

O SOFRIMENTO (*PATHOS*) EN QUANTO CONDIÇÃO PARA A EXISTÊNCIA: UMA LEITURA EM KIERKEGAARD

MARCOS DA SILVA E SILVA*
Secretaria da Educação do Estado de São Paulo

Resumen

La disertación tiene por tema el concepto de *Pathos* en la filosofía de Kierkegaard. Resalta la importancia de la pasión (*pathos*) por el Absoluto relacionado con el sufrimiento (*pathos*) en los diferentes modos de existencia: estético, ético y religioso. El sufrimiento, vivido en profundidad, es entendido por el dinamarqués como condición necesaria para que el hombre se torne un “individuo” y pueda, así, relacionarse con el “Enteramente Otro”.

PALABRAS CLAVE: Kierkegaard, existencia, pathos.

Abstract

The dissertation subject is the concept of *Pathos* in the philosophy of Kierkegaard. It stresses the importance of the passion (*pathos*) for the Absolute related to suffering (*pathos*) in the different ways of existence: aesthetic, ethical and religious. Suffering, lived in depth, is understood by the Danish as a necessary condition for man to become a “individual” and may related himself to “Entirely Other”.

KEY WORDS: Kierkegaard, existence, pathos.

* Master en Filosofía por la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Profesor de Filosofía en la E.E. Ovídio Pires de Campos –Santo André, São Paulo– Brasil.

I. O sofrimento (*pathos*) enquanto condição para a existência

Antes de iniciarmos o nosso texto é necessário fazermos uma breve distinção entre o conceito de Desespero e de Angústia, para assim chegarmos a compreender o conceito de Sofrimento.

I. 1. Desespero e Angústia

Em ambos os conceitos apresentados nas obras de Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855): *O Desespero Humano (Doença Mortal)* (1849), e *O Conceito de Angústia* (1844), encontramos um pouco do que foi o próprio autor na construção da sua obra, a criação de Kierkegaard tem a necessidade de estar sempre presente, poderíamos dizer que o seu feito o levou ao infinito, pois o próprio auto se faz onipresente, a sua qualidade em escrever não faz da leitura uma leitura pronta, é sempre um poder ser, enquanto possibilidade de compreensão, pois Kierkegaard na busca do conhecer, nos põe no labirinto espelhado do conhecer-se, e não perde-se no caminho do procurar-se. Procurar-se é angustiar-se, conhecer-se é desesperar-se.

Os temas abordados por Kierkegaard, cada um por si mesmo, possui sua própria ambigüidade: busca a possibilidade de uma mesma explicação; o possível que cada eu possa fazer e realizar na experiência concreta e vivida. O existir é contingência absoluta. O existir é, como um pêndulo de relógio, que oscila entre três dimensões: de passado, presente e futuro, que vive a temporalidade de cada tempo determinado por sua oscilação, sabendo que o tempo marcado pela oscilação do passado, não é determinante de si mesma, pois é atemporal em seu próprio movimento, o movimento oscilante é o único caminho entre passado presente e futuro. Assim se determina a existência no *instante* percebido pelo “eu”, o imanente como transcendente do mundo. Quando o pêndulo oscila do passado ao presente instante, manifesta o futuro como possibilidade sempre presente e, essa possibilidade se dá no próprio imediato de cada instante.

O existir não conhece outra necessidade, a não ser, as das escolhas exigidas por um existir livre, sem determinações. Porém, como compreender o existir sobre perspectivas tão díspares e tão próximas, angustiar-se e desesperar-se diante da dialética da possibilidade de um projeto indeterminado.

I. 2. A Angústia

Sobre este projeto indeterminado da construção do “eu”, colocada diante do abismo da possibilidade, causa um mal estar que se manifesta como

angústia. Entendendo a existência como possibilidade, a existência individual é a angústia da qual o homem não pode desfazer-se, sua dimensão principal é, portanto a angústia.

O Conceito de Angústia traz como subtítulo a seguinte observação: “simples reflexão psicológica orientada para o problema dogmático do pecado original”. A especificidade do conceito de angústia consiste em situar a pesquisa psicológica frente a outros tipos de pesquisas e formular o problema estudado em termos de psicologia e antropologia. A psicologia se distingue da dogmática, mas também da lógica e da ética.

A situação do homem no mundo é a de estar condenado a dar os seus primeiros passos relacionando ao movimento do devir como possibilidade rumo à liberdade a partir de seus atos, então o homem descobre-se angustiado, o homem voltando os olhos sobre si mesmo encontra-se como uma realidade desigual, distanciado entre o querer e o poder, o que culmina no desespero e no reconhecimento do mal. Porém, anterior a esta percepção do mal, o homem vive a sua condição mesma de ser angustiado, pois antes de ser qualquer derivação de outro ato humano, é uma condição que pesa e influi no homem, entes mesmo que este se determine a fazer-se.

A angústia é assim, a possibilidade de liberdade e, isso se dá por uma reflexão sobre o ser humano, que é uma realidade dialética, que se contrapõe a partir de seus elementos: corpo e alma, na qual sua síntese é o espírito, a pesar de sua possível relação, ambos se fazem como uma realidade ambígua. Prevendo-se, como síntese de alma e corpo o espírito, constituiu a especificidade humana em poder eleger e eleger-se. Sendo o espírito a essência humana, e aqui não deixa de valer a dogmática em Kierkegaard, o homem não pode renunciar a ele, isto é, não pode deixar de ser possibilidade de liberdade. Mais uma vez o homem se descobre angustiado, pois cabe a ele tender-se a liberdade da possibilidade e, a angústia faz-se como categoria do homem. A liberdade é uma ambivalência, é por isso que o homem é homem.

