



A SEDUÇÃO DO TRANSCENDENTE E O SACRIFÍCIO DO IMANENTE EM KIERKEGAARD

Jasson da Silva Martins

Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Professor Assistente na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb).

E-mail: jassonfilos@gmail.com

Jacqueline Oliveira Leão

Pós-doutoranda, doutora em Literatura Comparada e mestre em Estudos Literários, Teoria da Literatura pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

E-mail: jacleao@hotmail.com

RESUMO

Toda a obra de Kierkegaard pode ser considerada um itinerário para Deus. No presente texto, pretendemos mostrar esse itinerário por meio dos escritos estéticos do autor. Interpretaremos a figura do sedutor, como figura representativa do estágio estético, que permite ao pensador dinamarquês efetuar a passagem ao estágio religioso sem passar pelo ético. O elemento que possibilita essa aproximação discursivo-existencial entre estético e religioso é o absoluto, ou melhor, a busca do absoluto. Essa busca ocupa um papel importante nos escritos literários de Kierkegaard e é oferecida ao leitor como estrutura existencial singular de cada indivíduo.

PALAVRAS-CHAVE

Absoluto; estética; indivíduo; itinerário; sedução.

Seduziste-me Senhor e eu deixei-me seduzir
(Jer 20.7).

1. INTRODUÇÃO

Afirma-se, geralmente, que a obra de Kierkegaard é difícil de ser circunscrita. Nela, encontramos um pouco de tudo: discursos teológicos (edificantes), ensaios filosóficos com aparência clássica e textos que podemos chamar literários, entre os

quais se encontra o *Diário do sedutor*. Apesar de suas diferenças discursivas, todos esses textos articulam uma reflexão sobre a existência, que se quer subjetiva e sem nenhuma contradição interna, podendo ser lidos de um ponto de vista espiritual. Embora possamos reconhecer a diversidade interpretativa da obra de Kierkegaard, o caráter metafísico ou transcendente é a marca maior de sua produção.

Os textos que chamamos literários talvez sejam justamente os mais reveladores desse ponto de partida, pois desempenham o papel de caminho, *itinerarium mentis Deum*, para cada indivíduo. No geral, as obras de Kierkegaard podem ser tomadas como discursos subjetivos, onde o seu interesse, o seu valor e sua finalidade dependem de uma ancoragem em um “eu” que é representado por uma figura, geralmente ligada a um dos estádios – estético, ético, religioso – de sua dialética existencial. A figura pseudonímica, como ancoragem de um determinado discurso (ideia-problema), requer um eu-leitor para que a transmissão da mensagem (de valor soteriológico) seja exposta e compreendida. Uma leitura mais crítica dos textos de Kierkegaard (1979), por exemplo *Temor e tremor* e *Diário do sedutor*, permite-nos dizer que os vários aspectos literários dessas obras configuram também as tentativas de o autor fundar o seu discurso filosófico-existencial *em, sobre* ou *a partir* da existência, e assim, abrir a via a uma outra forma de discurso sobre o absoluto, um discurso encarnado que tende a se separar, em razão da própria ficção, da especulação.

Interessa-nos aqui a literariedade dos textos de Kierkegaard. Nosso propósito consiste, aqui, em interpretar de que forma a figura do sedutor, como figura representativa do estádio estético, permite a Kierkegaard entrever a passagem ou o salto ao estádio religioso sem passar pelo ético, representado pela norma ou a generalidade, e associado ao casamento. O elemento que possibilita essa aproximação discursivo-existencial entre estético e religioso é o absoluto, ou melhor, a busca do absoluto. A procura pelo absoluto ocupa o esteta – como ser religioso – e é apresentada como uma espécie de desejo do sagrado, que se realiza por meio da relação estética e da sedução da amada.

