

Natalia Mendes

(organizadora)

Kierkegaard
através do tempo

 editora
LiberArs

Kierkegaard

através do tempo

Comitê Científico

Ary Baddini Tavares
Andrés Falcone
Alessandro Octaviani
Daniel Arruda Nascimento
Eduardo Saad-Diniz
Francisco Rômulo Monte Ferreira
Isabel Lousada
Jorge Miranda de Almeida
Marcelo Martins Bueno
Miguel Polaino-Orts
Maurício Cardoso
Maria J. Binetti
Michelle Vasconcelos Oliveira do Nascimento
Paulo Roberto Monteiro Araújo
Patricio Sabadini
Rodrigo Santos de Oliveira
Sandra Caponi
Sandro Luiz Bazzanella
Tiago Almeida
Saly Wellausen

NATALIA MENDES
(ORGANIZADORA)

Kierkegaard

através do tempo

1ª edição

LiberArs

São Paulo – 2021

Kierkegaard através do tempo
© 2021, Editora LiberArs Ltda.

Direitos de edição reservados à
Editora LiberArs Ltda

ISBN 978-65-5953-003-8

Editores

Fransmar Costa Lima
Lauro Fabiano de Souza Carvalho

Revisão técnica

Cesar Lima

Capa

Natália Mendes / Fransmar Costa Lima

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

K47	Kierkegaard através do tempo [recurso eletrônico] / organizado por Natalia Mendes Teixeira – São Paulo, SP : LiberArs, 2021. 271 p. ; PDF ; 2,6 MB.
	Inclui bibliografia e índice. ISBN: 978-65-5953-003-8 (Ebook)
	1. Filosofia. 2. Existencialismo. 3. Kierkegaard. I. Mendes, Natalia. II. Título.
2021-332	CDD 142.78 CDU 141.32

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

Todos os direitos reservados. A reprodução, ainda que parcial, por qualquer meio,
das páginas que compõem este livro, para uso não individual, mesmo para fins didáticos,
sem autorização escrita do editor, é ilícita e constitui uma contrafação danosa à cultura.
Foi feito o depósito legal.

Editora LiberArs Ltda

www.liberars.com.br
contato@liberars.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

ALVARO L. M. VALLS.....7

PREFÁCIO 11

É KIERKEGAARD FILÓSOFO?

GABRIEL FERRI BICHIR (USP)13

KIERKEGAARD E A TEORIA DAS CATEGORIAS: O ESTADO DA QUESTÃO E ALGUNS PROBLEMAS EM ABERTO

VICTOR M. FERNANDES (UNISINOS)

GABRIEL FERREIRA (UNISINOS)31

A IMPOSSIBILIDADE DO ESPELHAMENTO DOS CONTEÚDOS MENTAIS: KIERKEGAARD E O MATERIALISMUS-VITALISMUSSTREIT

NATALIA MENDES TEIXEIRA (UNISINOS).....51

EL ANTECEDENTE KANTIANO DEL CONCEPTO DE ELECCIÓN DE LA PERSONALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD

YÉSICA RODRÍGUEZ (UNGS-UBA-CONICET-PIFPH)71

POR UM PACTO ESTÉTICO: REPETIÇÕES SOBRE O VAZIO EM GOETHE E KIERKEGAARD

JEAN VARGAS (UFMG)

TALITA LEAL (UFOP)97

**A TENSÃO ENTRE TEOLOGIA E FILOSOFIA EM BARTH
CONSTANTEMENTE REFERIDA A KIERKEGAARD**
JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES (IFC)
CARLOS ALBERTO BEZERRA (FBC)..... 117

**A BUSCA PELA REPETIÇÃO:
ESTÉTICA, IRONIA E RECORDAÇÃO**
CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES (UFJF) 133

**O SER E O PENSAR NA EXISTÊNCIA - A *VIRKELIGHED* COMO
CONSTRUTO ÉTICO NO CAPÍTULO 3 DO *PÓS-ESCRITO***
CLÓVIS V. GEDRAT (UNISINOS) 159

**A PSEUDONÍMIA DE KIERKEGAARD
ENTRE A PALAVRA E A VERDADE**
FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO(UEA)..... 171

REPETIÇÃO E SUBJETIVIDADE EM KIERKEGAARD
ALINE GRÜNEWALD (UFJF) 191

**O HERÓI TRÁGICO *VERSUS* CAVALEIRO DA FÉ:
ABRAÃO COMO PAI DA FÉ E SEUS DESDOBRAMENTOS**
CLAUDINEI REIS PEREIRA (UFES) 205

**AS DETERMINAÇÕES FUNDAMENTAIS DA
ANGÚSTIA EXISTENCIAL EM KIERKEGAARD**
TALES MACÊDO DA SILVA (UFC)..... 229

**O TÉDIO COMO FIGURA DO NILISMO
EM OU-OU DE KIERKEGAARD**
JEAN VARGAS (UFMG) 253

APRESENTAÇÃO

ALVARO L. M. VALLS

Quando, hoje em dia, um editor, vocacionado e competente, nos envia as provas para um livro inédito, a ser publicado em meio a uma terrível pandemia, e este livro reúne autores ainda jovens, mas já com um sólido currículo, e esta obra trata de um autor do século XIX que trouxe importantes contribuições filosóficas, psicológicas, teológicas e literárias que se espalharam pelo mundo e mais recentemente pelo nosso país, então, se o nosso jubilo é grande, a surpresa já não é mais a mesma que ocorreria se o fato se desse décadas atrás.

Professores mais idosos, quando se afastam das lides universitárias, tendem a comparar as épocas ou as eras, relacionando-as à sua disciplina. Na década de 60, a Filosofia no Brasil foi alijada, cassada e caçada, perseguida e proibida, pelo menos em todos os grupos acadêmicos que apresentassem um mínimo de qualidade. Na década de 70, o público leitor brasileiro demonstrou que o seu interesse, seu apetite e até sua saudade pelos temas filosóficos não desaparecera, e a Coleção Os Pensadores foi um sucesso editorial, comercial e popular. Muitos lares brasileiros, onde os filhos conseguiam acreditar na educação como caminho de formação individual e ascensão social, cultivaram o hábito de mostrar orgulhosos em sua sala de estar uma estante com esses livros de capa dura, azul, com letras douradas e preços populares, que continham as obras mais clássicas do pensamento filosófico ocidental. Na década de 80 dá-se um renascimento e/ou um fortalecimento dos cursos de excelência, de pós-graduação, e a área humana recupera muito de seu prestígio, que crescerá sempre mais à medida que o Brasil vai recuperando a liberdade de pensar sem censuras. CAPES e CNPq (tal como, em outros campos vitais de nossa economia, a EMBRAPA), assumem sua posição de vanguarda, de agências indutoras de pesquisa e formação cultural. As humanidades passam a ser menos discriminadas diretamente, por uns bons vinte ou trinta anos.

Por mais de vinte anos a Filosofia brasileira adquiriu musculatura, aprofundou seus fundamentos, e alargou seus diálogos com as obras dos

principais idiomas ocidentais (e até fez tímidas investidas na direção do Extremo-Oriente). A pós-graduação no estrangeiro atingiu os principais objetivos, num investimento bem recompensado, e vários departamentos brasileiros são hoje classificados entre os de excelência no plano mundial. Prêmios CAPES, premiações da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), serviram para incentivar a pesquisa e a publicação, por parte de jovens estudantes, saudavelmente marcados pelo esforço, pela pretensão ou até pela petulância (como convém aos jovens).

