



## **SOREN KIERKEGAARD E O INFINITO ATUAL: UM PANORAMA INICIAL**

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.213.05>

Pedro Bisneto

Doutorando pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Financiamento: CAPES

[78.filosofia@gmail.com](mailto:78.filosofia@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9270-4862>

### **RESUMO:**

Este trabalho tem como objetivo a criação de uma chave hermenêutica que analisará a aplicação e fundamentação do conceito de infinito atual na obra do filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard, relacionando a construção lógica do conceito na tradição filosófica e a influência silenciosa que o autor recebe de outros filósofos cristãos (tais como Anselmo, Cusano e Descartes na formulação de um infinito atual que se opõe ao infinito potencial aristotélico e que, por sua vez, fundamenta o argumento ontológico desses respectivos autores. Para isso, o presente artigo focará sua investigação num mapeamento inicial acerca da tradição filosófica sobre a definição do infinito, seguido de esclarecimento sobre a relação entre o infinito e o debate sobre o pecado e a natureza humana diante da liberdade na reflexão kierkegaardiana, aprofundando a reflexão acerca da angústia e do desespero enquanto reverberações do infinito em sua obra, além, obviamente, da delimitação de Deus como infinitamente distante da finitude humana.

### **PALAVRAS-CHAVE:**

Infinito. Desespero. Angústia.

SOREN KIERKEGAARD AND THE ACTUAL INFINITE: AN INITIAL OVERVIEW

**ABSTRACT:**

This work aims to create a hermeneutic key that will analyze the application and foundation of the concept *actual infinite* in the work of the Danish philosopher Soren Kierkegaard, relating the logical construction of the concept in the philosophical tradition and the silent influence that the author receives from other Christians philosophers (such as Anselm, Cusano and Descartes) in the formulation of an *actual infinite* that is opposed to the Aristotelian *potential infinite* and which, in turn, underlies the ontological argument of these respective authors. For this, this article will focus its investigation on an initial mapping about the philosophical tradition on the definition of infinity, followed by clarification on the relationship between infinity and the debate about sin and human nature in the face of freedom in Kierkegaardian reflection, deepening the reflection on *anxiety* and *despair* as reverberations of the infinite in his work, in addition, obviously, to the delimitation of God as infinitely distant from human finitude.

**KEYWORDS:**

Infinite. Anxiety. Despair.

**1 INTRODUÇÃO**

Ao analisar a obra de Kierkegaard, ao menos em seus principais textos, é possível perceber que não há um certo tipo de aprofundamento relacionado à lógica e à filosofia da matemática. Obviamente que suas reflexões mais conhecidas caminham para preocupações éticas e metafísicas. Contudo, é coerente pontuar que, apesar dessa não contemplação, é inegável a visualização de conceitos<sup>1</sup> inerentes à essas áreas “esquecidas” em sua produção. Um desses, que ao perpassar várias das obras de suas vozes heterônomas, ganha claro destaque, é a noção de infinito, este em oposição à situação de finitude. De todo modo, ainda que Kierkegaard possua em sua obra uma ideia infinita (ou a aplicação de um determinado tipo de conceito infinito), isso não significa, claramente, que possamos enxergar nele a extensão da compreensão total do infinito em todos os seus aspectos. E exatamente por isso faz-se necessário tomar esse aprofundamento como ponto de partida na organização e aplicação de tais conceitos. Obviamente que Kierkegaard não inaugura uma reflexão religiosa sobre a finitude e, posteriormente, sobre a eternidade e, tampouco, sobre o infinito. Mas pode-se afirmar que seu pensamento desenvolve a

---

<sup>1</sup> Obviamente que, por mais genérica que possa parecer tal afirmação, é possível afirmar que a obra de Kierkegaard, em toda sua profundidade, traz consigo conceitos importante às áreas da filosofia que não foram tão abordadas pelo autor. Em seu livro *O Conceito de Angústia*, seu heterônimo *Virgilius Haufniensis* faz uma análise introdutória do local de observação mais adequado para o *pecado*, perpassando como as ciências, em especial a psicologia, poderia lidar com ele. Nesse momento, ele prontamente retira a lógica como possibilidade de análise para tal conceito, e assim o faz ao apontar o limite da análise hegeliana na *Enciclopédia*, tomando como preocupação o conceito de contingência, que, para ele “é um elemento essencialmente copertencente à realidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.12), demonstrando um pleno conhecimento dos conceitos que, por mais que não sejam tratados filosoficamente por produções lógico-matemáticas, são encarados com rigor pelo autor e seus respectivos pseudônimos.

continuidade de uma longa tradição (ainda que não tenhamos uma exposição clara dos autores que influenciam seu pensamento nessa questão) que aborda o infinito a partir de uma nítida ligação com o argumento ontológico, inicialmente desenvolvido por Santo Anselmo, em seu texto *Proslogion*<sup>2</sup> (1078)<sup>3</sup> e replicado por René Descartes, em sua obra *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641). Para além disso, reconhece-se uma proximidade na organização e aplicação do infinito na obra do autor dinamarquês e Nicolau de Cusa, sendo necessário compreender como *A Douta Ignorância* influencia os argumentos sobre a comprovação da existência de Deus.

## 2 O INFINITO ATUAL E O ARGUMENTO ONTOLÓGICO

É nessa compreensão que, partindo dessa progressão histórica, em um primeiro momento, se faz necessário observar que o debate sobre o infinito encontra suas reverberações na obra de Kierkegaard por se estabelecer como um conceito que, ao longo da história da filosofia, principalmente nos últimos séculos, passou a receber um olhar mais atencioso, tendo em vista as mudanças de compreensão e a limitação das perspectivas matemáticas junto às implicações diretas à formulação e reestruturação dos mecanismos de produção de certezas oriundos da modernidade. Uma boa exemplificação dessa mudança pode ser apontada no fato de que, em um retorno inevitável ao início dos estudos matemáticos, pode-se encontrar, na geometria euclidiana, algumas ferramentas e encaminhamentos necessários e suficientes para definir o infinito com base em sua decomposição de um determinado seguimento de reta. Obviamente que a formulação mental de um segmento infinito, que poderia ser dividido infinitas vezes em infinitas partes (já que o infinito não pode ser composto por meras partes finitas) enquadraria essa perspectiva em sua própria limitação, que reside na impossibilidade da divisibilidade do infinito. Entretanto, embora não seja possível reconhecer simplesmente “que a definição euclidiana da reta como composta por uma infinidade de pontos seja clara” (CICCARELLI, 2022, p. 9), é correto mencionar que tal delimitação, apesar dessa restringência, gera uma primeira conceituação do infinito enquanto uma negação da finitude - ou daquilo que tem limite (seja ele espacial, temporal, material, formal) -, de

<sup>2</sup> Apesar de reconhecer que, já em seu *Monólogo*, Anselmo apresenta três argumentos que também tentam justificar a existência divina, reconhece-se que “Essas três provas são consideradas provas cosmológicas ou a posteriori da existência de Deus, isto é, provas através das quais Santo Anselmo prova que a partir do mundo se chega até Deus” (CORDEIRO, 2009, p. 3), motivo pelo qual daremos atenção somente ao argumento do *Proslogion*.

<sup>3</sup> Anselmo de Aosta, no seu *Proslogion*, proporciona uma demonstração da existência de Deus com argumento que Kant chama de ontológico, uma vez que deduz a existência de Deus de seu puro existir, a priori, tornando-se na história da filosofia algo abstraído do contexto de fé no qual era proposto, ou seja, tornando-se um argumento simplesmente lógico (TOMATIS, 2003, p. 16). Lembrando que os medievais e outros filósofos anteriores à Kant batizaram o referido argumento de *Ratio Anselmi*.

maneira que tal adjetivação passa a **permitir que apliquemos a infinitude a tudo aquilo que foge da nossa capacidade de quantificação**. Ou seja, passa-se a compreender o infinito tanto como a negação da finitude como também toda e qualquer extrapolação da materialidade/racionalidade humana. Dessa forma, conceitos como *Deus*, *temporalidade*, *eternidade*, dentre outros, que ganham enorme importância no período da escolástica, estariam localizados fora da capacidade cognitiva do homem e, por isso, estariam ligados ao infinito.