Se pensarmos sobre a perspectiva do mal, não poderíamos engendrar o mal como uma existência anterior a angústia humana, pois o mal está posterior à angústia e a angústia esta anterior ao pecado, a angústia precede o pecado, a angústia não é a causa do pecado, mas a sua pressuposição antropológica. O pecado é hereditário, mas cada vez que o homem peca, ele faz o salto, aí se angustia, por ver que pecado individual responsável é um salto, mas o individuo além de ser ele mesmo, ele é espécie. Não havia mal no individuo, realizar o mal, não é aceita-lo em sua própria condição, é simplesmente realizá-lo. Encontra-se o homem: em um “não saber que”! Seu estado é o de inocência (o espírito está sonhando no homem); ele é

ignorância, não no sentido de brutalidade animal, pois sua ignorância é relativa ao nada, abrindo-se sobre o nada a angústia leva o homem a escolher. O nada engendra a angústia. E, a angústia frente ao nada é que vai levar o homem a pecar. A inocência é ao mesmo tempo angústia, este é o profundo mistério da inocência. Assim, a inocência só pode ser perdida pelo salto qualitativo do indivíduo, que do ponto de vista dogmático herdou o pecado como um modo de existência (Adão pecou) e, sem este pecado, o homem não pode fazer o salto. Quando falamos em pecado não há possibilidade em falar no homem, o pecado é a condição que o homem tem para se constituir.

A angústia é o vestígio da liberdade que se delinea como caminho da culpabilidade, assim como o espírito querendo atuar encontra-se ante a necessidade de enfrentar infinitas possibilidades, de tal maneira é o encontro da angustia com o próprio abismo, isto é, o vestígio, que se perfaz nos olhos de quem o vê, como nele mesmo. A soma de possibilidades ante o abismo é um infinito abismal. Este abismo é possibilidade do conhecer, “comer do fruto proibido”. Como a liberdade nos coloca frente á possibilidade do infinito e, o homem depara-se como ser finito, de todo o infinito, deve eleger o finito e o concreto. A liberdade elege a angústia, e o vestígio o abismo da finitude. Compreender e aceitar o finito como escolha diante da possibilidade do infinito é por tanto a culpabilidade. A culpabilidade é uma categoria ontológica, é uma necessidade de eleição dada ao homem.

A infinitude do possível se faz presente quando o homem com a possibilidade de eleger se faz elegido, aceito como finitude de elegido, vendo-se como angustiado, porém, elegido. Sabendo que a liberdade é responsabilidade do individuo como possibilidade, fica menos obscuro entender que a angustia leva o homem a escolher, e é categoria da essência do homem, tornando-se assim inevitável não o sela.

A consciência será um novo elemento introduzido na obra de Kierkegaard. Como não sendo possível a síntese concreta do individuo, falamos então da síntese rompida do próprio “eu” do homem. A falta de síntese corresponde á ausência de consciência de pecado. Tendo colocado a consciência como um novo caminho de pesquisa, a forma como era vista o pecado também se modifica, a angústia como sendo posterior ao pecado, não mais como anterior. Teremos sobre este novo método de pesquisa uma gradação de consciência, como sendo correspondentes a três atitudes do espírito (formas culturais da angústia):

“A angústia da instabilidade espiritual”.

“A angústia frente ao destino”.

“A angústia diante da falta”.

É bom ressaltar, que cada uma das formas culturais de gradação de consciência do angustiado pode ser explorada de maneira mais ampla, o que nos compete dizer também de maneira sintética que em cada estágio é dada a possibilidade e, conseqüentemente, a angústia. A angústia que é posterior ao pecado, mostra que há diversas formas culturais de angústia mostra também os graus que diz respeito a maneira pela qual o homem se relaciona á angustia, seja ela consciente ou inconsciente. O objeto pelo qual o homem se angustia, é a angústia diante do mal ou bem.

I. 3. O Desespero Humano

As dificuldades de relação com sigo mesmo é inegavelmente uma condição humana, uma relação inevitável, é no desespero que se encontra concretamente a dificuldade dessa relação.

No desespero encontramos um caráter psicossomático, uma *síntese* espiritual entre alma e corpo, com isso estabelecido, nos debruçamos sobre uma problemática diante da síntese, o homem em fim, é incapaz de uma absoluta identidade unitária e inquestionável, o homem é uma síntese problemática. Uma síntese que se concretiza com espírito que por vez se faz coincidir com o “eu” que por sua definição contem modos de existência desesperamos, que ao mesmo tempo, se unifica os demais elementos. Com tudo, não é a unificação dos elementos que determinará o “eu”, sem que haja uma realidade homogênea em que dilacerar-se a separação das tenções dialéticas, pois no desespero da possibilidade teria a tensão.

O querer tomar consciência de si, seria conseqüentemente, a relação da síntese com sigo mesma, ou o realizar-se como espírito, donde surge a “doença mortal”, posto que vai constatar-se a impossibilidade de realizar-se como síntese final, assim é o ser desesperado do homem, o “eu” como uma síntese inacabada de elementos opostos.

O desespero é constituído de relações e, são as relações que irá se fazer presente em cada modo de ser do eu desesperado: finito-infinito, necessidade-liberdade, temporal-eterno.

O mundo é um pandemônio de desigual realidade, onde o homem experimenta o desesperação e a ânsia de infinitização que se produz na sua existência que sempre se mostra finita. Sobre a mesma perspectiva encontra-se o desespero em relação a possibilidade-necessidade. No seio da existência real se faz o desespero como sendo impossível de exercer a liberdade em seu próprio seio. A liberdade é o dialético, a síntese de necessidade e possibilidade que é o abismo onde o eu deve enfrentar-se. O desejo e a nostalgia, apresenta-se como formas de desespero, pois o homem anseia pelo reflexo do seu “eu”

sem saber onde se encontra a sua verdadeira imagem, o seu verdadeiro “eu” não refletido.

O desespero da consciência é o mais radical, quando o homem toma consciência do que realmente ele é. “Quanto mais consciência mais desespero”, mesmo que não o saiba, o homem é assim mesmo, inconsciente do não saber-se desesperado, o que torna mais perigoso ainda o seu desespero, pois não sabe como supera-lo. O homem consciente de sua incompreensibilidade e fragilidade, não querem ser “si mesmo”, e então desespera em razão do que é, pois vislumbra dentro da sua vontade de querer ser distinto, buscando um outro modo de ser, que o absurdo da realidade não lhe permite atingir. O homem quer “ser si mesmo” e então desespera em razão do que não é, mas este querer ser si mesmo se rompe diante da impossibilidade pois, há de se reconhecer como finito, que provocará no querer ser, o hermetismo diabólico, o desespero no próprio eu.