É claro que continuamos uma civilização de nanicos, se comparados com os esforços e investimentos, estatais e individuais, das potências asiáticas, como a Coréia do Sul, o Japão, e agora a surpreendente e avassaladora China (o Império do Meio: entre o céu e a terra). Difícil imaginar que um dia cheguemos a adotar no Brasil como regra de trabalho o esquema chinês do 9/9/6: trabalho das nove da manhã às nove da noite, seis dias por semana; no entanto, não tem sido tão raro ver professores universitários e pesquisadores apaixonados, entusiasmados por seu trabalho, que na prática já executam aqui mesmo, há tempos, um 9/9/7, não interrompendo seus estudos e trabalhos nem mesmo nos domingos.

Os tempos voltaram a ser bicudos, como diria o poeta Mário Quintana. Nuvens escuras nos preocupam, quando se ouvem já elogios da tortura e da censura em nossas terras. A Filosofia tem, como sabemos, o costume milenar, ou a estranha tradição, de ser sempre das primeiras a sofrer os expurgos e as perseguições. A melancolia não é, portanto, para os pensadores (ao menos para os melhores, os *aristoi* do Pseudo-Aristóteles) uma condição doentia, mas muitas vezes uma reação objetivamente adequada a um ambiente opressor e desumanizante. Temos consciência, com a ajuda de Kierkegaard, de que mesmo isso ainda não é motivo para desespero (ou não para um verdadeiro desespero), mas é claro que a angústia ronda, quando a possibilidade se aproxima, já que a angústia é uma experiência sensorial da liberdade, que nos assalta quando temos que escolher, mas que também nos faz tremer quando a própria liberdade se sente ameaçada em sua capacidade de poder.

Nos tempos que se aproximam, talvez o não-conformista, polêmico e provocante pensador dinamarquês que temos estudado venha a ser ainda mais importante, a leitura de sua obra ainda mais urgente, porquanto ele insiste sobre a seriedade, sobre o agir no instante, sobre o saber comportar-se diante de Deus, ou quando ele nos adverte a jamais agirmos como *pecus*, uma de suas expressões favoritas.

Quando as soluções objetivas para os grandes problemas não se encontram ao nosso alcance, vemos geralmente três atitudes como possíveis: ou nos conformamos, em atitude resignada e covarde, o que sempre é triste;

ou nos agarramos à fé, confiando, racional ou cegamente, num poder superior que com sua Inteligência e Providência sabe reger este mundo (nós com fé na razão ou com fé na razão da fé); ou tratamos ao menos de cultivar uma atitude irônica, que embora seja gélida e dissimulada, sorrindo para não chorar, ao menos nos garante forças para não deixarmos nossa individualidade ser destruída ou corrompida.

A publicação de uma obra como esta, intitulada KIERKEGAARD ATRAVÉS DO TEMPO, organizada pela inteligentíssima Natalia Mendes Teixeira, é um motivo de orgulho, de consolo e de esperança. Além de suas leituras preferidas, seus autores têm algo mais em comum, como já o insinuamos: juventude e sólida formação. Uns deles já são doutores, até lecionando em cursos de pós-graduação; vários estudaram ou estudam em algumas das melhores universidades do País. Ao mesmo tempo, eles representam os quatro cantos do Brasil (de Parintins até Buenos Aires...), vivem e trabalham em vários estados desse nosso belo país, que nas últimas décadas aprendeu a valorizar os bons pensadores, os que creem na inteligência de seus leitores, e que mais do que se preocupar com vender muitos livros, e permanecer nas paradas de sucesso conquistando multidões (até porque a multidão pode ser a mentira), procuram leitores atentos e sérios. Só podemos esperar, portanto, que os encontrem, auxiliados pelo competente trabalho desta Editora.

Porto Alegre, fevereiro de 2021.

PREFÁCIO

Kierkegaard é um filósofo de muitas feições e de muitas nuances. Pode ser lido como um jovem hegeliano contra e a favor de Hegel, ao lado de Trendelenburg; como um literário ao nível de Hans C. Andersen e J. von Goethe; como um psicólogo da experiência como aprendera de Pøul Martin Møller, Jacob Peter Mynster e Frederik Christian Sibbern – para quem, talvez equivocadamente, o jovem aluno escrevia com muita “verbosidade e afetação”¹; como um teólogo que denunciou a confusão retórica do pastor Adler e que não agradou aos cristãos estatais que tinham a certidão de nascimento como indulgência paga e garantia do crístico; como um jovem interessado na ciência de Peter Lund, Hans Østerd e de Carl Carus; como um confesso apaixonado pelas ideias de Lessing as quais ultrapassavam as bordas dos palcos da dramaturgia; enfim, como um dialético no sentido puramente grego, um Sócrates rejuvenescido². Um pensador pseudônimo que incorporara com maestria tal seu próprio método que fora, ele próprio, interpretado como sendo outro pseudônimo³. Mas Kierkegaard não prega peças em leitores atentos. Embora não gostasse de seus intérpretes e resenhistas⁴, ele era amigo de interpretação de seus leitores. Por isso, de todas as formas de escrever ele escolheu aquela que exige do leitor um relacionamento com o texto no qual forma e conteúdo, método e objeto estão entrelaçados. Kierkegaard é, desta forma, o filósofo que influenciou desde nomes como Jaspers, Heidegger, Gadamer, Sartre e Tillich a nomes como Wittgenstein e Feyerabend.

Mas o resultado dessas múltiplas formas de existir, de pensar e de escrever, dois séculos depois, é curioso: parece haver um Kierkegaard para cada intérprete. Longe de querer, neste espaço, competir pelo método mais

¹ Palavras proferidas junto à decisão de avaliação da dissertação *O Conceito de Ironia a qual, para Sibbern, “makes a generally unpleasant impression on me, particularly because of two things both of which I detest: verbosity and affectation”*. Cf. KIRMMSE, Bruceh. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. New Jersey: Princeton University Press 1996, p. 32.

² Cf. HOWLAND, Jacob. Um Sócrates rejuvenescido. In: *Compêndio Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2015, p. 9-22.

³ Cf. Evans, C. Stephen. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indiana University Press, 1992, p. 4-5.

⁴ “A única coisa que temo é provocar sensação, especialmente a de aprovação” (SKS 7, p.7-8/CUP I, p. 15/ PS I, p. 12).

apropriado e dizer qual desses “Kierkegaards” é o mais verdadeiro – o que seria tão convenientemente equivocado quanto escolher entre *Climacus* e *Anticlimacus*, por exemplo – acredito, ao contrário, que se trata de um pensador tão plurivalente que são necessários, de fato, muitos e diferentes intérpretes, com métodos por vezes contrários e interesses assumidamente distintos, para que nossa geração e tradição interpretativa chegue, ao menos idealmente, próximo de apreender a totalidade do seu pensamento.

Com este espírito, esta coletânea de textos de juventude de alguns de nossos exímios, conquanto ainda neófitos kierkegaardianos tupiniquins, pretende apresentar algumas dessas muitas feições do pensador escandinavo - certamente aqui muito marcadas pelas nossas formas característica de lê-lo e, quiçá, por problemas de recepção que ainda nos cabem reparar. Os autores que aqui contribuíram são alunos de doutorado espalhados pelo Brasil, mas também da Argentina, cuja formação intelectual e espiritual, embora assumidamente diversa, devem em grande medida ao filósofo com o qual aqui dialogam. Nós nos formamos ao ler, escrever e pensar junto a Kierkegaard. Que aqueles que, em busca de formação, folhearão estas páginas o façam no espírito do relacionamento que este pensador nos exige e com a resolução de que cada texto é marcado por apenas uma das múltiplas formas de se relacionar com Kierkegaard. Aos que são nossos tutores e mestres e também folhearão, cabe um trocadilho bem ao estilo kierkegaardiano: “que haja ciência, na paciência”; afinal, o próprio Kierkegaard atrelara a juventude ao desespero, ao gozo estético e a um certo grau de pedantismo inocente⁵, mas também à esperança, à sensatez, ao futuro e a uma espontaneidade superior⁶.

