tempo”.<sup>18</sup> “Enquanto o eterno e o histórico permanecem exteriores um ao outro, o histórico é meramente ocasião”<sup>19</sup>. Kierkegaard bem sabe que “a conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída”<sup>20</sup>. - Pena que Nietzsche não tenha lido isto!

## O ETERNO E A LIBERDADE HUMANA, DEPOIS DAS MIGALHAS

---

<sup>14</sup> Binetti, 2003, p. 175. - Por sua vez, um veterano exegeta dos conceitos kierkegaardianos, o ucraniano Gregor Malantschuk assim resume a noção do eterno ou da eternidade: “Aos olhos de Kierkegaard, o eterno deve ser encarado sob dois ângulos diferentes. Em primeiro lugar, em sua oposição com o tempo, por essência “sucessão infinita” de instantes fugazes; a eternidade, ao contrário, pode ser definida como um ‘presente’ que ‘é’ a todo momento. O tempo não pode jamais se tornar eternidade, qualquer que seja sua duração, porque ambos relevam de esferas absolutamente diferentes. O eterno e o temporal são a síntese de duas qualidades opostas que, segundo Kierkegaard, formam o homem. Na esfera da eternidade Kierkegaard distingue os planos seguintes: primeiramente há uma ‘eternidade abstrata’ ou uma ‘eternidade da abstração’, em outros termos, as ‘idéias’ e os mais altos conceitos da abstração ‘são’ a todo momento, e são a todo momento válidas. Num plano qualitativo superior situa-se a convicção de uma realidade pessoal transcendente, isto é, Deus, no qual se deve ver o ser, o ponto fixo e imutável a despeito de todas as mudanças e variações que intervêm no tempo. Pode-se qualificar este plano como a ‘posição constante da plenitude’ (*Pap.* II A 570). A forma mais alta da eternidade é sua manifestação no tempo, que Kierkegaard chama, com um termo emprestado ao apóstolo Paulo, “a plenitude do tempo’ (Gal 4,4). Deus se revela então sob forma humana e a eternidade se mostra sob a forma de uma realidade concreta.” Malantschuk, Gregor, *Éternel, (L’), Éternité*, in: *Index Terminologique*, p. 44 do volume 20 das OEUVRES COMPLÈTES DE SØREN KIERKEGAARD, Paris, L’Orante, 1986.

<sup>15</sup> Kierkegaard, S. Migalhas Filosóficas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 91.

<sup>16</sup> Migalhas, 1995, p. 79.

<sup>17</sup> Migalhas, 1995, p. 94.

<sup>18</sup> Migalhas, 1995, p. 157.

<sup>19</sup> Migalhas, 1995, p. 90.

<sup>20</sup> Migalhas, 1995, p. 122. Belo trocadilho nas línguas germânicas: não seria “Schluss”, porém “Entschluss”, o que lembra a “Entschlossenheit” de Heidegger.

O estranho tratado do pseudônimo Vigilius Haufniensis (que conviria ler junto com *A doença para a morte*) estuda o homem como aquele ser que se constitui a si mesmo numa síntese que, entretanto, assume mais de uma figura: a de corpo e alma, no espírito; a de temporalidade e eternidade, no instante; a de necessidade e possibilidade, na realidade livre. Um presente meramente temporal, espremido entre futuro e passado, reduzido a um *ir passando*, escoando-se no passado, distingue-se então do presente pleno: o eterno.

O presente não é, entretanto, um conceito do tempo, a não ser justamente como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde ao infinito desaparecer.

O eterno, pelo contrário, é o presente. Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). (...) No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como a sucessão abolida.

O tempo é, portanto, a sucessão infinita; a vida que apenas está no tempo e somente é do tempo não tem nenhum presente. (...) O presente é o eterno ou, mais corretamente, o eterno é o presente, e o presente é o pleno. Neste sentido, afirmava o latino da divindade que estava *praesens (praesentes dii)* com cuja palavra, usada a propósito da divindade, indicava também a sua vigorosa assistência.