É nesse panorama que, intuitivamente, o homem delimitou objetos como infinitos por, em seu momento de análise, ter tido colocado em xeque sua capacidade de observação, de compreensão ou mesmo de resolução de problemas. Isso pode ser percebido, por exemplo, na clara e comum delimitação mental de considerarmos que “todos os números naturais de que dispomos para contar representam quantidades finitas, [logo] uma quantidade infinita é algo que não podemos contar” (CICCARELLI, 2022, p. 9). Assim, seguindo esta perspectiva puramente matemática, o infinito seria, estritamente, um conceito revestido de uma certa incomensurabilidade, sendo tal condição suficiente para defini-lo e enquadrá-lo. Essa abordagem meramente negativa, a qual desde o início do texto apontamos a limitação, por sua vez, pode ser definida como uma tentativa de compreensão direcionada ao enquadramento daquilo que a filosofia denomina de *infinito potencial*, ou melhor, **o infinito que se apresenta apenas como potencialidade e como reconhecimento do incomensurável**. Tal leitura, contudo, parece ser insuficiente para delimitar a totalidade do conceito enquanto representação e limitação da infinitude como mera potencialidade, já que

como podemos observar de imediato, é uma ideia “fraca” de infinito: dizer que o infinito se apresenta apenas como potencialidade é equivalente a dizer que nada é infinito de fato (atualmente), que não existem números com que possamos contar quantidades infinitas ou medir comprimentos infinitos. O infinito potencial nada mais é que o indefinidamente extensível. (CICCARELLI, 2022, p. 8)

Portanto, o infinito potencial se sustenta enquanto uma potencialidade infinita (e que, por ser infinita, não pode ser simplesmente algo que ainda se tornará outra coisa), mas que recai sobre um algo finito (ainda que indefinidamente extensível). A grande questão a ser analisada aqui é que, partindo da materialidade enquanto uma realidade, enxerga-se uma total impossibilidade da existência de qualquer objeto ou coisa infinita em nosso universo, já que todas elas, limitadas pelo espaço e o tempo, encontram a infinitude, tanto da matéria quanto da forma, somente enquanto potencialidade conceitual, fora da realidade. Exatamente por isso que, em oposição a ela, concebe-se como necessário a formulação de um infinito que, mesmo sem materialidade, exceda essa mera condição de potencialidade irreal (uma substância realmente infinita, independentemente da condição formal-material), o que recai sobre o que a

matemática desenvolve enquanto uma noção de um *infinito atual*, ou melhor, “uma quantidade infinita dada e de fato existente [...] que de fato já possui uma extensão infinita” (CICCARELLI, 2022, p. 8). O “conflito” entre esses dois termos, para além de uma oposição entre matéria e forma (a matéria limitada pela forma anula a possibilidade do infinito), expõe que “enquanto o infinito potencial contém a ideia do indefinido, o infinito atual representa a quantidade ou a magnitude de algo que é dado e determinado” (CICCARELLI, 2022, p. 8).

Nessa dicotomia entre os infinitos, por conseguinte, há um longo percurso filosófico, no qual o debate sobre a inviabilidade do infinito atual se estabelece. Aristóteles, sobre o qual recai o título de “filósofo do finito” (CICCARELLI, 2022, p.8), e por quem toda essa reflexão é inaugurada, “negou a consistência filosófica do conceito de infinito atual” (CICCARELLI, 2022, p. 8), já que, segundo ele, “a oposição finito/infinito não diz só a respeito da quantidade, mas é sobretudo uma oposição qualitativa” (CICCARELLI, 2022, p. 8)<sup>4</sup>. Nesse ensejo, o que o *Estagirita* procura analisar são as razões pelas quais o infinito torna-se motivo de crença (o que permite desenvolver um certo senso de realidade que, na verdade, é irreal), o que, segundo ele, só é possível devido a 5 possibilidades, que são representadas por cinco considerações: 1 – Da natureza do tempo – pois ele é infinito e não encontra em si mesmo a finitude; 2 – Da divisão das magnitudes, no sentido em que também os matemáticos usam a noção de infinito, seja aplicando-os aos números ou em outras compreensões puramente teóricas; 3 – Do Vir a Ser - se o vir e o passar a ser não se esgotam é porque aquilo que as coisas vem a ser é infinito; 4 – Da ausência de limite - porque o limitado sempre encontra seu limite em algo, de modo que não deve haver limite, se tudo é sempre limitado por algo diferente de si mesmo; 5 – Da infinitude do pensamento - acima de tudo, não apenas os números, mas também as magnitudes matemáticas e o que está fora do céu devem ser infinitas porque nunca se esgotam em nosso pensamento.

Aristóteles demonstra, em suas reflexões sobre o infinito, a partir de uma reorganização da compreensão das impossibilidades do infinito enquanto realidade material, o por que de sua negação da infinitude, que está localizada, principalmente, na afirmação da inexistência de algo sensível/formal/material e infinito (algo infinito não encontra limites, logo, não pode coexistir com outros corpos, mesmo que em espaços distintos), e que desemboca na delimitação da impossibilidade de divisibilidade, o que anularia uma existência real (o infinito não poderia ser dividido em partes finitas, o que significa que todo infinito só pode ser infinitamente dividido em partes infinitas), se constituem como

<sup>4</sup> Essa oposição qualitativa é defendida já no início do parágrafo 4 do livro III da Física, quando o autor delimita que a ciência da natureza que está preocupada com as magnitudes espaciais é a física, e não a matemática. E para ele o que importa não é o objeto do infinito (que só o é potencialmente, e, por isso, constituiria a análise de todos os objetos finitos, a saber, todas as coisas), já que não se trata de uma substância especial, ou mesmo de uma entidade fundamental. O infinito, enquanto tal, obrigatoriamente necessita de um substrato que tenha a posse desse princípio.

as maiores “provas” da impossibilidade de realidade do *infinito atual*. Contudo, é importante salientar que, segundo Aristóteles, mesmo que o infinito não seja reproduzido na materialidade, enquanto substância, não se pode negar a existência do infinito e, por isso, é importante reconhecer que ele continua a atuar enquanto potencialidade (já que a própria noção de temporalidade traz consigo uma divisibilidade cíclica de algo que não encontrou o limite da extensão), o que, por sua vez, não impede um certo sentido de indivisibilidade (o tempo comporta a própria lógica da divisibilidade, de uma forma diferente da divisibilidade do finito e da matéria, que ao ser infinitamente dividida, encontraria o nada, em oposição ao atomismo de Demócrito e Leucipo). Isso indica que o tempo traz consigo a noção de um infinito que remete à possibilidade de sempre ter um instante posterior ao agora.

Isso demonstra, por sua vez, que, em Aristóteles, a potencialidade do infinito não se refere a uma possibilidade de atualização (a semente em ato e a árvore em potência, o finito que se transforma em infinito), mas a uma potência que nunca chega ao ato completamente, sendo ele o indeterminado ulteriormente determinado. Essa determinação, no entanto, gera uma questão profunda em relação ao infinito atual e à própria definição do infinito: essa extensibilidade, ou mesmo incomensurabilidade, não seriam os elementos definidores do infinito?! Para ser mais exato, a noção de Deus, que para os filósofos medievais sempre foi tão cara, não traz consigo o rompimento do limite e se caracteriza como um ser infinito atual? Pois, se Deus, infinitamente perfeito, tiver uma determinação ou mesmo o limite de uma extensão (ainda que de espaço ou de tempo), não perderia ele sua condição de infinito? Dessa forma, o que acontece é o enquadramento do infinito atual no debate sobre a natureza divina, o que explicaria a superação da limitação do infinito enquanto realidade e resolveria o paradoxo da divisibilidade: parte-se da compreensão de Deus como ser Uno, Infinitamente Perfeito e localizado fora da temporalidade.

Na tentativa de encontrar algumas respostas à essas questões, é importante compreender que a noção do infinito atual se estabelece para os filósofos cristãos como uma forma de concretude, principalmente por ser repetidamente replicado pelos argumentos ontológicos<sup>5</sup> que tentam justificar racionalmente e filosoficamente a existência de Deus<sup>6</sup>. Santo Anselmo, por exemplo, constrói seu argumento com um viés mais teológico que filosófico<sup>7</sup>, depositando sobre a fé a validação do

<sup>5</sup> O argumento ontológico é chamado assim porque pretende tirar a existência da essência: não posso pensar um ser absolutamente necessário sem pensá-lo ao mesmo tempo como existente, posto que um ser necessário é, por definição, um ser cuja não-existência é impossível (PASCAL, 1983, p.100-101)

<sup>6</sup> “A ideia de infinito tem sido associada à entidade que, por antonomásia, está além da realidade física: o Deus das religiões abraâmicas” (CICCARELLI, 2022, p. 6)