Natalia Mendes Teixeira
Doutoranda - Unisinos

⁵ SV XI, 170-1/SUD, 58-9.

⁶ “A sensatez e a espontaneidade superior da juventude” (SKS VII, 248/ CUP I, 289/PS II, 304).

É KIERKEGAARD FILÓSOFO?

GABRIEL FERRI BICHIR (USP)¹

RESUMO: Kierkegaard é um caso *sui generis* no rol dos pensadores ocidentais, pois o caráter filosófico de sua obra é constantemente posto em questão. Até hoje, afirmar que Kierkegaard é ou não filósofo implica assumir uma posição preta de consequências a respeito da totalidade de sua produção. Historicamente, foi-lhe negado o título de filósofo em nome de uma compartimentação simplista de sua obra, que era reduzida seja à dimensão literária, seja à teológica. Atualmente, o debate entre os comentadores tende a ser mais sofisticado e a evitar estereótipos como os do passado, mas ainda assim não se chegou a um consenso: alguns defendem que aceitar o epíteto de filósofo vai contra as intenções explícitas do autor; outros afirmam que o rigor de suas posições colocam-no ao lado de qualquer outro filósofo consagrado da tradição. No presente trabalho, buscamos mapear um Kierkegaard filósofo que não deixa de incorporar em seus livros uma série de elementos advindos de fora da filosofia, sem, contudo, abandoná-la por completo. Acreditamos que é precisamente nesta lacuna que a reflexão crítica consequente deve se instaurar.

1. Kierkegaard visto de fora

O que constitui uma experiência filosófica de pensamento? Como traçar a linha divisória entre filosofia e seu outro? Essa linha é de fato necessária? Em seu livro *After Hegel*, Frederick Beiser defende que o pós-hegelianismo teria se caracterizado precisamente pela tarefa de repor a questão sobre o que caracterizaria o fazer filosófico, isso num contexto de crise profunda das aspirações idealistas pela totalidade do saber. Seu diagnóstico parte, contudo, de uma premissa absolutamente equivocada, a saber, que a primeira metade do século XIX gozaria de uma definição clara e inequívoca de filosofia como ciência fundacionista:

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP e bolsista CAPES. Estuda as relações entre história e natureza no pensamento hegeliano. No mestrado, concluído na mesma instituição, estudou o problema da dialética em Kierkegaard.

Segundo aquela concepção, o objetivo da filosofia é providenciar uma fundação para todas as ciências, uma base para protegê-las contra o ceticismo. Embora houvesse no interior dessa tradição diferentes pontos de vista sobre o método específico para criar essa fundação – raciocinando a partir de princípios autoevidentes, intuição intelectual, construção a priori, dialética – geralmente concordava-se que o método teria de ser a priori e dedutivo (BEISER, 2014, p.15).

Colocar o kantismo, os três grandes idealismos e a filosofia romântica no mesmo caldeirão fundacionista denota um desconhecimento não apenas do *modus operandi* específico a cada uma dessas correntes, mas, sobretudo, do momento histórico que as possibilitou e que se cristalizou de diferentes formas em experiências que poderiam muito bem ser designadas como revolucionárias. Aqui não mencionamos apenas o papel central da Revolução Francesa para esses pensadores (principalmente no caso hegeliano), mas o fato de que cada um deles repôs em circulação a pergunta sobre a função e a necessidade da filosofia. De certa forma, poder-se-ia dizer que não há filósofo que não o tenha feito, pois a reflexão acerca dos problemas filosóficos consagrados é sempre – ao mesmo tempo – reflexão sobre o próprio fazer filosófico, num entrelaçamento tenso entre forma e conteúdo. Talvez a diferença central seja o modo como tal questão era posta: no caso do idealismo, de forma alguma havia um consenso sobre o que seria fazer filosofia, mas a maneira como a discordância se apresentava era mais sutil, pois se tratava, sobretudo, de colocar em xeque o que se entendia por certo conceito e de ressignificá-lo num movimento imanente. Tanto Kant como Hegel reforçam a importância de conceber a filosofia como um saber eminentemente conceitual, mas o problema jaz precisamente no que cada um entendia por conceito. Certamente Schelling concorda com Fichte quando este defende ir além de Kant para encontrar um fundamento efetivamente absoluto do saber, mas o que entende por absoluto subverte por completo o procedimento fichtiano, fazendo apelo a elementos (a natureza, a arte) considerados secundários por seu mestre. Ocorre que uma transfiguração no método acarreta sempre uma transformação do conteúdo e, portanto, uma metamorfose no conceito de filosofia.

Isso implicaria que não há uma verdadeira ruptura na metade do século XIX? Como explicar a infinita multiplicação de novas correntes filosóficas e novos métodos que, aliados às ciências empíricas nascentes, engendraram experiências de pensamento tão diversas entre si? Ora, de maneira alguma advogamos uma visão que resguardaria a pura heterogeneidade de um autor, como se as obras jamais se deixassem classificar e

devessem sempre ser estudadas em sua particularidade. Há rupturas e continuidades na história da filosofia, mas elas não são de maneira alguma exteriores a seus objetos: se as rupturas podem manifestar-se exteriormente através de um corte histórico, isso indica que já estão presentes no interior das próprias obras. Explicamo-nos recorrendo a um *insight* de Adorno:

O hegelianismo de esquerda não foi um desenvolvimento da história do espírito que avançou além de Hegel e o distorceu por meio de desentendimentos, mas sim, fiel à dialética, foi um fragmento da auto-consciência de sua filosofia, que precisava refutar a si mesma para permanecer filosofia (ADORNO, 2013, p.152).

Poderíamos ampliar o escopo adorniano e defender que ambos os hegelianismos – de esquerda e também de direita – serviram a tal propósito. O ponto é que a cisão encontrava-se já em Hegel, ainda que em latência: ela precisava dividir-se em movimentos opostos precisamente para resguardar seu teor de verdade, reconhecendo a necessidade de seu momento de alienação. Destarte, ao contrário do que defende Beiser, a ruptura não deveria ser identificada depois de Hegel, e sim nas possibilidades abertas por sua própria obra, que só poderiam se cumprir tomando o caminho mais longo de sua autofalsificação. O movimento é por si só dialético: trata-se de notar como uma filosofia não é indiferente aos seus desdobramentos posteriores; sua verdade não se encontra pronta já no momento de sua concepção, como se tudo que pudesse se seguir fosse uma falsificação barata que nunca estaria em pé de igualdade com o original, mas é liberada ao longo do tempo de tal forma a sempre modificar retroativamente o original, cuja pureza deve necessariamente desaparecer. Vejamos como isso aparece em uma análise polêmica de Adorno a respeito de Kierkegaard:

Kierkegaard ainda acreditava que se tudo era possível, só não o era condenar os homens *en masse*, como rebanho; os senhores do mundo aprenderam desde então como fazê-lo metodicamente. Sem jamais ter sonhado com tal hipótese, ele colaborou para dar boa consciência intelectual ao obscurantismo extremado dos tempos totalitários. Seu pensamento se recomendou como um pensamento que virtualmente risca o pensamento (ADORNO, 2010, p.349).