O instante designa o presente como um que não tem pretérito nem futuro; pois aí de fato reside justamente, aliás, a imperfeição da vida sensual. O eterno significa igualmente o presente, que não tem nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno<sup>21</sup>.

Haufniensis supõe, tal como o autor das Migalhas, que o eterno se entrecruza com o tempo, a eternidade invade e pervade a temporalidade, antes mera sucessão infinita. Deste primeiro cruzamento surge o instante, um *Kairós*, a ser revivido por cada indivíduo. Referida ao instante decisivo, a existência adquire verdadeira historicidade, com um antes e um depois significativos, embora o eterno para o homem continue numa ambigüidade de ser um presente que continua futuro. Pode-se até dizer que o instante (plenitude do tempo) ocorreu no passado, dá-se no presente e se revelará totalmente no futuro.

... a determinação do tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão porque o tempo – se há de ser definido por qualquer das determinações que se manifestam no tempo

---

<sup>21</sup> [1969, p. 91ss.] [Thomte, p. 86ss.] [SKS4 389ss.].

– é o tempo passado. Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um ao outro, então tem de ser no tempo - e agora chegamos ao instante.

... o instante não constitui, propriamente, átomo do tempo, mas sim átomo da eternidade. Este é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo.

O instante é aquela coisa ambígua em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso se põe o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Somente agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro.

... o futuro num certo sentido é o todo, do qual o passado é uma parte, (...) que o futuro seja o incógnito no qual o eterno, como incomensurável com o tempo, quer mesmo assim salvaguardar seu relacionamento com o tempo. Assim, o uso lingüístico toma às vezes o futuro como idêntico com o eterno (a vida futura = a vida eterna)<sup>22</sup>.

Haufniensis reúne, portanto, suas caracterizações filosóficas, apoiadas em Platão e Agostinho, entre outros, com algumas das idéias mais centrais do cristianismo. E o faz de maneira assumida mais claramente do que o faria ou o fazia Schelling.

...determinação geral de tempo: como um ir passando. Aqui a ‘reminiscência’ platônica mostra sua significação. O eterno dos gregos situa-se lá atrás...

Se o instante é posto, então é o eterno, mas é também o futuro, que retorna como passado. Isto se vê claramente nas visões grega, judaica e cristã. O conceito ao redor do qual tudo gira no Cristianismo, aquele que torna novas todas as coisas, é o de plenitude dos tempos, mas a plenitude do tempo é o instante como o eterno, e contudo este eterno é também o futuro e o passado<sup>23</sup>.

Ora, em *O Conceito Angústia*, o eterno é citado ainda no Cap. IV § 2º, que trata da questão da (perda da) liberdade. Ali, verdade, interioridade e liberdade são aproximadas, para enfim o autor identificar “a certeza e a interioridade” com a “seriedade” (*Alvor*). Estamos no coração dos conceitos kierkegaardianos. Isto não quer dizer que se possa “definir” seriedade<sup>24</sup>. Em todo caso, “a repetição é a seriedade da existência”, como dizia Constantin Constantius, e o objeto da seriedade, para o

---

<sup>22</sup> [1969, p. 91ss.] [Thomte, p. 86ss.] [SKS4 389ss.].

<sup>23</sup> [1969, p. 91ss.] [Thomte, p. 86ss.] [SKS4 389ss.].

<sup>24</sup> Pois “o homem que ama verdadeiramente não pode nunca encontrar prazer, satisfação, para nem mencionar crescimento, em ocupar-se com a definição do que, no fundo, é o amor (*Elskov*)”. Cf. a nova edição dinamarquesa, SØREN KIERKEGAARDS SKRIFTER, vol. 4. Aqui: volume 4, p. 447. Portanto: SKS 4, 447.

homem, é *ele próprio*,<sup>25</sup> donde concluímos que o que realmente interessa é o eterno na individualidade humana!

Quando falta a interioridade, o espírito cai na finitude. Por isso a interioridade é a eternidade ou a determinação do eterno num homem<sup>26</sup>.