<sup>7</sup> Aqui é importante ressaltar que a fé valida a produção do conhecimento, mas não do próprio argumento, já que “sabe-se que os argumentos da existência de Deus, tanto os do *Monólogo* quanto os do *Proslógio*, dispensam a fé. Este é um aspecto característico de Anselmo: mostrar o quanto pode a razão, ao abordar alguns objetos da fé, mesmo sem auxílio da fé” (LIMA, 2019, p. 27)

conhecimento e, conseqüentemente, da verdade<sup>8</sup>. Assim, ao simplesmente conceber a ideia de Deus como “o ser acima do qual não se pode pensar nada maior”, Anselmo molda a figuração de um ser que não é simplesmente incomensurável, porque este seria um suposto ente maior que Deus e que, obviamente, não é possível de ser pensado, concebido ou imaginado por Anselmo, mas que é, na verdade, o próprio limite da racionalidade e que, por outro lado, não tem uma materialidade em sua extensão. Obviamente que a “prova” da existência divina se concentra na visão do autor de que

algo que é compreendido existe pelo menos no pensamento, ou seja, na inteligência (entendimento) do homem. Além desta categoria de existência em pensamento, se faz necessário que ele exista também na realidade, visto que, algo que existe em pensamento e na realidade é certamente maior do que algo que existe somente no pensamento. Portanto, se Deus existisse somente no pensamento, seria possível imaginar outro ser igual a ele e que, além disso, existisse também na realidade. Por conseguinte, este outro ser seria certamente maior do que Deus, o que contradiz o conceito inicial. Então, para ser “o ser acima do qual não se é possível pensar nada maior”, Deus deve necessariamente existir em pensamento e também na realidade. Anselmo diz que sequer podemos pensar a não existência dele, porque aquilo que não pode ser pensado como não existente é certamente maior do que aquilo que pode ser pensado como não existente. (CORDEIRO, 2009, p. 4)

Porém, tal justificativa só se sustenta com a concepção de um Deus infinito, mas não em condição potencial. Deus, no argumento ontológico, só cabe no infinito atual. Porque, analisando bem, a própria noção de um Deus potencialmente infinito não se sustenta, já que essa potencialidade seria afirmar “que algo possui uma certa propriedade P potencialmente (ou em potência), [e] significa[ria] dizer que esse algo possui determinadas propriedades que, a princípio ou possivelmente, lhe permitiriam adquirir a propriedade P, embora não a tenha ainda” (CICCARELLI, 2022, p. 7). Se houvesse a possibilidade dessa condição, isso significaria a concepção de um Deus que não é infinitamente perfeito, mas que tem essa condição somente em potencialidade. Estando na potencialidade, por conseguinte, sua condição de infinitude, ainda que não saibamos nem seu limite, tampouco se há um limite. O Deus anselmiano não poderia nunca seguir a mesma lógica de infinito potencial encontrado nos números e na temporalidade (conforme Aristóteles), por exemplo, já que ela se baseia no princípio que

“não existe um número máximo, isto é, um número que faria terminar a nossa contagem enquanto último e maior dos números naturais; a nossa contagem poderia continuar indefinidamente. Logo, não existindo um término para a nossa contagem, podemos dizer que ela é infinita. Mas dizemos isso exatamente como diríamos que um ovo é uma galinha ou uma semente é uma planta: potencialmente, pois em nenhum estágio da nossa contagem alcançamos uma quantidade infinita de números já mencionados, assim como

<sup>8</sup>Lembrando que sua obra *Proslógio*, na qual Santo Anselmo desenvolve sua prova da existência de Deus é posterior à *Monológio*, livro em que ele desenvolve uma razão da fé, tentando tornar as verdades e razões da fé acessíveis. E exatamente por isso que Karl Barth, um dos grandes estudiosos da filosofia da religião e comentarista da obra de Anselmo, afirma que sua preocupação com a existência de Deus está vinculada à validação da fé, ou seja, “isso quer dizer: Enquanto eu creio, eu também creio que o conhecimento que busco, como é demandado e considerado possível pela fé, tem a fé como sua pressuposição, e isso por si só se tornaria imediatamente impossível se não fosse o conhecimento da fé” (BARTH, 2003, p. 34).

um ovo não possui penas ou bico atualmente. O que queremos dizer é que, possivelmente, poderíamos mencionar números naturais sem parar; dado que não existe o último número natural. (CICCARELLI, 2022, p. 7)

Esse Deus não encontra tal condição de potencialidade, pois ainda que os números não determinem o limite da sua contagem, eles sempre encontram um posterior ao anterior. Nessa senda, o princípio do Deus de Anselmo, enquanto ser infinito atual, é a impossibilidade de pensar qualquer ser superior ou posterior a Ele, seja como um Ser maior seja como um ser incomensurável<sup>9</sup>. Nesse viés, ao reconhecer a finitude como realidade humana (já que o homem é um sujeito submerso na finitude do tempo e espaço), encara-se como natural a divindade extrapolá-la dentro do infinito atual. Não obstante, é importante ressaltar que Anselmo (e isso também se provará para o argumento cartesiano) parte de uma noção de infinito atual já estabelecida em sua definição de Deus e não coloca o próprio conceito de infinito (tal como faz Aristóteles) em questão. O que se faz necessário, por sua vez, é a construção do caminho inverso: a análise do infinito atual como um momento anterior a definição da perfeição divina. E para uma plena compreensão desse caminho é preciso continuar caminhando para além de Santo Anselmo, reconhecendo que uma das tentativas mais relevantes de fazer essa caracterização ocorre com Nicolau de Cusa, na obra *De Docta Ignorantia* (*A douta ignorância*), de 1440.

Como já mencionado, Nicolau de Cusa coloca o infinito no centro de sua argumentação. Como autor cristão, seu ponto de partida acaba se assemelhando muito com o de Anselmo: a *Douta Ignorância*, baseada no conceito de Deus, entendido como o *máximo absoluto* - o ente sobre o qual não só não é possível pensar, conceber ou crer em algo maior, mas traz consigo a impossibilidade metafísica da existência de algo maior –expõe uma maximalidade que implica o infinito atual. Nossa mente, por sua vez, tem uma faculdade imaginativa capaz de sempre conceber uma nova extensão máxima para todo e qualquer corpo. No entanto, o máximo absoluto não pode ser estendido, já que por definição não se pode pensar algo maior. Portanto, o máximo absoluto é atualmente infinito. E é exatamente aqui que *A Douta Ignorância* se distancia do argumento ontológico de Santo Anselmo, pois se a mente humana é finita e limitada, não seria possível ao homem formalizar e estruturar o infinito atual, só restando -em um retorno ao infinito potencial como uma existência possível, tal qual Aristóteles propõe -, a possibilidade do infinito potencial. Assim, o próprio Deus de Anselmo (não se assemelhando a nenhum outro que estruture os argumentos ontológicos) não poderia ser concebido. A resposta de *Cusano* é exatamente onde se

<sup>9</sup> É importante que em Anselmo a própria ideia de Deus já traz consigo a definição do infinito, mesmo que ele não defina as condições da impossibilidade de pensar um outro maior. Na verdade, “quando se diz que o argumento ontológico de Anselmo prova ou pretende provar a existência de Deus com base no simples conceito ou entendimento que se tenha da palavra ‘Deus’, é preciso fixar que tal entendimento é o significado conotativo da expressão ‘ser tal que outro maior não pode ser pensado’, e que é das implicações lógicas deste entendimento que se conclui que o ser tal que outro maior não pode ser pensado necessariamente existe” (LIMA, 2019, p. 28)

localiza sua originalidade: a geometrização do infinito. O autor parte de um exercício simples: a construção de um triângulo de bases infinitas. Na construção de um triângulo isósceles, a medida que se estende o comprimento da base, aumenta-se também o ângulo oposto. Se a base for infinita o ângulo alcança seu limite, 180°. Isso corresponde a dizer que o triângulo colapsa, de modo a coincidir, no infinito, base e reta. Ou seja: um triângulo infinito corresponde a uma reta infinita<sup>10</sup>. Isso significa que diante de formas geométricas infinitas, perdemos os critérios de identidade e distinção das figuras. O próprio princípio da identidade aristotélico entra em contradição, tendo em vista a igualdade entre círculo, reta e triângulo. Logo, o que o autor defende é “o infinito atual, de certa forma, incorpora e dissolve a contradição e, portanto, não pode ser compreendido por meio da lógica “clássica” (CICCARELLI, 2022, p. 12).