A existência do homem é uma derivação de angustia, desespero, pecado e mal, que se fazem como qualidade de ser contingente, o homem é espírito e sua existência transide pelo dado da libertação. Na realidade dialética da doença mortal, o mal, esta estabelecido como um estado, não podendo ser compreendida se não for colocada sob o exercício de cada homem em busca da possibilidade da liberdade, por meio do *salto* que por sua vez não se distancia do sofrer.

I. 4. O Sofrimento

O sofrimento humano suscita paixão e esta se relaciona ao patético e ao dialético na vida humana. O patético está em primeiro lugar, pois –por meio dele– culmina a paixão pela felicidade eterna do homem em busca do Absoluto, tal como a falta é intensificada o paradoxo da fé é, necessariamente, acompanhado de angústia e tribulações,¹ que é uma característica da interioridade existencial.

Assim se refere Kierkegaard:

Um problema existencial tem um duplo aspecto: o patético e dialético. Assim, o problema aqui tratado exige a interioridade existencial para agarrar o patético, a paixão para agarrar o dialético, e a paixão intensa pelo qual devemos existir nesta questão.²

¹ Cfr. Paula, M. G. de, (2001: 119).

² Cfr. Kierkegaard, *Post-Scriptum* (1946: 81-82).

Pode-se dizer que o homem torna-se o caminho da afirmação de si, o sofrimento conduz à subjetividade por meio da paixão pelo *telos* Absoluto sem temer o paradoxo da fé. Porém, “A fé é a paixão perseverante da existência no tempo”.³ Álvaro Valls *apud* Climacos faz a seguinte observação:

Uma terceira possibilidade de se compreender a subjetividade é quando Climacos a define no interior da interioridade como verdade, e esta como paixão. A subjetividade se traduz como paradoxo. Kierkegaard: “o ápice da interioridade em um indivíduo é a paixão, à paixão corresponde a verdade como paradoxo, o fato de que a verdade se torna paradoxo é fundado precisamente na relação como o sujeito existente”. A paixão “é o máximo da subjetividade”, porém a mais alta paixão do homem é fé.⁴

A verdade como paradoxo é a paixão necessária para subjetividade, isso acontece em diversos momentos da vida, de diversas maneiras em dimensões diferentes, mas de uma forma ou de outra, o sofrimento parece ser, e é mesmo, inseparável da existência do homem, pois a paixão o intermédia, este intermédio indica, quais momentos o indivíduo passa a existir mediante a paixão, é um meio de comunicação com o paradoxo do Absoluto, que intensifica a existência do homem em um sofrimento apaixonado.

Assim, neste texto, pretendemos desenvolver o objeto de um breve estudo, entendendo o sofrimento como condição necessária para a existência. Por conseguinte, entendendo-o como *pathos* existencial e paixão pelo Absoluto, como finito e infinito.

“A existência é constituída de infinito e finito, o existente é infinito e finito” (Kierkegaard, 2008: 330). Assim, nos cabe compreender qual é, realmente, o significado das palavras *pathos* e “paixão”, em algumas obras de Kierkegaard.

Essa forma em que Kierkegaard apresenta o sofrimento desqualifica aquilo que entendemos por dor no sentido externo, ou meramente um sofrimento físico, pois trata-se de uma interioridade patética em “gênese dialética” (Farago, 2006: 221). Neste sentido, o sofrimento perde o seu caráter aterrorizante e ganha um sentido existencial; sofrer é compreender a profundidade das coisas, limitando o esquecimento de si mesmo, e é ao mesmo tempo, o modo da compreensão de si, sabendo que o aprofundamento das coisas não se dá somente no próprio sofrimento (no *pathos*), mesmo que seja o *pathos* o meio pelo qual o homem pode chegar a compreender a si mesmo.

³ Cfr. Farago (2006: 173).

⁴ Cfr. Almeida, Valls (2007: 56)

Temos, assim, a seguinte definição: Paixão – a palavra dinamarquesa *Lidenskab* (paixão) traduz, do ponto de vista etimológico, o grego *pathos*; esses dois termos são, em parte, sinônimos. Assim como o *pathos*, a paixão comporta dois momentos: o homem sofre, mas exprime e conserva, ao mesmo tempo, aquilo que provoca o seu sofrimento:

Mas o patético consiste em exprimir isto na existência do existente; o patético não consiste a testemunhar uma beatitude eterna, mas transformar a sua própria existência no seu testemunho (Kierkegaard, 2008: 330).

Entretanto, para Kierkegaard, a palavra “paixão” engloba um domínio mais vasto que a palavra *pathos*, podendo implicar a felicidade e o temor. Kierkegaard fala da “paixão da impaciência”, mas, ao mesmo tempo, a palavra paixão designa, para ele, uma emoção (*grebthed*) de ordem positiva e aplica-se até a mais elevada religiosidade, como por exemplo, quando se refere à paixão da fé, sendo este o meio de esconder o sofrimento daquele que está apaixonado, que é uma paixão pelo escândalo paradoxal amoroso com o Absoluto:

Ora, todo escândalo, no seu âmago, é um sofrimento. É o mesmo que este amor infeliz; mesmo quando o egoísmo (e já não parece contraditório que o amor em si mesmo seja um sofrimento?) explode em um golpe mais forte, mais que surpreendente, mesmo então ele sofre, é um ferido, e da dor e do ferimento sai esta enganosa manifestação de força, este simulacro de ação que ilude facilmente, sobretudo porque, mais que qualquer outra coisa, o amor próprio esconde seu sofrimento (Kierkegaard, 2008: 87-88).

A palavra *pathos*, ao contrário, é utilizada apenas para indicar uma emoção positiva de ordem passional.

Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, distingue três espécies de *pathos*: o estético, o ético e o religioso, sendo que cada um pode, em sua respectiva esfera, revestir-se de formas diferentes. O *pathos* estético pode ser de ordem exclusivamente imediata, como Don Juan, Fausto e Assuero (o Judeu errante). Já o assessor Willhelm, figura emblemática do estádio ético relaciona o *pathos* da “imediatidade” ao amor nascente (*forelskelse*), mas o *pathos* também pode implicar a relação sublime com uma idéia. Assim, Kierkegaard fala de “se perder na idéia”. O *pathos* estético, ou se dirige para o finito e o transitório, ou se relaciona de modo puramente abstrato a uma idéia, pois é incapaz de transformar a existência. Deve-se examinar

mais de perto essa tarefa na sua dificuldade concreta, para evitar relacionar o *pathos* existencial ao *pathos* estético.