2. RELAÇÕES FINITAS, SEDUÇÕES ABSOLUTAS

Na multifacetada obra de Kierkegaard, o termo relação pode ser definido pela circunstância que procura recolher. Nesse sentido, os exemplos de relação que encontramos são variados e poderiam ser acompanhados aqui em referência a três momentos distintos: podemos falar da relação de Johannes com Cordélia no *Diário do sedutor* (1843); da relação do próprio Kierkegaard com Régine Olsen encontrada nas notas dos *Papírer* (escritos de cunho biográfico) e alhures (possivelmente marcas da escrita autoficcional), ou daquela relação descrita na *Repetição*, narradas por Constantin Constantius, entre um rapaz e uma moça¹. Essas três relações apresentam três figuras de sedutores – figuras masculinas como ápice da relação – que colocam em cena o erotismo e a sedução, por meio da busca do absoluto. Ambas as relações podem ser compreendidas como eco da relação entre Deus e o homem, relação que encontramos nos vários textos de Kierkegaard (1979), *Temor e tremor* sobretudo. Essa correlação entre estético e religioso, abstraindo-se o ético, que se desenha em torno de um desejo do absoluto, é importante para Kierkegaard, ao ponto de, por meio dela, fazer uma crítica ao estádio ético, central para uma filosofia como a de Immanuel Kant. No século XX, Georges Bataille vai propor algo muito semelhante na sua obra clássica de 1957, *O erotismo*.

Alguns intérpretes da obra de Kierkegaard procuram vincular a elaboração do *Diário do sedutor* ao elemento biográfico de seu autor: o rompimento do noivado com Régine Olsen. Embora seja demasiada complexa essa chave de leitura, pois se situa na relação tramada, que é o próprio discurso literário e nas relações não delimitadas pela fronteiras entre o real

¹ Claro que o sentido semântico dessa palavra não se esgota nesses três momentos que aqui circunscrevemos. Podemos pensar em tantas outras relações: do autor (Kierkegaard) com o seu leitor; sua relação com Hegel; sua relação com a Igreja dinamarquesa etc. O que de fato nos interessa, aqui, é mostrar que a palavra *relação* possui esse elemento aglutinador, capaz de transformar-se em estrutura toponímica com poder de explicação de fenômenos intrínsecos à interioridade de cada indivíduo e/ou sua relação.

e o ficcional, o fato é que alguma importância teve esse acontecimento biográfico ao menos com o estilo ou o propósito da obra: pensar a relação como elemento de sedução absoluta. Com ou sem conotações biográficas, o fato é que o leitor dessa obra depara com um sedutor muito calculista, que procura degustar a sua relação, mostrando que o rompimento é muito mais uma espécie de abandono do que de sacrifício. Do ponto de vista literário, encontramos, nesse sedutor, muito mais do que um simples desejo pelo jogo, pelo embuste, Johannes é um erótico que desloca a questão usual da sedução – sexo – para a dimensão do próprio erotismo, deixando em aberto a fantasia como expressão da linguagem. Além disso, ele não é descrito como personagem frívolo, ele é, antes de mais nada, um sedutor intelectualizado: todo o seu zelo na planificação e nos registros das paixões e das emoções provam, às expensas do encantamento de Cordélia, essa sua característica. Em boa medida, podemos qualificar Johannes como sedutor espiritual.

Para além do jogo, se atemo-nos à forma e ao método dos sedutores românticos (VALLS, 1988), a sedução implica uma boa dose de seriedade. A seriedade requerida aqui reside no fato de que o sedutor se realiza na esfera estética ao concluir a sua tarefa estética por excelência, qual seja, viver poeticamente. No quadro de referência da relação de sedução isso significa, de maneira essencial, o recurso ao erotismo. Para ser senhor da relação, o sedutor torna-se um erótico, sob pena de não conseguir elevar a sua conquista ao nível do religioso. O erotismo é, nesse sentido, aquilo pelo qual a sedução afirma sua busca do absoluto, ou melhor, aquilo pelo qual ela constrói sua relação com o absoluto. Utilizamos a palavra erotismo, como descrito anteriormente, qualificado por Kierkegaard de espiritual, como elemento de ligação entre o estético e o religioso. Esse laço criado pelo erotismo, ligando o estético e o religioso, aparece, várias vezes, na referida obra de Bataille (1972, p. 40), à medida que o erotismo se apresenta como um aspecto da vida interior: “A consciência do erotismo, ou da religião, exige uma experiência pessoal, igual e contraditória, da proibição (*interdit*) e da transgressão”.