Vista de um ponto de vista kierkegaardiano ortodoxo, tal afirmação só poderia soar como um delírio – associar uma filosofia centrada na figura do indivíduo ao ideal totalitário do extermínio em massa. Mas o pressuposto da análise adorniana é precisamente este: que os desenvolvimentos posteriores da filosofia de Kierkegaard modificam retroativamente o original, como se

nunca houvesse uma segurança epistemológica *a priori* que garantiria o sentido das futuras apropriações. No movimento de sua filosofia de difamar a multidão e afirmar o primado do singular, Kierkegaard teria fornecido “boa consciência” a regimes totalitários porque a hipóstase do indivíduo recaiu em seu contrário, a completa desumanização da existência individual, incapaz de sustentar sua posição de resistência frente ao processo avassalador de reificação. A relação não é de forma alguma de causalidade; Adorno não se deixa conduzir pelos devaneios conservadores de que uma filosofia poderia ser causa de agitações e revoluções futuras, mas busca compreender como seu teor de verdade é ele mesmo histórico e imanente às potencialidades abertas pela obra, combatendo, assim, uma visão cristã ingênua de que ela já sairia pronta de seu paraíso e só lhe restaria enfrentar a queda inevitável.

Essa discussão no campo macro dos desenvolvimentos posteriores ao hegelianismo repete-se, também, no micro, a respeito do estatuto de Kierkegaard como filósofo. Afinal, como se deveria classificar um autor profundamente crítico da filosofia idealista de seu tempo, que reiterava diversas vezes o fato de não ser filósofo? Como classificar uma obra que aparentemente recusaria qualquer classificação, circulando nos meandros da teologia, da literatura e da própria filosofia?

Uma primeira solução, mais rudimentar, foi recusar a Kierkegaard o epíteto de filósofo e tratar sua obra de um ponto de vista exclusivamente teológico ou poético². Na Alemanha, a primeira caracterização foi mais comum

² Visão conservada até mesmo por certos intérpretes contemporâneos, como Mackey: “What this says is that in Kierkegaard philosophy becomes poetry. Modern philosophers have always thought it possible to be objective; that is, they have claimed to occupy an existentially neutral standpoint, to view reality from the perspective of the angels. Kierkegaard counters: every standpoint is in fact not neutral but biased, not objective but subjective, not angelic but human and finite. Philosophy as understood by modern tradition is impossible” (MACKEY apud FERREIRA, 2015, p.23). Quanto a essa afirmação, remetemos ao comentário de Ferreira que se segue: “A conclusão de Mackey chega a ser de uma generalidade enervante. A qual Filosofia Moderna o autor está se referindo? Certamente não é a de Kant, já que a posição predicada a Kierkegaard no trecho acima pode ser – excetuando-se a extremamente vaga afirmação de que na obra do dinamarquês a “Filosofia torna-se Poesia” –, *ipsis litteris*, atribuída ao filósofo de Königsberg que, como se sabe, não é propriamente um momento desprezível do período dito Moderno da Filosofia. E o que dizer de grande parte do Neokantismo que, em termos gerais, compartilha do mesmo *standpoint*? Se ainda se quiser manter no registro das relações de Kierkegaard com a Filosofia Moderna, por que não considerar a íntima relação existente entre os neokantianos e F. A. Trendelenburg, através da disputa com K. Fischer? Ora, como exporemos adiante, Trendelenburg foi uma referência absolutamente fundamental para Kierkegaard exatamente acerca dos mesmos problemas que foram fundamentais para a *Zurück zu Kant* enunciada por O. Liebmann. Evidentemente, a diferença que Mackey gostaria de traçar seria corrigida caso afirmasse a discrepância da posição kierkegaardiana em relação àquela própria de certa parcela do Idealismo Alemão, mas ainda assim, seria absolutamente insuficiente para derivar a conclusão de que para Kierkegaard ‘a filosofia moderna é impossível!’” (FERREIRA, 2015, p.23). Acrescentaríamos apenas que, além da generalização, trata-se também da incapacidade de situar a obra de Kierkegaard em sua totalidade e de compreender a função que o

(vale lembrar que seu primeiro tradutor, Christoph Schrempf, era teólogo); na França, por outro lado, sua faceta literário-poética foi predominante, dado que algumas das primeiras obras traduzidas foram *Temor e Tremor* e *O Diário de um Sedutor*, as quais colaboraram para difundir a imagem de Kierkegaard como uma personagem avessa ao rigor filosófico e dada a experimentações literárias extravagantes. Mas essas facetas logo se revelaram superficiais e foram substituídas por análises mais densas: na França, sobretudo com Jean Wahl, e na Alemanha com Adorno e Karl Löwith, que ressaltou a importância de Kierkegaard – junto a Marx – na história da crítica ao hegelianismo.

Esse primeiro momento dos estudos kierkegaardianos partia da atomização de elementos de sua obra e instrumentalizava o autor com vistas à defesa de algum ponto de vista parcial, cuja relação com o restante da produção era usualmente ignorada (muitas vezes devido à ausência de uma tradução da totalidade dos textos). Em contraposição, a recente tradição anglo-saxã de comentários, que nos concernirá mais amiúde nesse momento, buscou compreender a obra kierkegaardiana como um todo e recolocar a questão acerca de seu estatuto no século XIX a partir de investigações mais aprofundadas sobre seu contexto dinamarquês e sua apropriação de outros autores (sobretudo os alemães). *Grosso modo*, duas são as posições advindas dos comentários mais recentes: a primeira delas recupera a ideia de uma “heterogeneidade” de Kierkegaard em relação aos filósofos de sua época, embora recuse sua classificação como teólogo ou poeta; já a segunda enfatiza o caráter filosófico de sua obra, inserindo-o na História da Filosofia “oficial”. A ideia central da primeira posição é que a crítica kierkegaardiana da filosofia deveria ser levada a sério e seu autor seria mais bem classificado como “não-filósofo” ou “antifilósofo”, já que seu apelo à existência concreta do indivíduo exigiria um reconhecimento dos limites que a filosofia poderia alcançar. Alastair Hannay articulou essa visão em sua palestra *Why should anyone call Kierkegaard a Philosopher?*³:

elemento poético possui dentro desta, afinal, o simples fato de Kierkegaard valer-se de construções literárias por si mesmo não deveria bastar para que fosse considerado literato, e não filósofo. A questão central nessa discussão deveria ser a relação entre formas literárias e conceitos filosóficos: trata-se de uma hierarquia ou não? A forma literária possui autonomia em sua obra? Há algum elemento articulador?

³ É importante ressaltar que Hannay parece ter mudado o ponto de vista articulado em seu livro *Kierkegaard: the Arguments of the Philosophers*, de 1982, no qual dizia o seguinte: “In fact, the assumption that Kierkegaard’s creative energies were chiefly directed towards a non-philosophical goal seems to me premature, even if initially it may seem obviously to be the case and Kierkegaard apparently admits as much himself” (HANNAY, 1999, p.9). Mais à frente, concluía que: “Thus, although Kierkegaard’s thought as a whole is correctly regarded as being directed towards a *paraphilosophical* goal, it does not follow, nor is it true, that it has no

Sugiro então, como conclusão, que na tentativa de responder à questão de por que se deveria chamar Kierkegaard de filósofo nós deveríamos, ao menos, sempre começar levando a sério a insistência de Kierkegaard a respeito de sua “heterogeneidade”. Nenhum autor foi mais cuidadoso do que ele em distinguir sua oposição daquela de outros autores. Assim, deveríamos perguntar se o mesmo não poderia se aplicar hoje se lhe fosse exigido alinhar-se com um ou outro de nossos movimentos e modas intelectuais correntes (HANNAY, 1997, p.251).