Essa compreensão do infinito enquanto “a dissolução do que é oposto no plano do finito, a dissolução da própria noção de quantidade, enquanto o maximamente grande e maximamente pequeno” (CICCARELLI, 2022, p. 12), por sua vez, também encontra correspondência no argumento ontológico cartesiano, considerando, principalmente, quês eu argumento é mais elaborado do que aquele encontrado no *Proslógio*. Curiosamente, Descartes também constrói, ao longo de sua obra, outros argumentos (além do argumento dito “ontológico”) com a finalidade de provar a existência de Deus. E é exatamente sua diferenciação que nos interessa para entender a continuidade da aplicação do infinito em suas definições. Nesse caso, a própria base argumentativa cartesiana tem uma mudança em seu eixo, já que, diferentemente de Anselmo, a relação entre fé e conhecimento passa a não ter nenhuma influência na compreensão das bases argumentativas. O que acontece, na verdade, é a superação cartesiana à formulação grega/helenística da razão. Isso significa “não somente a formulação da virtuosidade ou mesmo da capacidade de compreensão da causalidade” (SILVA, 2022, p. 130), mas também o estabelecimento de uma nova compreensão de racionalidade que tem como implicação uma relação direta com a razão do Deus infinito. O que acontece é que Descartes e sua produção estão completamente vinculados ao momento histórico em que “a relação entre razão e liberdade se tornou central quando a autodeterminação da mente foi ressignificada numa reformulação da busca pela ‘verdade das coisas’” (SILVA, 2022, p. 131). A argumentação e as provas cartesianas para a existência de Deus estão, por isso, vinculadas ao fato do homem moderno só poder se “basear na intimidade da mente com a razão, o que era sua qualidade exclusiva como coisa cognoscente, para sustentar o argumento de que só ele poderia

---

<sup>10</sup> O exercício se estende ao círculo e à reta. “Ao passo que o círculo fica maior, o arco de circunferência em proximidade do ponto de tangência fica cada vez mais “menos curvo”, isto é, fica aproximando a reta tangente. Logo, no caso de raio infinito, a circunferência e a reta a ela tangente chegarão a coincidir: um círculo infinito nada mais que uma reta infinita” (CICCARELLI, 2022, p. 11)

decifrar a totalidade ordenada das coisas criadas, o universo designado pela vontade racional divina” (SILVA, 2022, p. 131).

O que marca esse movimento cartesiano é sua negação das características mutáveis e não confiáveis (aprendidas pelos sentidos) em detrimento das qualidades permanentes (compreendidas pela mente racional), de maneira que a busca pelo conhecimento é alçada puramente ao intelecto humano. Isso significa que “o único critério para a verdade reside naquilo que a mente é capaz de perceber tão ‘clara e distintivamente’ quanto como percebe a si mesma e ideia as matemáticas” (SILVA, 2022, p. 135). Assim, a grande importância da argumentação cartesiana está no fato da mente humana depender da transformação da divindade numa figura racional, numa ideia formal de perfeição. Isso pode ser visto claramente nos diferentes argumentos cartesianos que mencionei anteriormente. Na *terceira meditação*, por exemplo, o filósofo francês argumenta que a ideia de Deus presente no Sujeito pensante de forma inata é posta em todos por um Ser sumamente perfeito<sup>11</sup>, e isso se dá porque “é impossível que a ideia de Deus que em nós existe não tenha o próprio Deus por sua causa” (SOUZA, 2012, p. 77). Isso significa que o Deus cartesiano não estaria submisso a nada, nem a modelos nem paradigmas, mas somente em conformidade com a ideia que ele tem d’Ele próprio<sup>12</sup>. É aqui que a mudança nas compreensões das contradições, ao analisar a especificidade do pensamento de *Cusano*, fica mais aparente. Esse movimento continua quando, na *quinta meditação*, tem-se a apresentação daquilo que Kant chama de argumento ontológico, por ser visto também como uma nova estrutura sequencial para a prova da existência de Deus, e “o argumento desta prova parte da ideia para a existência do Ser de perfeição infinita. A construção desta prova tem no seu itinerário uma formulação matemática” (SOUZA, 2013, p. 106), e acontece com base nas seguintes premissas:

Premissa maior. O que concebemos clara e distintamente como próprio da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa pode predicar-se a esta com toda verdade.

Premissa menor. É assim que concebemos, que clara e distintamente, que a existência é própria da verdadeira e imutável natureza divina; porque: 1 – a ideia de Deus, representando a verdadeira e imutável natureza divina, contém o conjunto de todas as perfeições; 2 – e visto que a existência é uma perfeição; 3 – a existência é própria da ideia de Deus e, da mesma forma, da verdadeira e imutável natureza divina.

<sup>11</sup>“Daí resulta não apenas que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, ou seja, o que contém em si mais realidade não pode ser uma consequência ou dependência do menos perfeito” (DESCARTES, 1999, p. 276).

<sup>12</sup> O que Descartes faz em seu primeiro argumento é partir para a definição de Deus e a ideia da substância divina. Isso significa, então, que o homem não tem condição de formular a ideia de Deus justamente porque “uma substância finita não pode ser a causa da ideia de uma substância infinita” (SOUZA, 2013, p. 98).

Conclusão. Logo podemos afirmar com certeza que Deus existe (SOUZA, 2013, p. 105 apud LÓPEZ, 1976, p. 107)

O que Descartes faz em seu argumento ontológico é mudar Deus como um predicado, ou como um objeto a ser conhecido pela razão que é caracterizada pela própria divindade. Ele oferece “a definição inicial de um ente sumamente perfeito [que] nos leva a reconhecer a existência desse ente como uma de suas perfeições” (SOUZA, 2013, p. 107), e é exatamente esse ser que traz consigo um caráter de infinitude em sua perfeição. O homem não pode conhecer ou inventar Deus por haver uma oposição qualitativa entre a finitude e o infinito, condição inerente ao Deus cartesiano (tanto em sua infinita perfeição como também no seu predicado da existência). Isso ocorre devido a compreensão cartesiana sobre o infinito, baseada no entendimento de que “a ideia do infinito é uma aspiração da mente humana à perfeição, embora não seja esta aspiração que define a ideia de infinito; a ideia do infinito é que dá origem a esta aspiração” (SOUZA, 2013, p. 98). Ou seja, Descartes “defende a ideia de Deus como a ideia do infinito, cuja realidade simples serve para compor tudo que se concebe de claro e distinto na própria substância pensante e que sua perfeição não pode ser forjada pelo entendimento, mas é causada pelo próprio infinito existindo em ato” (SOUZA, 2013, p. 99).

### **3 KIERKEGAARD E O INFINITO ATUAL**

Perpassado esse longo percurso da tradição que recai sobre o conceito de Infinito, é urgente pensar e refletir sobre como essas implicações desembocam na reflexão kierkegaardiana e como isso se enraíza não só em sua produção sobre o cristianismo e a figura de Deus, mas também sobre a constituição do homem enquanto animal do infinito. É por isso que é imprescindível salientar que Søren Kierkegaard (filósofo dinamarquês do século XIX) travou, durante toda a sua vida, guerras contra a objetividade e a sistematização do conhecimento filosófico. Tanto contra uma filosofia que descaracterizava a subjetividade humana como também contra um pseudocristianismo que apagava o sofrer individual frente às promessas de tranquilidade de palavras doces e enganadoras. Para isso, estabeleceu um conflito explícito contra as proposições sistemáticas e um cristianismo cheio de confortos. Para ele, não era possível prender o homem a esses conceitos pré-definidos, formalizando-o, impedindo-o de buscar e encontrar uma verdade que estava diretamente ligada à sua própria existência e, conseqüentemente, aos caminhos construídos nesse processo. É nessa perspectiva que a formação da individualidade se encontra com o infinito, tendo em vista que, na análise kierkegaardiana, a relação direta com o infinito, enquanto manifestação da divindade, caracteriza as relações éticas e existenciais do sujeito. Por isso que sua preocupação estava em se buscar a compreensão da relação entre o conhecimento e aquilo que sou, mas

em uma relação direta com aquilo que Deus é. É nesse sentido que se pode afirmar que, em toda a obra de Kierkegaard, perpassando toda sua tradição *pseudonímica*, a natureza humana e a percepção identitária do sujeito frente a ela constituem-se como um elemento de extrema importância na compreensão e construção da existência. Exatamente por isso que dissecar o infinito em Kierkegaard leva a um entendimento de alguns conceitos fundamentais ao cristianismo e, como já percebemos no desenvolvimento da nossa argumentação, a ideia de Deus, de queda e de subjetividade humana trazem consigo uma certa relação nessa tarefa, até mesmo porque ele “sempre foi um autor religioso, do princípio ao fim de sua carreira filosófica” (SILVA, 2002, p.18). E, por assim o ser, “a relação dialética entre finitude e infinitude é crucial para a compreensão da existência humana” (ROSS, 2019, p. 11), enquadrando a construção do caminho de fé intrínseco ao caminho existencial.