Nesse contexto, a experiência erótica aparece como forma de experiência interior, tanto de um personagem-ideia

quanto de um indivíduo singular, vivida por meio de uma relação de sedução. Para Johannes, a sedução é uma forma de superar a história (história pessoal do próprio Kierkegaard?), ou seja, “[...] fazer do amor aquele absoluto ao lado do qual qualquer outra história desaparece” (KIERKEGAARD, 1970, p. 355). Como podemos notar, trata-se de “construir” ou de “criar” (verbo, normalmente, conjugado por Deus) esse absoluto por meio da sedução, e, fazendo isso, desenvolver igualmente o erotismo espiritual, é preciso dizer, com Cordélia. Essa força erótica ativada representa um acúmulo na relação entre o sedutor e a moça seduzida. Essa força erótica, atravessada por emoções intensas – êxtases, angústias, inquietudes – elevam à segunda potência a subjetividade do pensador-tema, a ponto de levar à ruína os limites normativos do geral, para completar o ultrapassamento absoluto para além da esfera ética. Tudo isso se resume, apesar da nossa opção pela interpretação ficcional e menos biográfica do *Diário do sedutor*, ao rompimento do noivado e à firme decisão do próprio Kierkegaard de não se casar para não se tornar um cidadão, no sentido hegeliano².

O absoluto procurado na sedução é, portanto, o absoluto que se faz objeto da estética. Esse absoluto parece inconciliável com o absoluto da esfera da ética (dever, norma) à medida que o erotismo que une os dois personagens (sedutor e seduzida) se confunde com o modo religioso que objetiva o absoluto além do mundo imediato. No texto, *In vino veritas* (1845), uma espécie de retomada do *Banquete* de Platão, Kierkegaard põe na boca de um dos discursantes (o jovem) essa relação entre vida espiritual e sensualidade: temas abordados esteticamente, mas que possui a sua origem no transcendente:

O ser humano é composto de alma e corpo; nisso concordam os melhores homens e os mais sábios. Ora, se se coloca a potência do amor na relação entre o feminino e o masculino, então o cômico voltará a surgir naquela peripécia que se produz quando o supremamente anímico se exprime o estritamente sensível.

² Quando da escrita do *Diário do sedutor*, Kierkegaard já havia concluído sua tese em teologia e, em seguida, partido para Berlim. Nesse período, ele já havia lido a obra *Princípios da filosofia do direito* (Hegel), da qual a estrutura do sumário se assemelha ao sumário da tese defendida em 1841, de modo invertido (vide *O conceito de ironia*).

Estou a pensar em todas aquelas estranhíssimas gesticulações e sinais místicos do amor, resumindo, nessa espécie de franco-maçonaria que é uma continuação daquele primeiro inexplicável. Neste aspecto, a contradição em que o amor envolve um indivíduo reside em que o simbólico simplesmente nada significa, ou, o que é o mesmo, no facto de ninguém saber dizer o que ele possa significar (KIERKEGAARD, 2005, p. 70).