Tal posição traz consigo uma série de pressupostos não tematizados; se seguirmos o raciocínio até o fim, seremos forçados a reconhecer que ser filósofo implica algum tipo de “homogeneidade” e de pertencimento a um movimento intelectual específico. Mas como defender que Kierkegaard não se filiava a qualquer tipo de movimento filosófico? Como sustentar sua total heterogeneidade diante do fato de que o dito “retorno ao concreto” advogado em seus textos estava sendo levado a cabo (de diferentes maneiras) por uma série de outros pensadores da época, tais como Feuerbach, Stirner ou mesmo Marx? Trata-se da generalização de uma condição que bem ou mal se aplica a qualquer grande filósofo da tradição: de todos é possível falar que possuem até certo ponto uma singularidade de pensamento, mas que é ao mesmo tempo mediada por sua situação histórica e pelos interlocutores que possuía em sua época. Apelar para o fato de que Kierkegaard ele mesmo ressaltava essa heterogeneidade é igualmente inócuo: em primeiro lugar, porque ele gostava de apontar a continuidade de seu projeto em relação a pensadores gregos, sobretudo Sócrates, e jamais negava a proximidade de seus objetivos (o mesmo poderia ser dito de outros pensadores de sua época que admirava, como Lessing); em segundo lugar, porque nunca se deve tomar ao pé da letra o que um pensador fala de si mesmo⁴, ainda mais Kierkegaard, que tanto pre-

philosophical aspect or indeed basis. What the alternative suggestion also indicates is why, although setting limits to philosophy, Kierkegaard’s work can be regarded as containing philosophy within those limits” (ibidem, p.12).

⁴ Jon Stewart, por exemplo, busca construir sua argumentação a favor da heterogeneidade de Kierkegaard a partir da recusa dos pseudônimos de seus livros de se assumirem como filósofos: “Virtually all of Kierkegaard’s pseudonymous authors deny explicitly that they are philosophers. Judge Wilhelm is careful to underscore that he is not a scholar and to distance himself from modern philosophy: “As you know, I have never passed myself off as a philosopher.” Johannes de Silentio repeats this in the Preface to *Fear and Trembling*: “The present author is by no means a philosopher.” Along the same lines Nicolaus Notabene says, “my *_ποχή* has kept me from passing myself off as a philosopher.” Similar declarations appear in *Stages on Life’s Way*, and *Philosophical Fragments*. By having his pseudonyms overtly deny that they are philosophers, Kierkegaard puts them in a position to criticize his contemporaries who purport to be and distances them from the contemporary praxis of philosophy” (STEWART, 2003, p.648-649). Entretanto, essas são todas instâncias nas quais Kierkegaard estrategicamente associa

zava pela ironia e ambiguidade em seus textos. Afinal, trata-se do mesmo Kierkegaard que admite em muitos momentos que Hegel fora uma espécie de mestre essencial para sua formação, ainda que não hesite difamá-lo na página seguinte.

Um dos principais problemas dessa interpretação é igualar o que Kierkegaard denunciava como a “filosofia acadêmica” de sua época (os ditos professores de filosofia, como Hegel e seus adversários dinamarqueses) ao que é praticado atualmente na academia (Hannay chega até mesmo a supor como Kierkegaard se comportaria se vivesse nos dias atuais). Mas Hegel e Martensen têm tão pouco a ver com a filosofia atual quanto Kierkegaard. No fundo, trata-se apenas de uma pequena variação sobre o mesmo tema: a figura do intelectual no século XIX. Nesse sentido, as palavras de Paulo Arantes a respeito de Schopenhauer aplicam-se *ipsis litteris* ao caso de Kierkegaard:

Para um bom número de intelectuais alemães [...] a danação do preceptorado será destino natural e ínfimo, cifra da marginalidade que assim brilha ainda mais na discrepância visível entre a nulidade material dessa condição quase servil e a vindicação do reconhecimento social desses homens de ação encailhados no mundo das ideias. O claro sentimento desse desencontro permeia o desprezo patricio e mundano de Schopenhauer pela filosofia universitária. Entre outras coisas, Schopenhauer costumava atribuir o caráter subalterno que sempre desqualificou a casta lamentável dos professores à indigência dos seus salários – certamente, na sua qualidade de *rentier*, devia considerar sua independência intelectual melhor assegurada pelo próprio movimento do capital sem maiores mediações (ARANTES, 1996, p.117).

Acrescente-se uma pitada de culpa cristã e de rejeição da prática da usura e teremos a figura de Kierkegaard *in a nutshell*⁵. Sua posição social, a do intelectual “*relativ freischwebend*” como insiste Arantes seguindo Mannheim, não é essencialmente distinta daquela ocupada por seus adversários, prensados entre a classe plebeia, a qual desprezam, e a aristocracia, que almejam sem sucesso alcançar. Mas esse tipo de análise é ignorado pelos novos

filosofia ao “academicismo” dos hegelianos e iguala ambos para rejeitá-los em bloco. Isso não significa que não haja um elemento não filosófico em sua obra, como esclareceremos adiante, mas ele certamente não se encontra nesse ponto, em que as semelhanças com o intelectual hegeliano falam muito mais alto do que as divergências.

⁵ O ganhar dinheiro através da vida intelectual é virulentamente denunciado por Kierkegaard, por vezes em termos que denunciam inequivocamente o ressentimento latente: “Let us take Hegel. How does he happen to become the great philosopher-author of seventeen volumes? Well, he probably had a pretty good head on his shoulders, was very industrious, and then he became B.A., M.A., and later professor – and now he begins to work. Now what call to life is there in this – always this triviality in the background: this is the way he makes a living. And then he probably makes money on his books – there we have it again” (KIERKEGAARD, 1967, p.93 / IX A 483).

comentadores, que tratam a filosofia de Kierkegaard como um elemento a-histórico pairando no vazio da *philosophia perennis*. Querer comparar Kierkegaard com o que se toma atualmente por filosofia não é apenas anacrônico, é um sintoma de um grave problema de leitura, que não consegue localizar seu autor em seu contexto senão de maneira exterior, em vez de buscar no próprio conceito a chave de seu conteúdo social.

Retomemos o fio da meada. No sentido das análises referidas acima, Kierkegaard enquadrar-se-ia perfeitamente no espírito do intelectual de sua época: marcado pela mesma sublimação da ação em prol de uma vida contemplativa, nele salta aos olhos o isolamento que o transmuta em um “intelectual privatizante” nos mesmos moldes de Schopenhauer. A expressão é de Adorno, que chega a comparar explicitamente os dois:

Ele testemunha ao mesmo tempo o isolamento do intelectual privatizante, retraído sobre si mesmo, tal como à mesma época na Alemanha das escolas do romantismo tardio e do idealismo tardio, só Schopenhauer o exprimiu no material da filosofia. De sua afinidade com Schopenhauer sabia muito bem Kierkegaard, e pouco antes de sua morte anotou: “A.S” – “curioso, eu me chamo: S.A.; nós já nos relacionamos também de modo inverso” – “é inegavelmente um escritor importante, ele me interessou muito, e fiquei perplexo de encontrar, apesar de um total desacordo, um escritor que está tão próximo de mim”. Proximidade pela “atitude” – ideia que não se restringe ao protestantismo radical de Kierkegaard. Pois ainda que a crítica de Kierkegaard a Schopenhauer se estenda até a existência privada desse, o privado é o traço dominante que vale para ambos (ADORNO, 2010, p.32).

A ideia de Adorno é que os traços do rentista que ligam os dois autores não são simplesmente elementos sociais exteriores aos propósitos de suas obras, mas encontram-se na própria materialidade dos textos, sobretudo no conceito de “interioridade”, que não se limita à esfera religiosa. De qualquer maneira, cabe ressaltar que na consideração do conteúdo mesmo de sua filosofia nada há que corrobore a dita “heterogeneidade” de Kierkegaard, ao menos não mais do que a heterogeneidade que pode ser atribuída a qualquer outro autor de sua época.