O conceito de infinito não aparece, especificamente, em uma obra ou mesmo em uma dissecação do conceito em algum texto. Destarte, sua aplicabilidade ganha maior fundamentação em suas obras *O Conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte*<sup>13</sup>, e, por isso, é importante entender como esse texto aborda o infinito de maneira tão constante<sup>14</sup>. Curiosamente, *O Conceito de Angústia* é inserido em um contexto de publicação interessante por ser publicado 4 dias após *Migalhas filosóficas* (1844) - um outro texto muito importante na vasta bibliografia do autor -, e quatro anos antes de *A Doença para a Morte*. E a peculiaridade dessa relação é que os três textos aparecem com assinaturas diferentes, *Vigilius Hafniensis*<sup>15</sup>, *Johannes Climacus*<sup>16</sup> e *Anti-Climacus*<sup>17</sup> respectivamente, o que, para a obra de Kierkegaard, é deveras importante, já que sua tradição pseudonímica<sup>18</sup> é crucial para a melhor localização do autor

<sup>13</sup> Costumeiramente traduzido para o português com o título de *O Desespero Humano*.

<sup>14</sup> Devemos reconhecer que, por mais primorosa que a obra de *Vigilius* possa ser, seria quase impossível atingir um pleno e satisfatório nível de compreensão acerca de qualquer tema, e aqui incluímos o infinito, “sem o cotejamento do *corpus kierkegaardiano*” (SILVA, 2008, p.108) e nesse caso, também é necessário visitar *A Doença para a Morte*, com o heterônimo *Anti-Climacus*

<sup>15</sup> “Seu estilo é muito peculiar, de um professor de dogmática. Ele é o primeiro representante do estádio religioso, mas não completamente genuíno, pois parece-lhe faltar interioridade, olhando para as doutrinas do cristianismo ainda um tanto objetivamente, como conhecimento a ser alcançado, mais do que uma vida a ser vivida. O livro, não obstante, parece funcionar como sua própria educação para uma maior interioridade”. (GOUVÊA, 2000, p.266)

<sup>16</sup> “João Climacus é um pseudônimo que possui uma biografia, com psicologia e lógica próprias, ao contrário de alguns outros, que não passam de nomes com a única função de distanciar Kierkegaard de seus escritos”. (VALLS, 2011, p.10)

<sup>17</sup> *Anti-Climacus* “é um pseudônimo que assume um papel diferente na obra de Kierkegaard, o de ser assumidamente cristão. A linguagem do cristianismo é como que sua linguagem materna, ele demonstra familiaridade ao transitar por ela. [...] *Anti-Climacus* não é apenas propriamente cristão, mas representa o cristão em um nível extraordinário, por assim dizer, apresentando o cristianismo em toda sua identidade (ROSS, 2019, p.129)

<sup>18</sup> Ao longo de todo o texto optamos por variar a terminologia vocativa. Ainda que compreendamos que o autor apresenta uma produção pseudonímica, já que os pseudônimos compõem a formação de indivíduos que estão em busca da verdade, observamos também, principalmente ao longo da obra de Ricardo Quadro Gouvêa, a escolha pelo termo *heterônimos*, exclusivamente em momentos que se percebe “a construção de uma personalidade completamente desenvolvida e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um das vozes dos outros” (GOUVÊA, 2000, p.263). Para além disso, ainda que

diante dos conceitos trabalhados e das filosofias produzidas. Além da proximidade de publicação, os livros tratam, sim, sobre “questões da história e da liberdade, e supõem, como plano de fundo religioso, os temas cristãos do pecado e da graça” (VALLS, 2011, p.10). *O conceito de angústia*, contudo, se refere, em uma primeira instância, às tentativas de compreensão desse dualismo no qual os homens estão inseridos e que, por sua vez, remontam ao encerramento de uma certa condição de síntese entre essas partes, tais como o cristão vê, enquanto que *Migalhas* se direciona mais à reflexão do Instante (*Øjeblik*) como encontro do temporal e da eternidade e o texto de *Anti-Climacus* tenta resgatar a importância da lei e da “exigência no sentido paulino do pedagogo que conduz a Cristo” (ROSS, 2019, p. 132). Nesse sentido, esses textos, mesmo diante de diferentes vozes heterônomas, tomam como objetivo geral a tentativa de refletir sobre o tornar-se cristão e como esse processo de descobertas, para além de, em uma linguagem religiosa, constitui-se como “um caminho estreito”<sup>19</sup> e esbarra em uma dificuldade de compreensão em olhares para além da fé, o que parece tornar-se uma relação completamente paradoxal. Agora, tanto esses quanto outros textos apontam para a mesma dificuldade na compreensão do infinito e, principalmente, sua relação com a finitude, que consiste em: “encontrar uma forma de falar daquele que sempre foi o mistério central da fé cristã: o fato de Deus ser capaz de tornar-se homem e redimir, assim, a humanidade de seu cativo egoísta” (WEBB, 2013, p. 372), ou melhor, como o infinito se reveste da finitude sem perdê-la e sem, paradoxalmente, anulá-la.

Diante dos elementos já colocados, é imprescindível pensar que, segundo o próprio autor, esse aprofundamento, advogado anteriormente, precisará ser estabelecido a partir de uma compreensão correta dos objetos<sup>20</sup>, e essa análise, por sua vez, requer um passeio pela construção argumentativa do autor. Nesse caso, não se pensará mais tais conceitos cristãos como conceitos puramente religiosos<sup>21</sup>. Se assim

---

façamos questão de sempre apontar os autores de modo a preservar a cultura pseudonímica do autor, existem alguns vocativos comuns aos estudos kierkegaardianos e que também referenciam a obra do autor em questão. Expressões como “filho de Copenhague” e “pensador danês” são utilizadas como referência por causa da situação geográfica do país de origem do autor. É importante lembrar também que *Vigilius Haufniensis* pode ser traduzido por “Vigia de Copenhague”, sendo muito comum a utilização deste epíteto como vocativo.

<sup>19</sup> “Estreita é a porta e apertado é o caminho que conduz para a vida, e são poucos os que o encontram”. (Matheus, Capítulo 7, Versículo 14)

<sup>20</sup> Essa seleção correta dos objetos a serem analisados dialoga bem com o pensamento sobre a existência, de maneira que “ao articular os conceitos de infinitude e finitude, eternidade e temporalidade, a leitura que Kierkegaard faz do cristianismo permite perceber questões cruciais da existência humana.” (ROSS, 2019, p. 23)

<sup>21</sup> Nosso autor encara como um verdadeiro desafio a definição ou estabelecimento de responsabilidade acerca do lugar de estudo do pecado. Para ele, o viés religioso não abarca a profundidade necessária ao conceito. Entretanto, considerá-lo puramente um modo de agir, seja ele real ou ideal, e estabelecê-lo como objeto de estudo da ética também não é o caminho mais recomendado. Mesmo porque esta “quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade” (KIERKEGAARD, 2010, p.19). Além de que, um estudo simplesmente das ações, necessidades, modo de conduta ou intencionalidade não abrangeria o pecado da forma que necessitamos para aprofundar uma plena reflexão acerca da angústia, já que “quanto mais ideal é a ética, melhor” (KIERKEGAARD, 2010, p.19). Considerando a realidade da ocorrência do pecado e até mesmo da natureza dita pecaminosa, perde-se sua possível idealidade.

fosse, o pecado<sup>22</sup>, por exemplo, que para a narrativa cristã está no centro do debate sobre o infinito, acabaria sendo remetido a nós sempre como uma perversão da criação divina. Só que para Kierkegaard, o pecado, na verdade, se constitui como “um pressuposto que recai sobre os indivíduos” (KIERKEGAARD, 2010, p.21), da mesma forma que “é também uma realidade indevida” (KIERKEGAARD, 2010, p.119). E para que toda essa análise tenha coerência, far-se-á necessária a aceitação do caráter simbólico da narrativa bíblica<sup>23</sup>. Porém, isso não significa desconsiderá-la como um elemento sem correspondente histórico, puramente mítico, imaginário. Cometer esse erro é correr o risco de “o pecado se tornar abstrato e perder sua conexão com a humanidade, em termos amplos, e com cada indivíduo particularmente. O pecado é concreto e tem história” (ROOS, 2019, p., 46).