O transcendente, a motivação, é o elemento que põe em marcha a relação erótica. Como podemos inferir da citação anterior, esse inexplicável se aproxima do “segredo” (dos amantes) e do silêncio (dos místicos). Notemos, nesse passo, que as relações finitas são sustentadas por seduções infinitas. Tal relação, à medida que ultrapassa a simples afecção mútua, excede a construção de valores e de normas que tenta enquadrá-la e exige, conseqüentemente, um ultrapassamento ou uma recusa da ética. Podemos dizer que essa relação é uma aproximação estética do sagrado definida aqui, por meio dos elementos inapreensíveis que fazem parte do interior da relação. Do mesmo modo, a aproximação religiosa do sagrado não pode ser pensada e vivida a não ser como um sentimento, um misto de terror e de fascinação.

Esse devir – responsável, quer dizer esse devir – histórico do homem, parece se ligar de maneira essencial ao acontecimento propriamente cristão de outro segredo, ou mais precisamente de um mistério, o *mysterium tremendum*: o mistério terrificante, o pavor [*l’effroi*], o temor [*le crainte*] e o tremor [*le tremblement*] do homem cristão na experiência do dom sacrificial (DERRIDA, 1999, p. 21).

Essa ambivalência pode ser, em parte, ligada ao fato de que o elemento de risco ou de perigo associado à sedução pode ser estendido tanto à vida, na perspectiva do estágio estético, quanto ao fato de existir religiosamente, ou seja, viver como testemunho da boa nova, consciente da exigência salvífica. Ao pressupormos que o estético e o religioso se encontram no nível do sagrado – essa esfera ambígua, quase que indefinível –, onde se tende em direção ao próprio sagrado, podemos conceber o risco que lhe é imanente como correspondendo à vertigem e à perda de si. Todavia, de um ponto de vista espiri-

tual, essa de-posição, essa perda da posição de eu, representa, paradoxalmente, um ganho. Em outras palavras, a deposição é um elemento integrante e necessário de toda busca espiritual na medida em que nenhuma forma de absoluto, nenhuma dimensão sagrada pode ser atingida sem uma anulação temporária do eu. Essa anulação temporária do eu, no *itinerarium mentis Deum*, é, fundamentalmente, a dissipação daquilo que o particular contém de geral.

3. SEDUÇÃO INFINITA, RELAÇÃO ABSOLUTA

Nesse itinerário para Deus, o modelo de relação dos personagens-tema kierkegaardianos arrisca a existência, infinitamente seduzidos pelo absoluto, para que os eleitos possam conquistar a sua relação mais primitiva: a relação com o transcendente. Esse risco, que o indivíduo só encontra fora do geral, visa, entre outras coisas, a aproximação ou o retorno àquilo que Kierkegaard chama a primitividade do indivíduo. Podemos caracterizar essa primitividade, simplesmente, como a “possibilidade de espírito”, e que implica a possibilidade de ser afetado, a possibilidade de o eu agir de um determinado modo irredutivelmente. Referida primitividade é o objetivo fundamental do erotismo no cultivo das paixões e das angústias, lançando a razão para além do limite finito e projetando-se nesse absoluto pressentido e descoberto na relação erótica. Importa notar que a perda ou a renúncia ética, quando do início desse movimento, significa o retorno em direção a uma singularidade que sufoca o geral. Essa associação entre o estético e o religioso, do ponto de vista da subjetividade e da singularidade, faz parte da erótica-pedagógica que Deus – o grande sedutor – ensina às almas pias:

Assim como o homem religioso, o sedutor esteta [*esthéticien*] criou as contradições mais intensas nele e entorno dele; ele conduz aquele que ele ama a lançar a razão para além do limite [*par-dessus bord*]; e a apreender o movimento do infinito como Deus ensinou à alma religiosa. Deus é o mais profundo dos

sedutores. E o método do esteta [*esthéticien*], como aquele do filósofo religioso, como aquele do próprio Deus, deve ser indireto, de maneira que aquele que o desenvolve se faça por iniciativa do discípulo [*élève*] – se faça no interior e em liberdade. Deus se revela por sua invisibilidade como o sedutor envolvendo Cordélia com laços invisíveis, sem nada afirmar, inicialmente, de seu amor (WAHL, 1998, p. 29-30).