Haufniensis diz que em nossa época (dele?) “se fala bastante do eterno”<sup>27</sup>. Rejeitado ou aceito, ambas as atitudes revelam falta de interioridade, devido ao modo como o eterno é encarado. “Mas quem não compreendeu corretamente, de modo totalmente concreto, o eterno, carece de interioridade e seriedade”<sup>28</sup>. O que ocorre em geral é uma das alternativas:

a) Nega-se o eterno no homem, e temos o demoníaco. Estabelecido o eterno, o presente se transforma totalmente, exatamente o que a angústia do bem mais teme. A eternidade vem a ser descartada então pelos instantes. Há várias formas de negar o eterno: zombaria, embriaguez prosaica na racionalidade, azáfama, entusiasmo pela temporalidade...

b) Concebe-se o eterno de maneira inteiramente abstrata. Assim, o eterno vem a ser situado para além dos limites da temporalidade, - ora, quem leva sua vida resguardado na temporalidade nunca chega até a fronteira, enquanto “o indivíduo (*den Enkelte*) que espia o eterno é um soldado de fronteira, postado fora do tempo”<sup>29</sup>.

c) Sujeita-se a eternidade ao tempo, para a fantasia. Já não se sabe se a eternidade é real ou sonho. É a fantasia, a imaginação, que dela se ocupa. “A arte é uma antecipação da vida eterna”<sup>30</sup>, - e a poesia ou a arte só constitui a reconciliação da fantasia, pois se tem a *Sinnigkejt* (engenhosidade) da intuição, falta a *Innigkejt* (interioridade) da seriedade.

d) Concebe-se a eternidade metafisicamente. No idealismo de Fichte, o Eu se confunde com a autoconsciência eterna. “Fala-se tanto da imortalidade que a gente afinal se torna não imortal, mas a própria imortalidade”<sup>31</sup>. E apesar de tudo, de repente se descobre que a imortalidade não coube no sistema, e agora há que lhe indicar um lu-

---

<sup>25</sup> BA, SKS 4, 450.

<sup>26</sup> *Inderligheden er derfor Evigheden, eller det Eviges Bestemmelse i et Menneske*. E ainda: *hvorledes det Evige opfattes i Individualiteten*. BA, SKS 4, 451.

<sup>27</sup> *det Evige omtales tidt i vor Tid*.

<sup>28</sup> BA, SKS 4, 451. Uma Nota desta página acrescenta que “indubitavelmente era neste sentido que Constantin Constantius dizia que a eternidade é a verdadeira repetição (*at Evigheden er den sande Gjentakelse*)”.

<sup>29</sup> BA, SKS 4, 452.

<sup>30</sup> *Kunsten er en Anticipation af det evige Liv*, - eis uma citação direta de P. M. Møller!

<sup>31</sup> *...ikke udødelig, men Udødeligheden*. BA, SKS 4, 452.

gar num Apêndice... Møller tinha pois muita razão ao dizer “que a imortalidade tem de estar presente por toda parte”<sup>32</sup>. Onde há vida humana, tem de haver imortalidade; não é assunto “para depois”.

Møller, nas *Reflexões sobre a possibilidade de provar a imortalidade do homem*, iniciando pela oposição Spinoza/Leibniz, e tentando descobrir uma verdade na tese do panteísmo, zombava do pensamento de Hegel, como o estranho fenômeno de um filósofo que trata as questões numa linguagem tão obscura que até os membros mais bem introduzidos nos mistérios da escola disputam anos após a morte do mestre para tentar saber o que ele teria ensinado sobre uma das questões mais importantes da humanidade<sup>33</sup>.

Destinado à imortalidade, o homem tem a possibilidade do eterno. Mas a decisão requer morrer a si mesmo, por isso a imortalidade deve firmar-se na fé. Não se “prova” a imortalidade, ou a existência de Deus. Para o cristão, imortalidade equivale à ressurreição da carne. Em termos existenciais, quer dizer que a destinação livre do homem é eterna, não se esgota aqui. Esta imortalidade não se demonstra filosoficamente, de modo positivo. Mas a eternidade existencial do homem é o que faz toda a diferença: ou bem o desespero, a carência do eterno, ou então eternidade impregnando sua vida, diferenciando-a da dos homens que vivem somente para a temporalidade, e que vivem no instante fugidio.