Essa “realidade indevida”, nesse contexto, tem seu despertar a partir de um conflito (um conflito identitário, por sinal), estando este localizado no surgimento da humanidade. Obviamente, o pecado não é criado junto ao homem ou mesmo inserido dentro dele por Deus. O que se tem é a ocorrência de uma mudança qualitativa que transforma o homem, e este tem sua condição de naturalidade transformada. A este processo, damos o nome de *queda*. A *queda*, que se estabelece como o rompimento entre o natural e o sobrenatural, entre o sagrado e a sua transformação em profano, o humano e o divino, é a decorrência de um conflito, que apesar de assim ser denominado, não se trata de uma briga entre o finito e o infinito. Analisar a queda, deste modo, não é analisar puramente o pecado de Adão e as consequências do seu pecado para sua existência individual. Porque, considerando o pecado como uma realidade indevida, olhamos para a queda com outros olhos, já que não estamos tratando aqui de um problema puramente individual. Sendo assim, *Vigilius*, que parte dessa compreensão em *O Conceito de Angústia*, não demonstra interesse exclusivo pela história de Adão enquanto sujeito, ainda que seja a partir dele que

---

O que nos leva a entender que o “pecado só pertence à ética na medida em que é nesse conceito que ela encalha, mediante o arrependimento” (KIERKEGAARD, 2010, p.19). E o arrependimento traz toda idealidade necessária ao pecado. Sobre ele, entretanto, discorreremos mais à frente. Obviamente, afirmar a necessidade desse distanciamento de perspectivas puramente religiosas, para além de uma tentativa do heterônimo em questão, é também uma situação aparentemente complexa para uma análise desta e de outras obras de Kierkegaard. Ler *Temor e tremor* dessa forma é quase impossível. E isso não acontece somente porque o autor toma um “pseudônimo” para o processo de construção do texto, mas também porque, “[d]o ponto de vista de uma leitura teológica, aquilo que o autor percebe ser lugar comum em seu contexto religioso, aquilo que já foi afirmado e reafirmado, é muitas vezes tomado por Kierkegaard como pressuposto” (ROOS, 2019, p.73). Kierkegaard e suas vozes não deixam de partir de problemas advindos do cristianismo para construir seus aprofundamentos filosóficos. Agora, o autor se utiliza de todos esses conceitos não só para a elaboração de um discurso religioso, mas sim para permitir, a partir de sua produção, a análise da existência, esteja ela ligada ou não a algum movimento de fé.

<sup>22</sup> Uma questão que possivelmente surja no leitor é acerca da relevância do debate sobre o pecado para refletir sobre o infinito. Por isso, vejo como imprescindível esclarecer que, nas obras analisadas, o pecado ganha não só um protagonismo filosófico, mas acaba circundando todos os conceitos aplicados à existência humana (angústia, liberdade, desespero, dentre outros). Por isso, compreendendo como o pecado tem uma existência singular no rompimento da síntese criada pelo divino, partimos dele para melhor mapear a dicotomia finito/infinito.

<sup>23</sup> Exatamente por isso que toda essa discussão “enquanto análise psicológica se propusera apenas a descrever a possibilidade do pecado, e não afirmar sua realidade” (ROOS, 2019, p., 111), ainda que esta não seja negada.

nosso autor pensa o bem e o mal, tanto objetivamente, quanto subjetivamente. Além de que, o pecado de Adão, apesar de individual, não deixa de ser inaugural. A queda, contudo, transforma-o e constitui nele uma mudança não só individual, mas também efetua a construção de um sentido de hereditariedade que vai implicar em todos os homens subsequentes, pois é sobre o gênero humano que recaem os olhos do nosso vigia.

Para *Haufniensis*, inicialmente, a queda e o pecado hereditário precisam ser analisados separadamente já que não se constituem como semelhantes. E, para nosso percurso, é fundamental saber que “o pecado de Adão, neste caso, é uma coisa mais que passada. O pecado hereditário é o presente, é a pecaminosidade, e Adão o único em que esta não teria ocorrido, pois veio ser por meio dele” (KIERKEGAARD, 2010, p.28). Isso significa que o pecado de Adão recai somente sobre ele próprio, de forma que não somos condenados por sua queda. Mesmo porque nossos pecados também são constituintes desse mesmo significado de realidade indevida, tendo em vista que, semelhantemente a ele, caímos ao pecar, mas nosso pecado não constitui uma mudança qualitativa originária, e por isso, além de diferente do pecado dele, se distingue também da queda<sup>24</sup>.

No caso, Adão, sozinho, era o responsável por carregar, sobre si, todos os atributos inerentes ao homem. E aqui já fica claro como o autor enxerga o infinito, já que ele compreende que, entre Deus e o homem há uma distância infinita, e não potencialmente, já que essa distância não pode ser aumentada ou diminuída (ou melhor, o homem não pode se tornar Deus, pois há uma diferença qualitativa infinita). Adão, enquanto representante máximo do homem caído e do pecado hereditário, pode ser definido como a cópia infinitamente imperfeita do infinitamente perfeito, em uma separação qualitativa que coloca em oposição duas realidades contrárias. Por isso Adão trazia consigo o significado do homem enquanto gênero. Não se tratava de uma representação. Adão não se “assemelhava” aos outros homens e via nisso o encerramento dessa relação, ele representava aquilo que denominamos de gênero humano, de modo tal que “o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010, p.30).

---

<sup>24</sup> Trazer a diferença de significados do pecado de Adão e do nosso pecado é extremamente importante para estabelecer, em primeiro plano, a diferença dos lugares de cada ação. Meu pecado difere do de Adão, ainda que eles sejam semelhantes entre si. Minha responsabilidade é direcionada ao meu pecado. Não posso ser responsável pelo pecado de Adão. Contudo, por executar meu papel enquanto gênero, não posso desconsiderar que também sou copartícipe de sua culpa. Na verdade, “A culpabilidade humana é, e não pode deixar de ser, solidária, no sentido de que cada um é responsável, individualmente, diante de todos os outros, pelas próprias culpas e pelas culpas de todos os outros. Cada um é culpado de tudo, por todos, diante de todos. [...] É preciso assumir sobre si a responsabilidade também pelas culpas não cometidas, em virtude da solidariedade que liga os homens entre si, no mal e no bem, e reconhecerem-se culpados também por aquelas” (PAREYSON, 2012, p.93).

Dessa forma, a queda de Adão, para além de sua própria queda, representou a queda de toda a humanidade, ou seja, a queda de todo o gênero humano. Não que a queda do gênero resulte na perdição total do indivíduo, mas esta também é uma consequência indesejada daquela. O pecado de Adão permite o realizar um salto qualitativo, que muda completamente aquela natureza que constituía seu ser e permite o precedente histórico que recairá sobre os homens posteriores. Essa compreensão da dupla participação do homem no processo existencial (enquanto indivíduo e enquanto gênero) permite que a história seja vista também por esse viés. Assim, tal qual o homem participa da existência enquanto indivíduo e gênero humano, sua história se constitui como história individual e do gênero humano. De todo modo, é a queda que institui uma nova condição no homem, já que essa distância infinita (que o autor denomina de diferenciação qualitativa), apesar de não se aprofundar, encontra uma nova condição na sua formulação. Kierkegaard traça algumas consequências inerentes à queda e ao pecado, tais como a destruição da inocência do homem<sup>25</sup>, o estabelecimento da culpa<sup>26</sup> e a fixação do limite temporal diante da existência humana<sup>27</sup>.

Essa fixação do limite temporal (do homem caído que encontra sobre si o peso da temporalidade) gera uma nova concepção de morte, e, ao manifestar isso, mostra ao homem sua nova condição de finitude, sendo, por sua vez, a consequência mais abrupta da queda, tendo em vista a graça não ter alcance sobre ela, pois ainda que a graça promova salvação e o perdão aos perdidos, não impede o homem de morrer. Nessa localização do homem diante de sua condição finita, Vigilius percebe que a maior dificuldade do indivíduo, em seu momento pós-queda, é lidar com a temporalidade, elemento com o qual não estava habituado. Isso porque o homem, que antes se via como a síntese entre o eterno e o temporal, não estava submetido aos limites do tempo, considerando-o “a sucessão infinita” (KIERKEGAARD,

<sup>25</sup> “A inocência é algo. Não é nem uma perfeição, o que tornaria impossível explicar a queda, nem uma imperfeição na qual não se pudesse permanecer, o que faria da queda um avanço, um progresso. [...] A inocência é algo, é um estado. Precisamente por isso, porque a inocência é algo em si, a saída da inocência não é um movimento que esteja implicando na polaridade desta relação imanente, antes é uma mudança de um estado a outro, gerada por algo introduzido de fora, transcendência. Trata-se de um salto.” (ROOS, 2019, p. 55)

<sup>26</sup> O pecado se apresenta, nesse sentido, como um fator de transformação do homem enquanto gênero. Isso acontece quando o homem, ao pecar, reconhece o que sua ação representa qualitativamente e como ela, por suas implicações, constitui uma ação indevida. O homem só deixa de ser inocente por ter consciência dos seus desvios, o que, por conseguinte, significa que “a inocência não pode ser anulada senão pela culpa” (KIERKEGAARD, 2010, p.38).