A descrição de Jean Wahl (1998), ao aproximar a sedução humana àquela divina, centra-se nos “laços invisíveis”, nas teias produzidas pela própria sedução, sem afirmar o seu amor. Ou seja, a promessa e os próprios laços entre a sedução e o sagrado são o *continuum*, por meio do qual o itinerário se mantém. Esse movimento é incompatível com a esfera ética. Por pura incompatibilidade e jamais pela incapacidade, o movimento da sedução absoluta exige a suspensão da esfera ética.

A suspensão da esfera ética, suspensão teleológica – é bom lembrar –, é requerida para o bem da própria ética, para que ela não encalhe, à medida que a esfera ética e o sagrado são elementos heterogêneos. Essa heterogeneidade implica uma relação com a temporalidade radicalmente distinta para a ética e para o sagrado. Sinteticamente, podemos resumir os três estádios propostos por Kierkegaard, segundo a relação que o indivíduo mantém com o tempo: o esteta é descrito como aquele que vive no *instante*, ético é aquele que vive na *continuidade temporal*, e religioso é aquele indivíduo que vive uma *relação com a eternidade*.

Daí podemos inferir que a eternidade é concebida como espécie de estado de plenitude fora do tempo. É evidente que, para Kierkegaard, a relação com a eternidade, prefigurada no homem religioso, ultrapassa – em profundidade – as outras duas formas de relação que o indivíduo mantém com a temporalidade. O instante e a duração temporal quase não possuem importância sob o olhar da eternidade. Todavia, a temporalidade é o ponto de encontro e a partir da qual podemos colocar em relação o estádio estético com o estádio religioso. Esse contato direto entre o primeiro e o terceiro estádios, suprimindo o segundo estádio, não anula a relação com a temporalidade, não torna o tempo homogêneo. Com efeito, o instante e a eternidade se distinguem da continuidade temporal à medida que ambos – instante e eternidade – não implicam uma descontinuidade fundamental, mas uma continuidade essencial:

Encontramo-nos, portanto, face às duas esferas extremas, a estética e a religiosa. É preciso acreditar que existem comunicações muito profundas entre elas, visto que Kierkegaard passa de uma a outra, como tinha feito, alhures, Pascal, quando ele vai do divertimento ao diálogo com Deus. Não é menos verdade que essas esferas sejam muito diferentes; à medida que o instante que se passa no estético é muito diferente do instante que é reencontrado no tempo e na eternidade. Esses dois instantes não coincidem de modo nenhum. E é esse o desespero que nasce do primeiro, que faz passar à esperança do segundo. Poderíamos construir, como o quer Kierkegaard, uma escada desses três tempos? Sem dúvida um hegeliano seria tentado mostrar no terceiro uma síntese do primeiro e do segundo; mas isso não seria exato. É preciso passar, sem hegelianismo, do tempo como fluidez [*fluidité*] ao tempo como intersecção [*intersection*] do presente e da eternidade, sem passar pelo tempo como consistência [*consistance*] (WAHL, 1998, p. 271).

Ao contrário da continuidade temporal da ética que perpassa horizontalmente a ação humana, o instante e a eternidade são relações descontínuas no tempo e perpassam, verticalmente, a ação individual. Nesse sentido, estamos diante de uma evidência histórico-existencial do “eu”, à medida que a temporalidade implica a eternidade (do estético) e a temporalidade finita (do religioso). Essa ideia do tempo atravessado pela eternidade aplica-se, igualmente, ao instante, na medida em que a noção de instante pode ser concebida como “tempo-agora” ou “tempo-presente”. Esse instante, caracterizado como átomo da eternidade, representa o modelo do tempo messiânico – uma forma de tempo descontínuo – em oposição ao tempo homogêneo e vazio que abre a pequena porta pela qual o Messias pode entrar (BENSUSSAN, 2009, p. 29).