## O AMOR ETERNO NAS OBRAS DO AMOR

---

<sup>32</sup> ...at *Udødelighed maa være tilstede overalt*. BA, SKS 4, 452.

<sup>33</sup> P.M.M., *Réflexions sur la possibilite de prouver l’immortalité de l’homme ...*, apud Vergote, p. 152s. Aliás, Møller tinha visão aguda dos problemas e tentava filosofar sobre as verdades do cristianismo, considerando o modo como elas repercutiam na arte, na ciência e na religião. Preocupado com o niilismo, foi dos primeiros a ler Schopenhauer, e até comentou: “O mundo é movido por um incessante movimento circular que vai de nada a nada seguindo as leis de uma rigorosa necessidade. Este aspecto niilista do panteísmo moderno em lugar algum se exprimiu com tanto vigor e tanta força como numa obra de Artur Schopenhauer, professor em Berlim. Embora tenha aparecido em 1819, os outros filósofos ainda não falaram dela senão rara e superficialmente. O próprio autor designa sua filosofia como anticristã e niilista. [...] fosse conhecida mais universalmente, por certo ela contribuiria para tornar sensível o niilismo que entranha o panteísmo estrito” (apud Vergote, p. 205).

No livro de 1847, sobre *As Obras do Amor*,<sup>34</sup> o “eterno” comparece já na Oração de abertura, dirigida ao Amor Trinitário, que é Pai, Filho e Espírito Santo. Invocadas as três Pessoas do Amor, vem a súplica: “Ó, Amor Eterno, Tu que estás presente em toda parte e nunca deixas sem testemunho quando Te invocam, não deixa sem testemunho aquilo que aqui deve ser dito sobre o amor, ou sobre as obras do amor”. Eternidade é característica divina, marca do amor eterno.

No capítulo I, amor e eternidade se entrecruzam: “Aquele que, exatamente por seu amor tornou-se uma vítima do engano humano, oh, o que é mesmo que terá perdido, quando se mostrar na eternidade que o amor permanece, depois que cessou o engano!” Na temporalidade um homem talvez consiga, mas “na eternidade ele não pode prescindir do amor”; “a eternidade não deixa que escarneçam dela” – mas quem é esta eternidade, então, hipostasiada assim? O que vincula temporalidade e eternidade é o amor, mas:

... justamente porque o amor é assim o vínculo da temporalidade, e justamente porque temporalidade e eternidade são de natureza diferente, justamente por isso o amor pode parecer um fardo para a sagacidade terrena da temporalidade, e por isso na temporalidade pode parecer ao homem sensual um imenso alívio lançar para longe de si este vínculo da eternidade<sup>35</sup>.

Ao expor no capítulo II.A o mandamento *Tu “deves” amar*, o autor afirma que “só quando o amor é um dever, está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero”<sup>36</sup>. Em seguida, insiste em que os amantes deveriam jurar pela eternidade, e não simplesmente jurar um amor eterno: “O poeta não nota o mal-entendido que há em que os dois jurem *por seu amor* que querem amar-se eternamente, em vez de *pela eternidade* se jurarem amor recíproco. A eternidade é o mais elevado, mas se devemos jurar pela eternidade, então juramos pelo dever ‘de *dever amar*’”<sup>37</sup>. A sorte, ou fortuna, é casual, contingente, tanto como a má-sorte (infortúnio): podem a qualquer hora acontecer; a mudança tem duração, mas não continuidade; a imutabilidade caracteriza o eterno. Um amor que apenas dura se e enquanto perdura, não está assegurado eter-

<sup>34</sup> Por razões óbvias seguiremos nossa tradução, publicado na coleção Pensamento Humano: S. Kierkegaard, *As obras do amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Bragança Paulista: Edit. Univ. S. Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005. (Aqui: AO 2005.) A edição brasileira seguiu a 3 ed. das SAMLEDE VÆRKER (SV<sup>3</sup>), Bind 12, pois o volume 9 de SKS, com *Kjerlighedens Gjerninger*, só apareceu em 2004. A Oração de abertura encontra-se à p. 18.