Em contraste com a essa posição, há também comentadores que defendem o porte eminentemente filosófico da obra kierkegaardiana, que consistiria basicamente na maneira como se insere nos grandes debates filosóficos da tradição, dialogando com seus antecessores e propondo soluções próprias para problemas consagrados. Assim o diz Hélène Politis:

Este Kierkegaard – não mais *Søren-caricatura*, mas Kierkegaard leitor dos filósofos e ele próprio filósofo –, este indivíduo-singular ao encontro do qual iremos ao longo da presente obra, é primeiramente um admirável leitor, como seus diários e sua biblioteca o testemunham sem contestação possível (POLITIS, 2009, p.12).

A visão de Kierkegaard como filósofo rigoroso é certamente mais produtiva do que as referidas anteriormente e ajuda a desfazer vícios de leitura há muito consolidados no debate especializado. Ainda assim, meramente assumir o caráter filosófico como dado mostra-se problemático na medida em que corre o risco de descartar uma análise mais aprofundada da relação entre filosofia e seu outro na obra kierkegaardiana, relação esta que não se esgota em uma simples subordinação de todo elemento não-filosófico à filosofia. Afinal, o constante esforço de Kierkegaard de dizer o que não pode ser dito, de alcançar uma concretude escorregadia e de retornar ao *pathos* grego de uma filosofia *viva* indica, efetivamente, uma relação tensa com a tradição filosófica, mas ainda assim uma relação que seria mais bem compreendida a partir do conceito hegeliano de “negação determinada”, em vez de uma negação abstrata, essa sim puramente antifilosófica.

2. Kierkegaard por si mesmo

Como o próprio Kierkegaard enxerga sua produção? Partamos de uma entrada dos seus *Papirer*:

Cada vida individual é incomensurável para conceitualização; o mais elevado, portanto, não pode ser viver como um filósofo – No que se resolve essa incomensurabilidade? – Na ação – Aquilo no qual todos os homens são um é paixão. Portanto, tudo o que se refere ao religioso é paixão, esperança, fé e amor. – Grandeza é ter sua vida naquilo que é essencial para todos e nisso ter uma diferença de grau. – Ser filósofo é uma distinção tanto quanto ser poeta (KIERKEGAARD, 1967, p.351 / IV C 96).

Assim como nas obras pseudônimas, os termos utilizados por Kierkegaard para se referir aos filósofos frequentemente não são dos mais enobrecedores, denunciando um ímpeto quase neurótico de distanciamento (a não ser de algumas poucas figuras, tais como Sócrates, com as quais busca constantemente aproximar-se). Apesar disso, é possível encontrar nos mesmos

Papirer algumas afirmações como “sou um tipo de filósofo”⁶ que desvelam um jogo similar ao que Kierkegaard exercita com a ideia de ser poeta, algo que a citação acima já atesta. Basta mencionar apenas duas dessas ocorrências, que dão uma boa ideia do tipo de contraste que Kierkegaard tem em mente: “Não sou nenhum poeta”, diz ele na voz de Johannes de Silentio, um dos pseudônimos mais próximos do que se denomina usualmente de “escrita poética”, “e procedo apenas dialeticamente” (KIERKEGAARD, 1983, p.90). Já n’*O Instante*, o jornal que bancara com dinheiro próprio, lê-se o seguinte: “Já repeti inúmeras vezes e repito mais uma vez: sou apenas um poeta” (KIERKEGAARD, 1998a, p.36). Dialética fina ou prazer mórbido de jogar com o leitor? Talvez um pouco de ambos. De qualquer forma, são precisamente esses momentos de ambiguidade e indefinição que atestam a força do pensamento kierkegaardiano, que muitas vezes não consegue suportar o peso das antinomias que carrega e tende a agarrar-se a definições fixas.

Para que se possa compreender, porém, o sentido desses contrastes, faz-se necessária uma olhadela para a maneira como Kierkegaard concebe sua tarefa e posição de escritor no interior da sociedade de seu tempo. Sigamo-lo no início do *Sobre o meu trabalho como um Autor*:

Quando um país é pequeno, as proporções em cada relação no pequeno território naturalmente são pequenas. Assim, também, nas questões literárias; os royalties e tudo o mais envolvido serão apenas insignificantes. Ser um autor – a não ser que se seja um poeta, e além disso um dramaturgo, ou se escreva livros didáticos ou de alguma outra forma se seja um autor ligado a um cargo público – é praticamente o trabalho mais mal pago, o menos seguro e o mais ingrato que há. Se houver algum indivíduo que tem a capacidade de ser um autor e se ele for afortunado o suficiente para ter recursos privados, então ele se torna um autor mais ou menos por conta própria (KIERKEGAARD, 1998b, p.5).

Após tal caracterização, o leitor provavelmente estranharia os comentários elogiosos a sua pátria que se seguem no restante do parágrafo, dos quais Kierkegaard dificilmente consegue disfarçar a ironia. Eis um motivo central que atravessa a totalidade de sua obra: a tensão constante entre revolta e resignação. Por um lado, abundam as citações nas quais Kierkegaard refere-se elogiosamente ao seu país e defende convictamente o *status quo*; por outro, não faltam também aquelas que criticam duramente os descami-

⁶ “Whole volumes could be written about this alone, even by me, a kind of poet and philosopher, to say nothing of the one who is coming, the philosopher-poet or the poet-philosopher, who, in addition, will have seen close at hand the object of my presentiments at a distance, will have seen accomplished what I only dimly imagine will be carried out sometime in a distant future” (KIERKEGAARD, 1975, p.1167 / IX B 63).

nhos morais de sua época, sobretudo os referentes ao Cristianismo e sua dissolução na falsa Cristandade e sua Igreja corrompida. Nesse último caso, as categorias do pensador religioso e do mártir são mobilizadas como figuras que exigem uma forma de oposição ao mundo que habitam, já que o sofrimento exterior é postulado como correlato necessário da “emigração interior”: “a oposição do mundo está numa relação essencial para com a interioridade cristã” (KIERKEGAARD, 2012, p.225).

O contraste fica mais bem definido quando se comparam duas passagens vizinhas em *O Instante*:

Agora, contudo, eu me decidi completamente a respeito de duas coisas: a ordem estabelecida é cristãmente indefensável, cada dia que ela dura é cristãmente um crime e, dessa forma, não se tem o direito de se valer da graça (KIERKEGAARD, 1998a, p.70).

Segue-se a antítese:

O olhar idôneo do ministro dos assuntos eclesiásticos e da educação não pode deixar de ver que não me choco de maneira alguma com qualquer ordem cívica de forma a perturbá-la, e obviamente uma única pessoa nunca pode literalmente tornar-se um poder físico. Pago à Igreja as taxas como qualquer outro; eu exorto a todos para os quais minha palavra tem significância para se conduzirem como eu me conduzo; e estou firmemente decidido a não me envolver com alguém que eu saiba ter causado o mínimo problema cívico para o pastor. Em um sentido Cristão, nós vivemos em um mundo de tagarelice, mas isso não é algo que os pastores contemporâneos tenham causado; não, isso remonta há muito antes no tempo. Ainda assim, fundamentalmente todos somos culpados, e nessa medida todos também merecemos punição [...] (KIERKEGAARD, 1998a, p.77).