Notamos, aqui, uma mudança crucial no sentido do tempo. Após essa clivagem do tempo no temporal, o instante, que até então era vivido como dispersão pelo esteta, transforma-se em tempo operativo, no mesmo sentido que o *kairos* paulino, ou seja, um tempo qualificado, pleno, decisivo, por meio do qual podemos encarar o desfecho das aporias. Transmutando a concepção estética do instante em instante decisivo, por meio das malhas invisíveis da sedução absoluta, o instante

passa a representar a tradução temporal da angústia. Quando o instante ultrapassa o estético (sensível, finito) e atinge o religioso (imutável, eterno), torna-se o tempo da plenitude, onde se cruza e expressa a presença da infinitude na alma, como ponto de contato entre o eterno e o temporal, como afirma Jean Wahl (1998, p. 59-60), subscrevendo a concepção kierkegaardiana do instante:

[O instante] não é uma simples determinação do tempo, visto que a essência do tempo é passar. Ele é o lugar da tensão terrível entre o eterno e o temporal, lugar que é um vazio [*néant*]. Ele é a expressão do paradoxo que consiste naquilo que o eterno nasce. Nada [*Rien*], portanto, de mais perturbador que o pensamento do instante; é a contradição mais terrível. O instante é o tempo tocado pela eternidade; melhor, ele é um átomo da eternidade.

O primeiro nível do instante pertence ao estágio estético: aí onde ele é angústia, desejo de absoluto, descontinuidade e possibilidade. O instante, tal como retomado pelo estágio religioso, adquire uma verticalidade mais evidente ainda, visto que ele se torna intrusão do eterno no temporal. O mesmo termo, que serve aos dois estádios, mesmo se ele se define segundo níveis diferentes, demonstra a proximidade entre esses dois estádios. Isso nos permite compreender que não existe nada que possa ser feito para completar o salto entre o estético e o religioso. Nada impede que o sedutor possa se transformar no cavaleiro da fé, sem se ligar à ética, sem tornar-se o esposo que o geral ou a norma espera dele.

4. SEDUÇÃO DO TRANSCENDENTE, SACRIFÍCIO DO IMANENTE

O resultado preliminar do que foi discutido até aqui indica, claramente, que a passagem do estético ao religioso não ocorre dialeticamente, seguindo a lógica da razão natural, mas paradoxalmente. Essa passagem é paradoxal porque ela se

expressa por meio de uma descontinuidade essencial. É um salto realizado no instante, *a partir para* o absoluto, entrevisto no estádio estético: o absoluto em Deus. No entanto, essa passagem do imanente (estético) para o transcendente (religioso), além da suspensão da esfera ética, exige um sacrifício³. O tema do sacrifício tanto é objeto de discussão da obra *Temor e tremor*, onde Kierkegaard apresenta o “sacrifício” de Abraão, como o é da obra *A repetição*, onde o sacrifício da moça deve iniciar uma passagem patética em direção ao transcendente.

O sacrifício da moça, na segunda obra, é realizado em virtude de uma resignação infinita, uma resignação ao impossível (ao absurdo), à medida que deseja renunciar (sacrificar) o desejo, o erotismo, com o objetivo de expressar espiritualmente esse desejo. Diferentemente da resignação de Abraão, que é resignação infinita pelo infinito, a resignação da jovem é pelo finito, para fazer cessar seu movimento em direção ao exterior e para retornar em direção ao interior, para conservar em si como um segredo. Esse sacrifício do erotismo constitui, em certo sentido, uma forma de absolutização da relação. Ou seja, ao renunciar infinitamente pelo infinito, ela renuncia em nome da interiorização. Nesse processo de renúncia, a relação adquire uma forma espiritualizada que não condiz com o processo de sedução pelo infinito, pois o polo da sua relação é apenas estético e a jovem acaba transformando a relação finita em alguma coisa de sagrada, de intocável.