O *pathos* estético se afasta da existência, ou está na existência de uma maneira ilusória, enquanto o *pathos* existencial se aprofunda, ao contrário, na existência, e traz à luz, pela consciência que dela tem, todas as ilusões, ficando sempre mais concreto, transformando a existência pela ação (Kierkegaard, 2008: 363).

No entanto, o *pathos* pode elevar-se em potência e seu mais alto grau é denominado de “o *pathos* do absurdo”. Este, só é possível na esfera do cristianismo que, com o “absurdo”, acentua qualitativamente como definição o *pathos* ético-religioso. Pela exigência da relação com o *pathos* do absoluto, o indivíduo não cessa de sofrer.

Nos comunica Kierkegaard:

A interioridade (o indivíduo ético e ético-religioso) compreende, ao contrário, o sofrimento como o essencial. Enquanto que o homem do imediato desvia, involuntariamente, o seu olhar da desgraça, não sabe que esta existe mesmo que não exista lá exteriormente, o homem religioso não cessa de ter o sofrimento presente ao espírito; exige o sofrimento no mesmo sentido onde o homem imediato exige a felicidade; exige o sofrimento e o tem, em que a infelicidade não exista exteriormente, porque não exige pela desgraça, senão a relação seria assim mesmo estética; ele é essencialmente desprovido de dialética sobre si mesmo (Kierkegaard, 2008: 365).

Neste sentido, é o *pathos* existencial que não se realiza por meio do Absoluto, pois depende da ação, do imediato não-estético. Essa é a relação do *telos* Absoluto com triunfo da imediatidade, mas o indivíduo continua em plena existência e, por isso, é proibido de exprimir sua relação absoluta com o *telos* Absoluto.

Poderia parecer estranho que a ação fosse completamente o contrário do sofrimento e, por isso, pode-se também achar estranho que o sofrimento seja a expressão essencial do *pathos* existencial, que é ação. Por ser a ação a realização concreta do *pathos* existencial, não é uma relação passiva, nem subjetiva, mas uma “paixão”; neste sentido, é necessário propormos uma distinção, entendendo que o *pathos* é uma ação reflexiva.

A distinção entre paixão e reflexão remete à distinção entre “objetividade e subjetividade”. A reflexão (*refleksion*), neste caso objetiva, opõe-se à relação subjetiva da paixão e do *pathos*. Kierkegaard utiliza a

palavra “reflexão” para indicar um pensamento em exercício (movimento), em decorrência de seu interesse, particularmente pelo modo como esse pensamento deveria servir à existência, pois ele utiliza muito essa expressão, notadamente em contextos que esclarecem situações existenciais. Estando a existência ligada àquilo que é imediato, a reflexão compreende o sofrimento como um exercício do pensamento em sua relação com o *pathos* existencial.

O sofrimento, como expressão essencial do *pathos* existencial, significa que se sofre verdadeiramente. A realidade do sofrimento é o *pathos* e, por realidade do sofrimento, entende-se que sua persistência é essencial à relação patética com uma felicidade eterna, de forma que o sofrimento não é fundamentalmente revogado ou que não o ultrapasse, o que seria um recuo obtido ao se transportar a cena da existência num meio imaginário (Kierkegaard, 2008: 123-124).

O sofrimento é real, pois sua revogação é o *pathos* existencial e, por real, entende-se que o sofrimento se dá verdadeiramente na vida, no cotidiano, por meio da ação, na relação do homem com sua própria existência. O *pathos* é a organização da existência, entendendo-se organização como “ação” organizadora no homem, uma jornada pessoal pela qual o existente deve passar. Neste sentido, o *pathos* se faz compreendido pelo homem quando ele se vê nesta relação; por conseguinte, esta relação é o correspondente entre a felicidade e a eternidade.

O *pathos* adequado, correspondente a uma beatitude eterna, é a transformação pela qual o existente altera tudo na sua existência, conforme este bem soberano. Para a possibilidade, a palavra é o *pathos* supremo; para a realidade, é a ação (Kierkegaard, 2008: 123-124).

A felicidade eterna é o meio que o indivíduo tem para se relacionar com a sua existência que é real e, por isso, depende da felicidade eterna para corresponder-se com a realidade. Neste caso, a existência deve traduzir essa relação.

“Uma felicidade eterna traz-se num existente essencialmente à existência, ideal da realidade, e é referido-se a ela que deve corresponder o *pathos*” (Kierkegaard, 2008: 327).

Kierkegaard diz que o problema colocado “como uma felicidade eterna, fundado sobre um saber histórico”, era um problema existencial e, como tal, patético e dialético. Na obra *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, Kierkegaard divide o pensamento em duas partes, ao falar do sofrimento. Na

primeira parte, foi tratada a parte patética, que concerne à relação com uma felicidade eterna. Em seguida, na segunda parte, ele passará a tratar da dialética, que é decisiva para a solução do problema.

A saber, a dialética é decisiva, na medida em que liga o patético para construir um *pathos* novo. Com isso, hão de surgir novas categorias que esclarecem o *pathos* como um modo de existência. O *pathos* é o desenvolvimento temporal do homem, que se dá pelos estádios da própria existência, colocando o homem frente à possibilidade de ser.

II. O *pathos* do sofrimento nos estádios da existência

O sofrimento é, antes de mais nada, uma condição humana. É uma tensão em meio à existência, uma busca de felicidade por meio do Absoluto, no limite da própria existência.