<sup>35</sup> Estas últimas citações se encontram à p. 20 e seguinte.

<sup>36</sup> AO 2005, p. 45.

<sup>37</sup> AO 2005, p. 47.

namente, está inseguro, e pode transformar-se a qualquer hora em seus opostos: ódio, ciúme, ou hábito rotineiro. O que está eternamente assegurado não se altera, e se é verdadeiro no sentido da eternidade, “permanece *inalteradamente o mesmo*”<sup>38</sup>. Mas há uma transformação primeira que é indispensável: primeiro o amor precisa submeter-se à “transformação da eternidade, em se tornando dever” e a partir disso, aí sim, “jamais se transforma, ele é simples, ele ama – e jamais odeia, jamais odeia – a pessoa amada”<sup>39</sup>, e é independente, mesmo se “ama porque *deve* amar”<sup>40</sup>; “a imutabilidade é a verdadeira independência”<sup>41</sup>. Independência que retorna na seguinte afirmação: o verdadeiro amor, quando ouve a frase “não posso mais continuar a amar-te”, não responde “então eu também posso parar de te amar”, mas sim, livre e generosamente, dirá: “Então eu *devo* continuar a te amar”<sup>42</sup>.

Em outras passagens, porém, que exigiriam uma explicação, o eterno parece situar-se propriamente só no futuro, como quando Kierkegaard discorre sobre a esperança.

Esperar diz respeito ao futuro, à possibilidade, a qual, por sua vez, diferentemente da realidade, é sempre algo ambíguo, possibilidade de progresso ou de recuo, de ascensão ou de queda, de bem ou de mal. O eterno “é”; mas quando o eterno entra em contato com o temporal ou nele se insere, eles não se encontram no “presente”, pois assim o presente seria ele mesmo o eterno. O presente, o instante, passa tão rápido que, falando propriamente, ele não existe; ele simplesmente é o limite e portanto é passado, enquanto que o passado é o que foi presente. Quando então o eterno está no temporal, ele o está no futuro<sup>43</sup> [...], ou na possibilidade. O passado é o real, e o futuro, o possível; eternamente, o eterno é o eterno, mas no tempo, o eterno é o possível, aquilo que há de vir. Por isso, aliás, nós chamamos de futuro o dia de amanhã; mas chamamos igualmente de porvir a vida eterna. O possível é enquanto tal sempre algo duplo, e o eterno se relaciona, na possibilidade, de igual forma à sua dualidade<sup>44</sup>.

## O DESESPERO E A BUSCA DO ETERNO FUNDAMENTO

---

<sup>38</sup> AO 2005, p. 51.

<sup>39</sup> AO 2005, p. 52.

<sup>40</sup> AO 2005, p. 56.

<sup>41</sup> AO 2005, p. 57.

<sup>42</sup> AO 2005, p. 57.

<sup>43</sup> Ver: *Pap.* VIII A 305. (N. T.)

<sup>44</sup> AO, 2005, p. 281

Como Anticlimacus concebe o eterno? O conceito tem para ele uma função central. Visto sob a categoria da consciência (que é o decisivo!) há um desespero que consiste em ignorar ter um eu eterno: desesperada inconsciência de que se tem um eu, precisamente um eu eterno. Haufniensis é citado, por ter descrito “a angústia da total falta de espírito”. Trata-se da forma de desespero “a mais freqüente de todas no mundo”. A falta de consciência de sua destinação eterna já constitui o desespero no homem, embora esta forma seja a mais imprópria das três, já que o desespero supõe, propriamente, consciência, lucidez.