Tendo em vista essa última passagem, é difícil não dar razão a Adorno quando denuncia a boa consciência que Kierkegaard teria fornecido aos regimes totalitários, sobretudo se levarmos em conta que aqui está desenvolvida toda a retórica da responsabilização coletiva que será utilizada para desresponsabilizar as atitudes individuais nos campos de concentração. De qualquer forma, o contraste é evidente; a crítica, porém, jamais é levada às últimas consequências, pois se detém precisamente no momento em que deveria sugerir uma transformação radical da ordem vigente. Por um lado, Kierkegaard insiste em que o verdadeiro cristão deverá entrar em choque com as presentes autoridades do mundo; por outro, afirma que a interioridade se sobrepõe ao exterior e que a verdadeira mudança deveria acontecer dentro,

e não fora. Ainda assim, tal crítica expressa seu momento de verdade na medida em que pressente que o ideal de homem que tem em vista não poderia jamais encontrar consolo nas configurações atuais da existência – o sofrimento permanece a marca indelével da sociedade falsa.

Suas colocações sobre política explicitam o mesmo tipo de impasse:

Mas apesar de “impraticável”, ainda assim o religioso é a entrega transfigurada do mais belo sonho da política. Nenhuma política foi capaz, nenhuma política é capaz, nenhuma mundaneidade foi capaz, nenhuma mundaneidade é capaz de pensar até o fim ou de atualizar às últimas consequências esta ideia: igualdade-humana, semelhança-humana (KIERKEGAARD, 1998b, p.103).

Por um lado, a política tem o mérito de colocar a tarefa: a igualdade absoluta. Por outro, é incapaz de levá-la a cabo, pois apenas o autêntico Cristianismo seria capaz de conduzir as almas para a situação de absoluta igualdade diante de Deus, ainda que apenas na eternidade. Ora, o mesmo pode ser dito do intento de Kierkegaard: por um lado, Kierkegaard reconhece a verdadeira tarefa na figura da igualdade; por outro, prolonga-a infinitamente para a eternidade de forma a desvalorizar o sofrimento nesse mundo, que deveria ser pacientemente suportado até a bênção do eterno. Dialética interrompida pela ortodoxia cristã? Ocorre que na “mundaneidade” a desigualdade seria a lei (nesse caso, provavelmente baseando-se no argumento das diferenças naturais dadas já no nascimento, embora Kierkegaard não esclareça a questão) e a igualdade, apenas uma ilusão que nunca poderia se atualizar por completo. Trata-se de uma crítica deveras heterodoxa, marcada por um forte pathos conservador, mas que destoa dos discursos de sua época, pois o problema dos socialistas e dos revolucionários em geral não seria o fim que buscam⁷ (Kierkegaard não lhes exige moderação, como seria de praxe), mas o meio no qual buscam tal fim – a transitoriedade – e, em última instância, a própria temporalidade.

Esses infatigáveis contrastes cedem terreno quando se trata da discussão mais mundana acerca das formas de governo (não por acaso praticamente ausente do conjunto das obras):

De todas as formas de governo, a monárquica é a melhor, mais do que qualquer outra, ela favorece e protege as fantasias secretas e as loucuras inocentes das pessoas particulares. Só a democracia, a forma mais

⁷ “What communism makes such a big fuss about, Christianity accepts as something that is self-evident, that all people are equal before God, therefore essentially equal. But then Christianity shudders at this abomination that wants to abolish God and create fear of the crowd of people, of the majority, of the people, of the public” (KIERKEGAARD, 1975, p.1949 / VIII A 598).

tirânica de governo, obrigada cada um a uma participação efetiva, da qual as sociedades de nosso tempo e assembleias gerais já estão nos lembrando suficientemente. É tirania que uma pessoa queira governar e então deixe o resto de nós livres? Não, mas é tirania que todos queiram mandar e, ainda por cima, queiram obrigar cada um a participar do governo, mesmo a pessoa que com a maior insistência declina de fazer parte do governo (KIERKEGAARD, 2016, p.336-337).

Embora recorra ao argumento do potencial tirânico da democracia, que remonta a Aristóteles, o raciocínio de Kierkegaard assume aqui também um caráter distinto dos usuais bordões conservadores. Não se trata, pois, de louvar a Monarquia por ser uma forma superior de governo, que valoriza a honra, por exemplo, ou que promove de forma mais eficiente a unificação em torno de um objetivo comum; pelo contrário, ela é tão boa quanto a liberdade que fornece aos cidadãos, entendidos como indivíduos estritamente privados. Sua função é eminentemente negativa. É verdade que já se invocara o argumento de que a Monarquia descarrega o indivíduo do fardo da participação, mas Kierkegaard vai ainda mais longe: ela é a garantidora das loucuras privadas, como um grande Outro que sustenta o indivíduo em seu desejo. Argumento mais psicológico do que político, com certeza, mas ainda assim marcado por um forte caráter de classe, refletindo um apolitismo “que não excluía [...] como é notório, o namoro firme com as mais fortes razões de Estado nos momentos de crise” (ARANTES, 1996, p.182). No fim, como é costumeiro nesses casos, o pathos conservador e o apego à posição de intelectual privatizante falam mais alto, o que termina por reduzir o potencial crítico das considerações kierkegaardianas mais ácidas acerca da ordem estabelecida.

A conclusão de toda essa empreitada, que vai do ofício da escrita à política, só poderia ser uma: “A multidão é o não verdadeiro” (KIERKEGAARD, 1998b, p.106), que Adorno não comprará por inteiro, substituindo de forma astuta, na *Minima Moralia*, “a multidão” por “o todo”. Obviamente, essa *punchline* deverá ser lida em conexão com o conhecido mote apresentado no *Pós-Escrito* de que “a subjetividade é a verdade”. Trata-se da estilização de uma condição social posta em conceitos, algo que não deveria surpreender depois de termos aproximado sua condição de *rentier* àquela de Schopenhauer, seguindo a análise adorniana. Como decalque do *privatier*, o sujeito é hipostasiado e elevado à condição de ponto nodal de toda a filosofia kierkegaardiana, que não esconde seu desprezo pelo “rebanho” e variações, tais como o famigerado “público”, difamado em *Dois Épocas*. Com efeito, trata-se do problema do que Kierkegaard denomina “abstração”: a multidão implica a descaracterização das particularidades do indivíduo, sua assimilação a uma massa sem identidade e opinião próprias, o que retiraria sua responsabilidade frente à vida e levaria outros a escolherem por ele.

Indivíduos particulares podem contribuir para o nivelamento, cada um em seu próprio grupo, mas o nivelamento é um poder abstrato e a vitória da abstração sobre indivíduos. Nos tempos modernos o nivelamento é o correlativo da reflexão ao destino na antiguidade. A dialética da antiguidade era orientada para o eminente (o grande indivíduo – e então a multidão; um homem livre, e então os escravos); no presente a dialética do Cristianismo é orientada para a representação (a maioria vê a si mesma no representante e é liberada pela consciência de que ele a está representando em um tipo de autoconsciência). A dialética da época presente é orientada para a igualdade, e sua implementação mais lógica, ainda que imatura, é o nivelamento, a unidade negativa da reciprocidade negativa mútua de indivíduos (KIERKEGAARD, 1978, p.84).