O sofrimento é apresentado por Kierkegaard, nos diversos estádios. A título de esclarecimento, ao falarmos dos estádios (ou estágios), Gouvêa nos traz o seguinte:

A idéia de dividir a evolução histórica ou o desenvolvimento humano individual em estágios não começou com Kierkegaard, é claro, mas é uma característica muito comum da história da filosofia de Platão, passando por Agostinho, e até os idealistas. J. G. Fichte dividiu a vida espiritual em cinco estágios de desenvolvimento, o individual, fazendo um paralelo e repetindo a história (...). Este tipo de esquema pode ser encontrado também em Schelling e Hegel, especialmente em *A Fenomenologia do Espírito*. Kierkegaard começou a pensar em estágios históricos durante sua fase hegeliana, por volta de 1837. Para ele, o primeiro estágio era representado pelas culturas orientais; o segundo, pelo paganismo; o terceiro, pelo romantismo; e o quarto estágio, pelo cristianismo (possivelmente segundo a interpretação de Hegel para o cristianismo (Gouvêa, 2006: 255).

O que precisa ficar claro é que Kierkegaard não cria um sistema dos estádios; os saltos que são realizados dependem inteiramente do indivíduo e das suas possibilidades de escolha:

O indivíduo entra em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus. Esses três tipos de relação representam as três possibilidades fundamentais da existência, ou seja, as três bases, a partir das quais se erguem as infinitas possibilidades da existência. Explicando esses tipos de relação, Kierkegaard apresenta três estádios de existência, que se excluem uns aos outros e não podem, de maneira alguma, ser objeto de síntese, pois são “assistemáticos” (Gouvêa, 2006: 251).

Fazer a síntese desses três estádios equivaleria a fazer o indivíduo concreto da existência desaparecer da espécie humana: o indivíduo concreto não pode entrar em contato, ao mesmo tempo, com os diferentes termos da relação, a não ser de maneira abstrata e especulativa (Le Blanc, 2003: 53).

Em *Ou bien... ou bien...*, encontramos uma primeira definição nos dois primeiros estádios, onde o próprio Kierkegaard questiona e responde as diferenças que há entre o estádio estético e o estádio ético:

Mas o que aquilo quer dizer, viver esteticamente e viver eticamente? O que é a estética num homem; o que é a ética num homem? Àquilo responderei: a estética num homem é o que o faz imediatamente o que ele é; a ética é aquela pela qual ele se torna o que vem a ser. Aquele que vive na estética, pela estética, e para a estética que se encontra nele, vive esteticamente (Kierkegaard, 2008: 418).

eticamente, o *pathos* supremo é aquele do interesse que se exprime, dizendo que transformo a minha existência, agindo segundo o objeto do meu interesse. Esteticamente, o *pathos* supremo é aquele do desinteresse.

A partir da preocupação com os estádios, buscaremos entender, entre eles, como o *pathos* encontra-se inserido, tanto nos estádios, como nos interestádios, na ironia e no humor.

III. O estético

No estético, encontramos uma caracterização de dois modos: o estético imediato e o estético reflexivo.

A expressão do primeiro é a música de Mozart, a única capaz de apreender a imediatidade do desejo. Para Kierkegaard, as figuras desta expressão do estádio imediato são, de modo especial, Don Juan, um indivíduo que tudo sacrifica pela busca incessante de prazer imediato, realizando seus desejos de maneira ardilosa. Junto a este, e especialmente, Don Giovanni, da ópera homônima. Outros são: Papagemo (*A Flauta Mágica*) e Pagem (*As Bodas de Fígaro*).

Já o segundo, o reflexivo, não há a verdadeira preocupação consigo, é inerente a existência humana, o “esteta”, “cortado de si mesmo se isola a cada momento do tempo, para dele fazer uma totalidade intensiva que lhe serve de eternidade” (Farago, 2006: 120). Para o esteta, o sofrimento se relaciona de forma contingente à existência. Ainda que esse sofrer accidental

possa persistir, a persistência do que se relaciona de modo contingente à existência não é a persistência essencial.

O esteta, que vive à margem de si mesmo, vive na “dor”, num sofrimento não reflexivo, imediato. O estágio estético está associado ao imediato, e não há aceitação consciente de um ideal. O esteta evita compromissos a todo custo, encarando-os como uma limitação. Ele vive para o momento, na busca sem descanso pelo imediato, mas ele nunca alcança a satisfação. Variedade, e não conexão, é o mais importante. A possibilidade de algo é mais importante de que a sua realização. Como ele vive para o agora, sua vida torna-se uma série de momentos desconexos, sem senso de continuidade:

Eu sou um esteta, um erótico, que tem conhecido a natureza do amor, a sua essência, que acredita no amor e o conhece profundamente, e que me reservo somente a opinião muito pessoal de que uma aventura galante apenas dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se atingiram os últimos favores. Eu sei tudo isso, entretanto, sei também que o supremo prazer imaginável é o de ser amado, de ser amado acima de tudo. Introduzir-se como um sonho no espírito de uma jovem é uma arte, sair dela é uma obra-prima. Mas esta depende essencialmente daquela (Kierkegaard, 1947: 231).

O esteta sofre, melancolicamente, por não ter percebido o passado que passou, e o presente que passa, sendo o próprio esteta a existência presente de um passado. O esteta não vê a esperança da vida, pois esta tem um caráter injustificável, corroendo a existência por dentro e lhe dando um sentido de absurdo. “A esta negação da inquietude, que trivializa a existência, o espírito mais profundo opõe sua melancolia” (Farago, 2006: 120). O esteta é, assim, a não compreensão de si, este sofrimento não reflexivo. E isto é o que fere o homem, provoca a dor de quem quer permanecer nesta existência.

Existem três esferas de existência: a estética, a ética e a religiosa. A essas três esferas correspondem duas zonas-limite: a ironia é a zona-limite entre a estética e a ética; o humor, a zona-limite entre a ética e a religiosa (Kierkegaard, 2008: 418).

A vida estética é uma talhação para um salto dialético, caracterizado pela escolha de possibilidade.