Na sedução transcendente, o erotismo particular, apresentado em *A repetição*, resulta em sacrifício imanente que está presente desde o início da relação. Entre a moça e o rapaz, o sacrifício é entrevisto e expresso na melancolia do rapaz que, desde o começo, se projetou ao seu fim, ao sacrificar a possibilidade de uma relação ética, que seria consumada no casamento.

³ Sacrifício, em boa medida, faz sentido no estádio religioso, em que o sacrifício é o passo seguinte após o abandono, ao menos se pensamos na *mise-en-scène* de Abraão, descrita poeticamente em *Temor e tremor*. Sacrifício, de modo geral, tanto na tradição *vetero* quanto *neo* testamentária, é descrito como uma “realidade” antiética, portanto, anti-humana. Na tradição judaica (AT), o sacrifício das primícias (animais, frutas, legumes...) era permitido, bem como era questionável o sacrifício humano, como procura descrever essa “lição divina”, por meio do sacrifício de Isaac. Na tradição cristã (NT), o próprio Cristo é muito claro quanto à condenação do sacrifício de vítimas humanas: “Quero a misericórdia e não o sacrifício” (Mt 9.13).

O núcleo religioso que caracteriza o erotismo estético se afirma nesse sacrifício. E é por meio desse núcleo que é dada a possibilidade da passagem do estético ao religioso. Podemos inferir essa possibilidade, visto que ela aparece na visão quase instrumental que Constantin Constantius, o narrador, possui dessa relação, cujo intérprete é ele mesmo. Ele diz da moça que ela não é mais a amada, mas apenas a ocasião para que o poético possa despertar no rapaz e assim lhe permitir aceder ao estágio estético. Nesse domínio, o erotismo se expressa deixando entrever uma dimensão que indica a sua sentença de morte. Essa ideia de sacrifício deixa subentendido que, como ocasião do despertar poético, a moça torna-se, em um segundo momento, a isca (o atrativo) do religioso, e é em vista do religioso que ela é sacrificada, conforme o personagem-intérprete escreve:

A moça, mais uma vez, não tem nenhuma realidade, mas ela é o reflexo dos movimentos que animam o rapaz; assim como sua excitação. A moça ganha uma prodigiosa significação, ela não poderia jamais esquecer; mas, esta significação, ela não a tem dela mesma, mas de sua relação com ele. Ela está, por assim dizer, na fronteira do ser essencial do rapaz; mas tal relação não é erótica. Religiosamente falando, poder ia-se dizer que tudo se passa como se o próprio Deus se servisse dessa moça para torná-lo cativo; quanto à moça, ela não tem nenhuma realidade, mas ela é como aquelas iscas artificiais que se colocam em um anzol (KIERKEGAARD, 1990, p. 129).

A construção literária de um personagem-intérprete da estatura de Constantin Constantius permite a Kierkegaard falar de uma coisa séria, que é a relação do homem com Deus, de um modo divertido. Afinal de contas, existe uma boa dose de ironia implicada no fato de comparar Deus a um pescador, a moça a uma isca e o rapaz a uma bebida. O fato é que encontramos nessa passagem uma antecipação da ideia da retomada, seja nesse renascimento ou nessa segunda potência da consciência, que pode advir em virtude da transcendência. Em ambas as relações toponímicas e modelares que apresentamos aqui