Nas outras formas de desespero, o homem está consciente de ter um eu no qual “há algo eterno”, quer se mostre como fraqueza ou como obstinação. A figura do desespero-fraqueza desdobra-se como “a) o desespero pelo terreno, ou por algo de terreno”, ou “b) o desespero do eterno ou de si mesmo”.<sup>45</sup> “Desesperar do terreno ou por alguma coisa terrena equivale também, no sentido próprio, ao desespero quanto ao eterno e de si mesmo, já que este último é o verdadeiro desespero e a fórmula de todo desespero”.<sup>46</sup> Tanto o ‘querer’ quanto o ‘não querer ser si mesmo’ podem ser desespero. Depende do “como”. E existem formas saudáveis, não-desesperadas, de querer ser si mesmo (como Deus nos quer) e de não querer ser si mesmo (na auto-abnegação, quando nos dispomos a morrer para nosso velho eu).

Enfim, como fica a questão do eterno no desespero-desafio, ou obstinação?

Para que alguém queira desesperadamente ser si mesmo exige-se a consciência de um eu infinito. Contudo, este eu infinito não é propriamente senão a mais abstrata das formas e a mais abstrata das possibilidades do eu. E é cabalmente este eu o que o desesperado quer ser, desligando o eu de toda relação de um Poder que o põs, ou apartando-o da idéia de que tal Poder exista. (...) trata-se de uma seriedade fraudulenta (...) Aqui o que se pretende é roubar a Deus o pensamento – que constitui a seriedade – de que Deus observa cada um...<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> “Fortvivelse om det Evige eller over sig selv” (SV<sup>3</sup>, Bind 15, 116).

<sup>46</sup> “Fortvivelse over det Jordiske eller over noget Jordisk er jo egentligen ogsaa Fortvivelse om det Evige og over sig selv, forsaavidt den da er Fotvivelse, thi det er jo Formelen for al Fortvivelse” (SV<sup>3</sup>, Bind 15, 116).

<sup>47</sup> “For fortvivlet at ville være sig selv, maa der være Bevidsthed om et uendeligt Selv. Dette uendelige Selv er imidlertid egentligen kun den abstrakteste Form, den abstrakteste Mulighed af Selvet. Og det er dette Selv han fortvivlet vil være, løsrivende Selvet fra ethvert Forhold til en Magt, der har sat det, eller løsrivende det fra Forestillingen om, at der er en saa-

Mais uma vez, eterno e auto-realização humana se correspondem: o homem só pode ser eterno quando se fundamenta no poder eterno que o põe na existência.

## EM VEZ DA CONCLUSÃO

Convém não esquecer, enfim, o sentido impróprio, abstrato, do “eterno”, que também se encontra nos textos de Kierkegaard: ele menciona, desde *A Alternativa I*, ao lado de Don Juan e Fausto, uma terceira figura estética, Ahasverus, o “Judeu Errante”, chamado nas línguas germânicas o “Eterno Judeu”<sup>48</sup>. Aqui, o adjetivo ‘eterno’ representa um esforço infundável, infinito, sem descanso: desesperado. Uma Nota dos primeiros *Papirer* já dizia: “Nossa época é o tempo do desespero, o tempo do Judeu Errante (*evige Jøde*)”<sup>49</sup>. Desespero pode significar concreta e historicamente uma vontade sem rumo e sem decisão, buscando eternamente, sem saber o quê. Tal eternidade não se sintetiza dialeticamente com o tempo no instante decisivo. Hegel haveria de falar talvez da má infinitude desta forma.

---

*dan Magt til. (...) Dette er nu en tilløjet Alvor... (...) saaledes er dette at stjæle fra Gud den Tanke, som er Alvoren, at Gud seer paa En...*” (SV<sup>3</sup>, Bind 15, 122-123).

<sup>48</sup> O próprio Richard Wagner, no Parsifal, criou até uma versão feminina para esta figura: a sedutora e pecadora arrependida Kundry, que rola pelo mundo depois de ter rido dos sofrimentos do Redentor!

<sup>49</sup> *Pap.* IA 181: “Den nærværende Tid er Fortvivlelsens Tid d. evige Jødes Tid.”