III. 1. O interestádio: a ironia

A ironia é a zona limite do estádio estético que confirma com o ético. Tratar da ironia é sempre um problema complicado, pois a ironia⁵ obriga o indivíduo a fazer a seguinte escolha:

(...) é essencial ao irônico jamais enunciar a ideia como tal, mas apenas sugerir-la, fugazmente, e tomar, com uma das mãos, o que é dado com a outra, e possuir a ideia como propriedade pessoal, onde a relação naturalmente se torna ainda mais excitante. E assim, então, desenvolveu silenciosamente no indivíduo a doença, que é tão irônica como todas as coisas que consomem, e que faz o indivíduo sentir-se no melhor estado, quando a sua dissolução está mais próxima. O irônico é aquele vampiro que suga o sangue do amante, dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de asas, acalentando-o até o sono chegar e atormentando-o com sonhos inquietos (Kierkegaard, 1991: 51).

Na ironia se mantém aberta a porta de toda possibilidade; ela compromete o homem com a sua existência.

De outra forma, a ironia é uma atitude, que relaciona tudo a uma importância relativa, além de ser, também, um meio de comunicação. “Ora, se a ironia é uma atitude diante da vida, é também uma forma de comunicação” (Almeida, Valls, 2000: 21).

Segundo Kierkegaard, ao falar da figura da linguagem irônica, temos o seguinte:

A forma mais corrente de ironia consiste em dizermos, num tom sério, o que, contudo, não é pensado seriamente. A outra forma, em que a gente diz, em tom de brincadeira, algo que se pensa a sério, ocorre raramente (Kierkegaard, 1991: 216).

“O ironista é aquele que ressalta as particularidades da vida finita e as da vida infinita, mas que ainda não optou pela última, porque busca na vida finita os clarões fugidios do infinito: o infinito do desejo, o infinito da satisfação

⁵ «A tese de Kierkegaard a respeito da ironia parece ser mais diferenciada: ele rejeita a ironia romântica, por não ser suficientemente radical, e por não ter mais justificativa, a partir da revelação cristã, pois a realidade do irônico “é somente possibilidade”. Distingue a Sócrates, justificada, em seu tempo, e a moderna, pós-fichteana: “A primeira forma é, naturalmente, aquela na qual a subjetividade, pela primeira vez, faz valer o seu direito na história universal”» (Almeida, Valls, 2000: 27).

e assim por diante” (Le Blanc, 2003: 59). A ironia aparece quando referimos, sem cessar, as particularidades do mundo finito à exigência ética infinita, deixando explodir a contradição.

A ironia é uma determinação de existência, e tem, por conseguinte nada mais risível, apenas crer que é uma maneira de falar, ou quando o escritor considera-se feliz de exprimir-se, ironicamente, de vez em quando (Kierkegaard, 2008: 418).

O indivíduo ironista, segundo Kierkegaard, tem consciência de um “eu” real e ideal. A ironia é assim, um meio entre o estético e o ético.

IV. O ético

Como procedente do estágio estético, a dimensão ética é a dimensão da própria liberdade, um espírito de seriedade; está integrada a uma vida equilibrada, regulada pela lei moral. A lei moral implica sofrimento, pois é novamente a escolha de si:

A pessoa ética tem seu centro em si mesma, não fora de si. Enquanto a pessoa estética esquece de si, a pessoa ética tenta esquecer tudo, exceto ela mesma. A pessoa ética escolhe a si mesma em seu valor eterno. No ético, a repetição torna-se uma possibilidade, já que se é ao universal e, continuamente, se torna atitude com pensamento no eterno. O esteta identifica a felicidade humana com prazer. O ético identifica a felicidade humana como uma realização de uma tarefa obrigatória, tão essencialmente relacionada à personalidade, a ponto de ser imanente a ela, sendo nada mais nada menos que a realização do seu verdadeira e dado “eu” (Gouvêa, 2006: 260).

O ético é provocado por meio do salto com o compromisso de si. Diferente do estético, que goza do mundo, o ético é comprometido:

Em contraposição com uma concepção estética da vida, que tem por objeto o gozo, ouve-se falar, frequentemente, de uma concepção de vida que preconiza, como finalidade da vida, o cumprimento dos deveres. Com isso, pretende-se designar esta concepção ética da vida. Mas a expressão é muito imperfeita e quase se poderia dizer que foi inventada para não servir a ética. O certo é que, em nossos dias, a gente sempre se vê empregada, de tal maneira que é difícil não sorrir, quando, por exemplo, scribe faz pronunciarem essa frase com uma seriedade grotesca, que contraste com o prazer e a alegria do gozo. O erro consiste em

que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever. A ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proporções particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é, naturalmente, feia e aborrecida, e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, não reside no dever, mas nos homens (Kierkegaard, 2008: 507).

E a vida ética é um reconhecimento existencial a partir da realidade. Da sua própria história:

O indivíduo do qual falamos descobre, atualmente, que o “si mesmo” que escolhe possui em si uma riqueza infinita, na medida em que tem uma história, (...) na qual reconhece a sua identidade com ele mesmo (Kierkegaard, 2008: 534).

Kierkegaard vê que esse é o momento da aceitação factual do “eu” histórico, sendo assim, um momento de auto-conhecimento, é uma escolha frente à liberdade, no sentido mais profundo e comprometido:

Mas o que é, por conseguinte, este eu mesmo? Se eu quisesse falar em um primeiro momento, designá-lo por uma primeira expressão, a minha resposta seria esta: este que é ao mesmo tempo o mais abstrato e o mais concreto é a liberdade (Kierkegaard, 2008: 506).

“Na vida ética, o homem submete-se a uma forma, conformar-se ao universal; renuncia ao instante, renuncia a ser excepcional” (Le Blanc, 2003: 61). As obrigações são impostas ao indivíduo da vida ética, pois não há como fugir de si mesmo, uma vez que já foi feita a escolha. É uma escolha pela seriedade. Pelo comprometimento com o social.

IV. 1. O interestádio: humor

O humorista é aquele que, frente ao Absoluto e da sua condição humana de não consciência do estádio ético, ri frente aos seus erros e seu sofrimento. Essa posição intermediária do humor, faz com que ele tome uma posição a respeito de si na existência. O humor, segundo Kierkegaard, encontra-se no mais alto nível de cristianismo, pois está numa posição intermediária, entre o ético e o religioso.