(os três modos de relação), o elemento unificador sob a qual podemos entendê-las é o *itinerarium mentis Deum*. As relações se iniciam, mediante sedução, e são vistas como ecos da relação absoluta, do próprio Deus. Ao sacrificar a primeira forma de sedução (estética), o sedutor acaba sucumbindo àquela do absoluto, entrevisto, planejada pelo próprio autor da sedução mais perfeita e transcendente. Por sua renúncia absurda e incompreensível, que permite a passagem da sedução estética à sedução sagrada, o sedutor imortaliza um espaço vazio de seu conteúdo – o espaço de pensamento –, que para ele é sagrado. O sedutor vai além, imolando a si mesmo em toda a sua liberdade, aos olhos do geral, na esperança de uma retomada, de um renascimento, sob o olhar do sedutor divino.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse caminho para o absoluto, onde a iniciativa é sempre da divindade, Kierkegaard interpõe entre a sedução da amada pelo amado, por meio do erotismo, um sedutor capaz de seduzir o poeta que pressente o religioso, levando-o à renúncia da esfera ética, a suspensão da norma. Em outras palavras, o espaço sagrado que o poeta criou, por meio do sacrifício, torna-se uma espécie de estrutura topológico-existencial que permite existir fora de toda pertença humana (campo da ética), relacionando como um ser de exceção com o geral. Esse espaço indica a possibilidade de retomar ao ponto de uma junção possível entre o imanente e o transcendente, entre a horizontalidade finita e a verticalidade absoluta, ponto de retomada da primitividade do eu-personagem e do eu-leitor-ouvinte.

No itinerário rumo ao absoluto, essas obras literárias revelam que a exceção é o estado que caracteriza o sedutor-poeta que, ressignifica a sua sedução, ganhando um eco religioso e se colocando a si mesmo no lugar de encontro entre o estético e o religioso. Na relação de sedução que ele persegue para a qual ele se sacrifica, o poeta do absoluto se constitui, verdadeiramente, num espaço sagrado. Ele cria um espaço onde ele pode seduzir e ser seduzido. Esse espaço ou essa exceção particular

que encarna o esteta representa o lugar possível ou a virtualidade de uma passagem em direção à exceção religiosa, por meio da qual a passagem entre estética e religião é despertada a partir de um conflito interior, de uma ruptura sacrificial que abre a via para uma retomada, para um renascimento radical.

Se essa repetição, se esse renascimento advém ou não, pouco importa. A figura que o sedutor encarna e representa, no interior de uma preocupação estética, é a verdadeira exigência de absoluto, transportando com ela um eco do religioso que permanece como possibilidade e encontro da primitividade. Esse itinerário, essa busca do sagrado, como dissemos, permeia toda a obra do pensador dinamarquês e aqui procuramos mostrar como nos chamados escritos estéticos esse percurso é desenvolvido, por meio dos pseudônimos, para conduzir o indivíduo à sua primitividade, levando-o ao encontro do absoluto, mediante uma sedução infinita.

SEDUCTION TRANSCENDENT AND THE SACRIFICE OF THE IMMANENT IN KIERKEGAARD

ABSTRACT

All of Kierkegaard's works can be considered a journey to God. In this paper, we will intend to show this itinerary through the Danish thinker's aesthetic writings. In addition, we will intend to interpret the figure of the seducer, representative figure of the aesthetic stage that allows Kierkegaard makes the transition to the religious stage without going to the ethical stage. The element that allows this approximation between aesthetic stage and religious is the absolute, or rather, the search for the absolute. This search takes an important place in the Kierkegaard's literary works because it offers to the reader an existential structure of each single individual.

KEYWORDS

Absolute; aesthetic; individual; journey; seduction.

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, G. *L'érotisme*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- BENSUSSAN, G. *O tempo messiânico: tempo histórico e tempo vivido*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.
- DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
- KIERKEGAARD, S. Le journal du séducteur. In: _____. *L'alternative*. Paris: Éditions de l'Orante, 1970. v. 3, p. 283-414.
- _____. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *La reprise*. Paris: GF Flammarion, 1990.
- _____. *In vino veritas*. Lisboa: Antígona, 2005.
- VALLS, A. L. M. Os sedutores românticos: a força e o método. In: RIBEIRO, R. J. (Org.). *A sedução e suas máscaras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 115-128.
- WAHL, J. *Kierkegaard: l'Un devant l'Outre*. Paris: Hachette, 1998.