<sup>27</sup> [...] uma mobilidade dessas para o homem pagão, é fruição no imediato e às vezes se exalta até a embriaguez dionisíaca: em contrapartida, a “subjetividade cristã” sente isso como um sofrimento, já que o homem aí descobre seu estado de criatura separada do absoluto. Porque cada instante o arranca de si mesmo, o homem se vê como que privado da eternidade; e inversamente, porque é cortado da eternidade, o homem é incapaz de ir ao encontro de si mesmo (STAROBINSKI, 2013, p.309)

2010, p.91)<sup>28</sup>. Todavia, após a queda, o homem se vê preso a “um desaparecer infinito” (KIERKEGAARD, 2010, p.91), ao qual damos o nome de presente. O homem, que antes não estava submetido à temporalidade, se percebe em uma nova condição. É importante frisar que essa compreensão se estabelece porque, quando *Haufniensis* aponta o homem como síntese, ele está determinando-o como o elemento de interligação das realidades. Uma divina, a outra humana (sendo o humano entendido em uma situação de não corrupção, ao menos não ainda, ou seja, anterior à queda), uma infinita (atual) e outra finita. Ele era caracterizado como o instante em que a eternidade e a temporalidade se encontravam e, de forma paradoxal, não se anulavam<sup>29</sup>. Desse modo, quando o homem se percebe pós-queda, ele descobre que perdeu as possibilidades de compreensão antes destinadas a ele e, principalmente, percebe sua incapacidade de compreensão dos conceitos advindos do infinito atual, situando, tal como atesta *Cusano*, a inviabilidade de análise dos conceitos do infinito, e nesse caso, especificamente, demonstrando a incapacidade da finitude em compreender o infinito. E é dessa relação conflitante que nasce uma das manifestações da angústia, aquilo que *Vigilius Halfniensis* denomina de angústia subjetiva, ou melhor, a angústia que recai sobre o homem, sendo “a angústia posta no indivíduo, que é a consequência do seu pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p.61). Por recair diretamente sobre a constituição do indivíduo, a

<sup>28</sup> Aqui é possível perceber que Kierkegaard também aplica as diferenciações do infinito em suas compreensões. Basta perceber o tempo, conforme sua definição, continua vinculado ao infinito potencial. Mas a infinitude do tempo e de Deus tem, em si, uma distância. Porque o tempo ainda pode ser vivido enquanto recorte presente, enquanto Deus é perfeito até em sua completude. Aqui, curiosamente, O heterônimo de Kierkegaard, aqui, dialoga com os posicionamentos da filosofia cristã, podendo-se citar como exemplo o próprio Santo Agostinho, que apresenta uma perspectiva de tempo quase que primordial às reflexões sobre este conceito. Para ele, o tempo é entendido como um vestígio de eternidade (o que dialoga com Kierkegaard em algum momento, já que o ideal de infinitude sempre aparece nele, seja por sucessão ou pela simples eternidade com a qual o homem se relaciona). Compreender todas as implicações inerentes ao tempo é visualizar relações para além do “humano”, do sensível e do objetivo. No autor medieval, o tempo, em sua relação com o divino, é submetido às relações de eternidade e simultaneidade. A primeira porque o divino não está dentro dos limites da temporalidade, mas “ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente”, e a segunda porque os ritos de passagem e divisão da temporalidade (passado, presente e futuro) se encontram em um único ponto a que chamamos de Deus. Em sua análise, Agostinho sempre olha para o tempo como um ser de razão com fundamento na realidade. (Tal qual *Haufniensis*, que faz questão de esclarecer que sua análise do tempo e da angústia toma contornos psicológicos e, sim, o divino se estabelece na comprovação de sua superação da temporalidade, lembrando que o homem, aqui, seria a síntese dessa relação entre distintas naturezas) Nele, o problema se apresenta sob o ponto de vista psicológico e não ontológico. Por isso que o autor consegue estabelecer uma “divisão” do tempo, tendo em vista se tratar de nossa apreensão do conceito e não dele em si mesmo. Segue-se disso que essa divisão, ao ser possibilidade, nos obriga a analisar “pedaços” desse tempo e como esses se comportam. Assim, ao entender um determinado “espaço” temporal, sempre se perceberá uma possibilidade de fragmentação do mesmo (anos, dias, horas, minutos, segundos etc.), e nessa fragmentação aquilo que no tempo chamamos de presente não passará de um pequeno instante em que o agora realmente existiu. Tudo para além desses intervalos ganhará ares de passado e futuro. Dessa forma, na perspectiva agostiniana, a questão chave da análise do tempo está na compreensão da importância da apreensão do próprio tempo pelo sujeito. E o que o autor afirma é que essa apreensão só pode acontecer naquele instante que chamamos de presente. Toda nossa relação para com o tempo está no presente. Tanto o passado quanto o futuro se definem por aquilo que o presente representa, nesse caso, como uma lembrança e uma premeditação, respectivamente.

<sup>29</sup> O instante se propõe a ser, dessa forma, o lugar, no tempo, que permite o toque dos nossos contraditórios. E “entendido dessa forma, o instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade” (Kierkegaard, 2010, p.94; grifo meu), ou melhor, o instante é quando o infinito atual é toca o finito mediante a supressão do infinito potencial (a própria temporalidade), que também pode ser entendido como a própria finitude.

angústia subjetiva acaba sendo mal interpretada e, muitas vezes, confundida com um certo tipo de arrependimento ou mesmo a manifestação da culpa. Entretanto, a angústia não se coloca como a consequência de um equívoco, tampouco o sentimento advindo de um erro. Quando nos referimos a ela como uma consequência do pecado, assim o fazemos pela mudança qualitativa que o pecado gerou no homem. Por isso, ela “pode-se comparar com vertigem” (KIERKEGAARD, 2010, p.66) da liberdade, de modo que “surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nessa vertigem, a liberdade desfalece” (KIERKEGAARD, 2010, p.66).

Portanto, se a angústia subjetiva, para Kierkegaard, é vista aqui como “uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma” (KIERKEGAARD, 2010, p.53), assim o é pela impossibilidade do infinito de conviver com a limitação da finitude. Ao homem atingido pelo pecado, resta imaginar possibilidades que estão distantes qualitativamente, compreendendo a profundidade do rompimento entre o finito e o infinito. O homem, inclusive, continua sendo o animal inacabado, porque a queda, ao corromper o projeto de homem, necessita de uma obra final, a graça/juízo, mesmo porque somente esses que permitem que o homem perceba “a distância entre si mesmo e Deus” (ROOS, 2019, p.108). Agora, o fato de haver um rompimento não significa que a condição que outrora o homem vivia seja semelhante à vida no paraíso<sup>30</sup>. Mesmo porque, não há paraíso em lugar algum, tampouco possibilidades de fugir da angústia. É por isso que a história do cristianismo, conforme analisa Anti-Climacus, na verdade, se constitui como uma história de crises, o que indica que Kierkegaard percebe que a relação do homem com o infinito gera nele não só uma indeterminação diante da liberdade e da temporalidade que não existia outrora, mas cria também um certo fechamento do homem diante da liberdade, o reconhecimento daquilo que sou, enxergando a existência do mal e se indispondo para com suas ocorrências em nossa própria existência, ou melhor, aquilo que o autor denomina de *desespero*.

É importante se estabelecer aqui, desde já, que a relação *angústia-desespero* não indica uma nomenclatura diferente para o mesmo fenômeno, ou ainda uma interpretação similar de um objeto analisado por dois pseudônimos diferentes, tratando-se, em todas as suas instâncias, de ocorrências

<sup>30</sup> Essa questão ganha, inclusive, reverberações quando se pensa a relação entre o surgimento da angústia sendo concomitante ao surgimento do pecado. A angústia, vale lembrar, não se apresenta ou surge pelo determinado. E, apesar de compreendermos que o sofrimento é inerente à existência, não se procurava afirmar que ele seria a própria angústia. Sim, a angústia não se apresenta enquanto sofrimento, medo, dor, tédio ou melancolia. O que se tem é exatamente essa relação para com a possibilidade. Ela se mostra como a “realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade” (Kierkegaard, 2010, p.45; grifo meu). E “se o nada for vivido assim, como possibilidade que possibilita a liberdade (e que não cancela), então o sujeito estará na angústia” (FERRO, 2012, p.42). Logo, o que a queda promove é a diversificação da angústia, já que agora a liberdade passa a ser uma vertigem, porém, antes da queda, por estar diante do possível, a angústia já se apresentava como real.