A consciência (religiosa) da eternidade é sustentada pela tomada de consciência que o humor tem frente ao limite da condição humana e do

encontro com a finitude; é o estádio em que os pseudônimos de Kierkegaard, Frater Taciturnus e Johannes Climacus, permanecem. Estes são incapazes de tomar uma solução. Kierkegaard diz que, por isso, mesmo que ele fosse realmente um observador, diante de tal espírito religioso, chegaria a conceber apenas uma suspeita de sua interioridade graças ao humor e, no que lhe concerne, ele sabe muito bem que “não é um espírito religioso” (Kierkegaard, 2008: 507).

Por isso, a vida deve ser elevada ao religioso, não permanecendo limitada ao humor. O espírito religioso interpõe entre ele e os homens uma muralha secreta, a fim de defender e de proteger a interioridade do sofrimento e de sua relação com Deus.

V. O religioso: o sofrimento religioso no limite da religiosidade “A” e “B”

É Climacus que fala no Post-Scriptum, de dois tipos de religiosidade, que ele chama de A e B. Eu acredito que o próprio filósofo não chamaria o primeiro tipo de verdadeira religião. A religiosidade A é a religiosidade do esteta, do ironista, do esteticista, e do humorista, que ainda não chegaram a uma verdadeira compreensão do que significa ser religioso, isto é, do que significa ser cristão, e ser cristão implica, necessariamente, o sofrimento, o *pathos* religioso.

O sofrimento, *pathos*, parece pertencer somente à categoria religiosa, pois como vimos, o *pathos* existencial é a ação transformadora, “o *pathos* existencial é ação ou transformação da existência” (Kierkegaard, 2008: 362). Mas, como transformar essa ação transformadora em um *telos* Absoluto? Quando se aprofunda o *pathos* religioso, deve-se fugir do *pathos* estético, pois este último sempre se afasta da existência, não tendo consciência da sua ação, o que nos leva a entender que a religiosidade se dá na existência, por meio da ação, tendo o estádio religioso passado pelos anteriores, como observa Ricardo Gouveia:

A existência religiosa inclui a existência ética, é certo, tanto quanto inclui a existência estética, mas ela transcende estas categorias, e é precisamente por isso que ela pode abrangê-la, pois ao mesmo tempo ela as purifica, relativiza e destrona. “Prosseguindo de um estágio para outro estágio, os limites anteriores não são simplesmente deixados para trás, como degraus numa escada, mas são absorvidos e relativizados” (Gouvêa, 2006: 262).

O *pathos* transita nos estágios, fazendo o estágio religioso intensificar ainda mais o *pathos*, e este, por sua vez, intensifica a existência.

(...) Quanto ao religioso, diz Climacos, é um requisito essencial que ele tenha passado pelo ético (...) se o religioso é na verdade o religioso, se ele submete a si mesmo à disciplina do ético e a preserva dentro de si mesmo, ele não pode se esquecer que o *pathos* religioso não consiste em cantar, salmodiar e compor versos, mas em existir (...) (Kierkegaard, 2008: 362).

O sofrimento é universal e acompanha o homem em todos os seus momentos. Coexiste com ele na resignação e, neste momento, nos comunicamos com a religiosidade “A”.

A religiosidade “A” pode levar alguém a uma percepção de Deus e ao reconhecimento que nossa relação com Deus deve ser mais importante do que qualquer outra coisa. Para alcançar este nível de consciência religiosa, exprime-se o que Kierkegaard chama de “resignação”, um fenômeno notadamente ético-religioso, um morrer para o mundo, uma completa renúncia à realidade.

Resignar significa, para Kierkegaard, uma vontade de desistir do finito em prol do infinito. Esse é o edificante da esfera da religiosidade “A”; é aquele da imanência, que consiste no aniquilamento do indivíduo, no colocar-se de lado para encontrar Deus, sendo Ele mesmo o seu obstáculo.

É com Johannes de Silentio que encontramos o exemplo da religiosidade “A”, mas é preciso entender que esta religiosidade não é, ainda, o verdadeiro estágio religioso, mesmo que seja pelo edificante, um meio compreensivo da existência, mas em nenhum momento pode chegar ao verdadeiro *pathos*.

O edificante da esfera religiosa “A” é aquela da imanência; ele consiste para o indivíduo, em se aniquilar, colocar-se de lado para encontrar a Deus, porque ele próprio é obstáculo. A estética resulta sempre de que o indivíduo imagine estar completamente à procura de Deus, que ele acaba por alcançar; na ilusão que o indivíduo sem dialética tem de apoderar-se de Deus como um objeto exterior. O edificante se reconhece, pois aqui, muito juntamente no negativo, no aniquilamento de si em que se encontra a relação com Deus, para aí soçobrar, padecendo o sofrimento, o padecer total e aí se fundar, porque Deus é o fundamento dele, com a condição que seja afastado todo o obstáculo de ordem finita, a começar pelo próprio indivíduo na sua natureza finita e seus debates com Deus (Kierkegaard, 2008: 466).

A busca pela infinitude despoja o homem da imediatidade que lhe é conferida, iniciando a sua relação com o absoluto por meio da renúncia; o

indivíduo é uma imediatidade à disposição, e a imediatidade não é a felicidade externa, porque quanto mais se é feliz, e a interioridade é favorecida, mais fica claro que tal condição é interior, propriamente no interior:

Porque mais se está feliz e favorecido exteriormente, quando o sofrimento, no entanto existe, mas ele é claro que reside no interior, precisamente dentro; e mais, o religioso de primeira qualidade distingue-se da mistura do pastor (Kierkegaard, 2008: 369).

A opção pela vida religiosa comporta contradição, pois a contradição vem de fora. O homem do imediato é, por essência, feliz, e a concepção que a imediatidade se faz da vida é aquela da felicidade e, mesmo que queira buscar o Absoluto, é ainda uma tarefa ideal, pois trata-se de uma relação relativa na busca da felicidade:

Ora, o indivíduo real existe na imediatidade, e como Absoluto, nos objetivos fins relativos. O indivíduo não começa, portanto. Requer o bem, por referir-se, por sua vez, de uma maneira absoluta ao *telos* Absoluto, e de uma maneira relativa aos objetivos relativos, porque estando na imediatidade, é precisamente colocado em sentido oposto; mas começa a exercer a relação absoluta pela renúncia (Kierkegaard, 2008: 466).