distintas e que, por mais que tenham uma certa proximidade, mantêm suas singularidades. A similaridade de tais objetos está no fato de que tanto angústia quanto desespero “surtem como consequência da má relação da síntese consigo mesma, bem como com Deus” (ROSS, 2019, p.128). Assim, entende-se que o homem se desespera, por conseguinte, pela inconformidade de deixar de ser quem era (a síntese), mas sua atitude reflete um desespero anterior na busca por ser algo diferente (a busca por ser outro). Não se trata aqui de uma indefinição diante da possibilidade (o que *Haufniensis* chama de angústia), mas do reconhecimento que, sendo o homem uma síntese– “de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade” (KIERKEGAARD, 1979c, p. 195) -,ao ser composto pelos polos da finitude e da infinitude, reconhece-se a existência um movimento de negação (seja de um ou de outro) que faz com que o homem encare uma crise inerente a sua natureza. Esse desequilíbrio que recai sobre a síntese é o que se configura como *Desespero*, ou melhor, “é a discordância interna duma síntese cuja relação diz respeito a si própria” (KIERKEGAARD, 1979c, p.197). Nesse caso, não se trata mais somente da angústia, que está “ligada à situação do homem no mundo” (LE BLANC,2003, p.84), mas sim da inerência “à relação do eu consigo mesmo e à possibilidade dessa relação” (LE BLANC, 2003, p.84). Essa inerência, a que Kierkegaard dá o nome de desespero “não é necessário ao ser humano, mas uma possibilidade latente que está efetiva” (ROSS, 2019, p.136). O que ocorre é que o homem, ao se ver desesperado, percebe que seu Eu começa a se formar enquanto uma miragem. Seja como o tesouro desejado, seja como o abismo do qual queremos fugir. O que significa, por conseguinte, que o desespero se apresenta como a má relação entre o finito e o infinito, logo, “uma vez que Kierkegaard parte do pressuposto de que finitude e infinitude são constituintes do eu, a má relação entre esses polos constitui uma perda do si mesmo e, conseqüentemente, uma perda de sentido existencial”. (ROSS, 2019, p.12). O desespero, portanto, se constitui como um estado de inconformidade. Ou como o autor afirma,

é o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio. [...] Assim, o homem, com o sentimento absorvido pelo imaginário, cada vez se inclina mais para o infinito, mas sem que se torne cada vez mais ele próprio, pois não deixa de se afastar do seu eu. (KIERKEGAARD, 1979c, p.209).

Agora, o que seria responsável pela crise dessa síntese? Ou melhor, de onde surgiria a partícula geradora dessa discordância entre os polos? Segundo Kierkegaard, o caminho a ser percorrido pelo homem faz com que, diante do pecado, o desespero seja uma realidade inevitável. Assim, quando o sujeito, mediante sua parte infinita, decide realizar um movimento imaginário de negação de sua finitude, não percebe que está negando a si próprio, afastando-se “do seu eu” (KIERKEGAARD, 1979c, p.209), o que indica que esta “infinetização [...] apenas conduz o homem a uma embriaguez no vácuo”

(KIERKEGAARD, 1979c, p.209), pois o faz se negar em busca de uma realidade infinitamente/paradoxalmente distante. Na mesma medida, quando o indivíduo “esquece seu nome divino, não ousa crer em si próprio e acha demasiado ousado sê-lo e muito mais simples e seguro assemelhar-se aos outros” (KIERKEGAARD, 1979c, p.209), dotando de uma superioridade sua pobre realidade finita, ele delimita, novamente, uma negação daquilo que ele é<sup>31</sup>. É por isso que, semelhante a outras questões direcionada ao autor que, ao serem formuladas, muitas vezes esbarram no paradoxo, nossa resposta não se reveste de uma enorme simplicidade, mas, partindo de uma diferença infinita “de natureza entre Deus e o homem” (KIERKEGAARD, 1979c, p.277), reconhecendo o homem como a localização do *instante* no qual a finitude e a infinitude se tocam, este (nós) se encontra em desespero em duas possibilidades: ou “não queremos ser nós próprios” (KIERKEGAARD, 1979c, p.195) ou apresentamos “uma vontade desesperada de sermos nós próprios” (KIERKEGAARD, 1979c, p.195), o que indica, nas duas partes, “uma negação daquilo que nos constitui e, no limite, uma negação de nós mesmos” (ROSS, 2019, p.15) e que se fundamenta na quebra da síntese entre o finito e o infinito, o que faz com que o homem “se torne presa da fragmentação e parcialidade de si mesmo, e, portanto, não consegue construir um sentido que forneça totalidade à existência, um sentido que dê coesão aos pequenos sentidos da existência” (ROOS, 2019, p. 17)

## CONCLUSÃO

Por fim, esse texto buscou traçar um panorama inicial e abrangente do conceito de infinito ao longo da obra de Soren Kierkegaard. A escolha desse conceito perpassa a análise de diversas compreensões ao longo da história da filosofia, perpassando Aristóteles, Anselmo, Nicolau Cuasano e Descartes, como uma forma de tentar compreender a influência dessas análises sobre o pensamento do autor dinamarquês. Esse percurso traça uma ordem argumentativa que analisa desde a diferenciação entre infinito atual e potencial, até à distinção entre pecado original e pecado hereditário para deixar claro a relação entre a reflexão religiosa do autor e sua constituição filosófica como intrínsecas à análise da formação do indivíduo e na construção da existência do sujeito. Entendo que, em Kierkegaard, não é possível pensar o infinito (sempre o *infinito atual*) sem pensar em como o rompimento finito/infinito se estabelece e, principalmente, como essa distância caracteriza a manifestação de angústia e desespero. Penso que para compreender a organização do pensamento do autor dinamarquês no que se refere ao

<sup>31</sup> Importante apontar que esse desespero não é constitui como a *a-espiritualidade* analisada por Kierkegaard tanto em *O Conceito de Angústia* quanto em *A Doença para a Morte*, já que não se trata de uma negação do divino, mas da supra valorização do finito em detrimento do infinito.

infinito, se faz necessário essa relação entre conceitos e obras, buscando analisar o modo como a relação Deus-homem se institui, de modo paradoxal, como possível.

E por isso busquei traçar como a angústia e o desespero, que mesmo se constituindo enquanto manifestações distintas, se apresentam como uma incongruência entre o homem e a liberdade/temporalidade, no caso da angústia, e como uma negação de uma parte daquilo que nos constitui, no caso do desespero. E todo esse processo se apresenta a partir do rompimento da síntese que era instituída no homem, que, mesmo não podendo ser superada, encontra, no pensador danês, uma saída: o caminho de fé. Assim, a construção da existência humana perpassa um caminho paradoxal e que se fundamenta num “o duplo movimento de infinitização e finitização, que é precisamente o movimento da fé” (ROSS, 2019, p.22).

## Referências

- AGOSTINHO, S. *Confissões*. Trad. O. Santos e A. A. de Pina. Abril Cultural, São Paulo, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- BARTH, K. *Fé em busca de compreensão*. Trad. V. Kikute. São Paulo: Novo Século, 2003.
- CICCARELLI, V. *Mathematica Philosophica: A gênese filosófica dos cinco conceitos matemáticos*. 2022.
- CORDEIRO, A. M. *A interpretação do argumento ontológico segundo Leibniz*. Porto Alegre: Revista Intuitio, 2009.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural LTDA, 1999.
- GOUVÊA, R. Q. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GOUVÊA, R. Q. *A palavra e o silêncio*. São Paulo: Custom/Alfarrábio, 2002.
- KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Trad. E. Reichmann e Á. Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, S. A. *Temor e tremor*. Trad. M. J. Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 249–327. (Coleção Os Pensadores).
- KIERKEGAARD, S. A. *O desespero humano: doença até a morte*. Trad. A. C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979c. p. 187–279. (Coleção Os Pensadores).
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. Trad. Á. L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LE BLANC, C. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

- LIMA, C. A. *Ratio Anselmi: argumento ou argumentos ontológicos de Santo Anselmo?* São Cristóvão: UFSE, 2019.
- PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 1983.
- ROOS, J. *Tornar-se cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- ROSS, J. *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, Brasília, 2019.
- SILVA, D. F. da. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. J. Oliveira e P. Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- SOUZA, J. F. das C. *As provas metafísicas da existência de Deus em René Descartes*. Natal: UFRN, 2013.
- SILVA, M. É. do N. *Liberdade e não-liberdade em O conceito de angústia de Søren Kierkegaard*. João Pessoa: [s.n.], 2002.
- SOUTO MAIOR, P. S. *O devir da angústia: um diálogo entre Kierkegaard e Dostoiévski*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto, Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte. Ouro Preto, 2017.
- STAROBINSKI, J. *A tinta da melancolia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- TOMATIS, F. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. Trad. S. J. Schiarato. São Paulo: Paulus, 2003.
- PAREYSON, L. *Dostoiévski: filosofia, romance, experiência*. Trad. M. H. N. Garcez e S. M. Carneiro. São Paulo: Edusp, 2012.
- VALLS, Á. *Apresentação*. In: KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. E. Reichmann e Á. Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. p. 9–18.
- WEBB, E. *Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. Trad. H. Langone. São Paulo: É Realização, 2013.

**Recebido em: 10/09/2021**

**Aceito em: 25/11/2021**