A infelicidade é uma espécie de estreita passagem sobre o caminho do homem do imediato: ele se encontra colocado aí, mas sua concepção da vida deve, por natureza, sempre lhe dizer que a infelicidade acabará, porque ela é uma hóspede estrangeira. Se ela não acaba, o homem desaparece; aí a imediatidade acaba e se encontra preparada uma passagem para uma outra inteligência da infelicidade, a do sofrimento, que não se aplica a tal ou qual infelicidade, mas essencialmente ao sofrimento.

Depois do triunfo da imediatidade ter sido triunfada, o indivíduo mantém a sua existência plena e, por isso, é novamente impedido de exprimir sua relação absoluta com o *telos* Absoluto. Neste caso, a diferença se dá por meio da ação religiosa, onde se reconhece o sofrimento:

É verdade que a ação precisamente poderia aparecer como o que há de mais oposto ao sofrimento e, de certo modo, parece bizarro dizer que a expressão essencial do *pathos* existencial (que é ação) é o sofrimento (Kierkegaard, 2008: 363).

O *pathos* existencial se relaciona ao fato de se existir, essencialmente, e a existência essencial é a interioridade. A ação da interioridade é o sofrer,

porque o indivíduo é incapaz de se transformar e, então, apenas afeta a transformação e, é por isso que o sofrer é o agir supremo no foro interior.

O homem, como um todo na natureza, sofre e geme com dor angustiante, pois a sua existência é um todo concebível, além de ser uma relação direta com o Absoluto, uma determinação existencial, escolha de si por meio do outro e sabe que o outro não se limita a ser mais um.

O sofrimento do homem está próximo ao sofrimento do mundo da natureza. Ambos, porém, dão-se de forma diferente, pois o sofrimento do mundo da natureza dá-se de modo dialético. O que pretendemos não é comparar a natureza histórica dialética com a natureza do sofrimento humano, mas aproximá-la por suas definições, entendendo que a natureza não cria história, entende-se que o seu sofrimento é real, semelhante ao do homem.

A fim de enfatizar esse postulado, evocamos Johhanes Climacus:

A dificuldade provém de que a natureza é abstrata demais para ser, rigorosamente falando, dialética em relação ao tempo. Esta é a imperfeição da natureza, não ter história em nenhum outro sentido, e sua perfeição está em conter, não obstante, uma alusão à história (ou seja: que ela deveio, o que é o passado; que ela existe, o que é o presente), enquanto que a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e, contudo, absolutamente não possui história (Kierkegaard, 2008: 109-110).

Podemos dizer, assim, que o sofrimento é essencial tanto à natureza em si como à natureza humana, pois é algo tão profundo quanto a angústia, manifestando a interioridade do homem que vive em meio à natureza e esta, por ser dialética, o homem a supera pelo salto qualitativo do religioso que não se inclui na dialética em relação ao tempo.

Recibido en enero 2011, aceptado en mayo 2011.

BIBLIOGRAFÍA

ALLAN, D. J., *A Filosofia de Aristóteles*, Editorial Presença.

ALMEIDA, J. M. de; VALLS, Á. L. M. (2007), *Kierkegaard. Filosofia Passo-a-passo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

CAÑAS, José Luis (2003), *Soren Kierkegaard, entre La immediatez y La relación*. Colección Estructuras y procesos, Serie filosofía, Madrid: Editorial Trotta.

- CLAIR, André (1997), Kierkegaard, *Existence et éthique*. Paris, Presses universitaires de France.
- COURNARIE, L., *L'Existence*. Paris, Armand Colin.
- COUTRIN; J. F., (2006), *A Tragédia e o Tempo e o Tempo da História*, Trad. de Heloisa B. S. Rocha, São Paulo, Editora 34.
- ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES (2004), *Prometeu acorrentado; Ajax; Alceste*, Trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FARAGO, F. (2006), *Compreender Kierkegaard*, trad. Ephraim F. Alves, Petrópolis, Vozes, 259.
- GOUVÊA, R. Q. (2006), *Paixão pelo Paradoxo. Uma Introdução a Kierkegaard*, São Paulo, Fonte Editorial.
- (2002), *A palavra e o silêncio. Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé em Temor e Tremor*, São Paulo, Custom.
- KIERKEGAARD, S. A. (1948), *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Éditions Gallimard.
- (1972), *La Répétition, Crainte et tremblement, 1846*, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante.
- (1948), *Le Journal Du Séducteur*, trad. F. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Éditions Gallimard.
- (1948), *Miettes philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*, Paris, Éditions Gallimard.
- (1995), *Migalhas Filosóficas, ou um bocadinho de filosofia de João Clímacos*, Petrópolis, Editora Vozes.
- (1972), *O conceito de Angústia*, trad. João Lopes Alves, Lisboa, Editorial Presença.
- (1991), *O conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*, apresentação e trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis, Vozes.
- (1843), *Ou bien... ou bien... Le reflet du tragique ancien sur le moderne*, Paris, Éditions Gallimard.
- (1843), *Ou bien... Ou bien..., "Ultimatum"*, Paris, Éditions Gallimard.
- (1980), *Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain, Deux petits traités éthico-religieux; La maladie a La Mort, six discours. 1848-*

O sofrimento (*pathos*) enquanto condição para a existência: uma leitura em Kierkegaard

1849, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante.

— (1846), *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques. Le pathétique*, Collection Tel, Éditions Gallimard.

— (1977), *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux “miettes philosophiques”, 1846*, trad. Paul-Henri Tisseau, et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante.

— (2008), *Temor e Tremor*, trad. Torriere Guimarães, Editora Humus.

— (1979), *Temor e Tremor*, São Paulo, Abril Cultural.

LE BLANC, CH. (2003), *Kierkegaard. Figuras do Saber*, trad. Marina Appenzeller, São Paulo, Estação Liberdade.

PAULA, M. G. de (2001), *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*, São Paulo, Annablume, 140.

— (2009), *Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard*, São Paulo, Paulos.

VALLS, A. L. M. (2004), *Do desespero silencioso ao Elogio do amor desinteressado. Aforismos, Novelas e Discursos de Søren Kierkegaard*, Porto Alegre, Escritos, 104.