Ainda que não se valha de tais termos, a crítica ao movimento de reificação é evidente, embora deslocada e reduzida a uma espécie de nominalismo abstrativo que retira o indivíduo de sua concretude e o reduz à condição de massa. Diferentemente dos casos anteriores, aqui Kierkegaard vale-se de um dos *topoi* mais clássicos de um conservadorismo à la Burke ou Tocqueville, que é a ideia de nivelamento. A sociedade moderna tenderia a uma equalização das capacidades e das potencialidades dos cidadãos, que perdem a “eminência” dos tempos anteriores e tendem a se aproximar cada vez mais no modo de pensar. O caráter aristocrata dessa posição fica evidente na comparação entre a sociedade grega e a moderna, que cada vez mais sente a falta de homens excelentes como Sócrates. Aqui retorna também a discussão acerca da igualdade: quando se busca implementá-la no mundo “sensível”, marcado pela temporalidade, o resultado só poderia ser desastroso, a saber, a intensificação do nivelamento, visto eminentemente como perda de autenticidade, o que comprometeria a tarefa central aos olhos de Kierkegaard – o “tornar-se cristão”.

Refletindo sobre as discussões de Kierkegaard acerca das diferenças entre sua época e a época anterior (dita revolucionária), Pattison fornece o seguinte diagnóstico, que em termos ligeiramente distintos aponta para o mesmo impasse que tentamos descrever:

Kierkegaard, como estamos vendo, ocupava um lugar caracteristicamente ambivalente com relação à “Época”. Por um lado, ele vivia no novo mundo como um dos seus, uma figura semelhante a um *flâneur* que escrevia para folhetins e, com seus óculos, cigarros e guarda-chuva, assumia a pose de um homem-da-cidade. Por outro lado, sua estima do resplandecente e efêmero deslumbramento da urbanidade contemporânea não constituía um endosso estridente. Pelo contrário, sob o encantamento superficial da época, ele discernia o antigo drama

sublime da exclusão e do martírio daqueles que se recusavam a juntar-se às festividades. O espetáculo último da moderna cidade, bem como da antiga, era, ele temia, o teatro da crueldade – e, na sua experiência, se provaria não menos cruel tomando a forma de um ‘martírio do riso’ em vez de uma execução de fato. A liberação oferecida pelo novo era, ele pressentia, suscetível a ser não mais do que a liberação dos desejos violentos e egoístas que o *ancien régime*, com todas as suas falhas, havia mantido sob controle (PATTISON, 2004, p.73).

Apesar de habitar uma época marcada pelo excesso de reflexão e pela sucessiva indiferenciação dos indivíduos, Kierkegaard reconhece a importância das transformações recentes na cidade e a relevância delas para seus objetivos como escritor, que passavam inevitavelmente pela participação no debate público (ainda que reticente no início) e o incentivo à tomada de posição frente às suas obras (Kierkegaard constantemente rebatia as críticas de seus detratores, ainda que sob a roupagem dos pseudônimos). Seu isolamento denuncia mais sua posição social do que um isolamento de fato, pois seus livros possuem certa qualidade urbana que dependia em larga medida de um conhecimento aguçado daquelas novas formas de vida. Tomemos o *Sedutor*, por exemplo: trata-se de um autêntico *promeneur* que usa a cidade a seu favor para seguir Cordélia, seja escondendo-se atrás de algum prédio para observá-la, seja fingindo encontrá-la sem querer, quando na verdade já planejara de antemão seu trajeto. Nesse sentido, Pattison lembra que no universo kierkegaardiano a cidade não tem propriamente um contraponto, pois o campo jamais é invocado para suprir essa função, permanecendo uma figura praticamente inexistente em suas obras literárias. Ainda assim, discordamos de nosso autor quando ele associa diretamente a atitude kierkegaardiana à do *flâneur*, personagem típica da metrópole parisiense à qual Kierkegaard nunca teve acesso. Assim, subscrevemos à interpretação de Adorno, que ressalta os perigos de atribuir esse tipo de esteticismo a Kierkegaard:

Esteticismo não é uma “atitude” que se poderia assumir ao bel-prazer. Tem sua hora e tem seu lugar: as grandes cidades em seu período inicial. Como a iluminação artificial das ruas, no desespero que inicia com o crepúsculo, lá brilha, estranha, perigosa, soberana, a forma que eterniza de maneira crua a vida que se escapa. Essa cena, a obra de Kierkegaard nunca alcançou. A ruidosa seriedade de uma estreita existência privada que acompanha as manifestações do esteticismo kierkegaardiano; a falta de qualquer evidente experiência na paisagem social na qual o *flâneur* e *dandy* pudessem circular; o espaço da cidade pequena como o de uma sedução que precisa procurar sua vítima na escola de culinária: esse *ensemble* desemboca numa paródia do dandismo pretendido (ADORNO, 2010, p.36).

Copenhague possuía pouco mais de 100 mil habitantes na época de Kierkegaard. Pretender que sua experiência nesse ambiente fosse equivalente àquela vivida na metrópole parisiense em plena ebulição implica desconhecer não apenas a significação daquele momento histórico, mas sobretudo a materialidade da letra kierkegaardiana. É verdade que a cidade reina incontestemente em suas narrativas, mas, como aponta Adorno, trata-se de uma cidade pequena, mais propícia a uma *petite mise-en-scène* de sedução do que a uma experiência angustiante como a descrita por Baudelaire ao defrontar-se com a passante. Ora, o que há de terrível nesse momento é precisamente o fato de que ela jamais será vista novamente; o momento preciso de seu encontro com o eu lírico carrega em si a marca de uma transitoriedade que é elevada ao estatuto do eterno. No caso do Sedutor, dá-se o oposto; ele precisa planejar quando deve desviar-se de sua pretendida, justamente para não ser pego desprevenido e ter de agir na base do improvisado, totalmente avesso a seu método. Mas uma das ocupações mais aprazíveis do *flâneur* é justamente o perder-se na cidade; a sensação de não familiaridade que o acompanha a todo o momento é capital para a ambiguidade do sentimento que experimenta, que joga com a possibilidade de novos descobrimentos a cada dia e com a ideia de aventurar-se no desconhecido, ainda que o local seja familiar, pois há sempre a chance de que algo extraordinário aconteça.

Referências

ADORNO, T. W. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.

ADORNO, T. W. *Kierkegaard: A Construção do Estético*. São Paulo: UNESP, 2010.

ARANTES, P. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

BEISER, F.C. *After Hegel: German philosophy 1840-1900*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2014.

FERREIRA, G. *Em busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. 2015. 243p. Tese de Doutorado em Filosofia - Departamento de Filosofia, UNISINOS, São Leopoldo, 2015.

HANNAY, A. *Kierkegaard: The Arguments of the Philosophers*. London and New York: Routledge, 1999.

HANNAY, A. Why should anyone call Kierkegaard a Philosopher? In: CAPPELØRN, N.J.; STEWART, J. *Kierkegaard Revisited*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1997.

KIERKEGAARD, S. *Pós-Escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Vol2. Petrópolis: Vozes, 2016.

- KIERKEGAARD, S. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KIERKEGAARD, S. *The Moment and Late Writings*. Princeton: Princeton University Press, 1998a.
- KIERKEGAARD, S. *The Point of View for My Work as an Author*. Princeton University Press, 1998b.
- KIERKEGAARD, S. *Fear and Trembling / Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- KIERKEGAARD, S. *Two Ages*. Princeton University Press, 1978.
- KIERKEGAARD, S. *Papers and Journals*. Vol 1-7. London: Indiana University Press, 1967-1978.
- PATTISON, G. *Kierkegaard: Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- POLITIS, H. *Le Concept de Philosophie Constamment Rapporté à Kierkegaard*. Paris: Editions Kimé, 2009.
- STEWART, J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

KIERKEGAARD E A TEORIA DAS CATEGORIAS: O ESTADO DA QUESTÃO E ALGUNS PROBLEMAS EM ABERTO

VICTOR M. FERNANDES (UNISINOS)¹
GABRIEL FERREIRA (UNISINOS)²

RESUMO: Este capítulo versa sobre a relação de Kierkegaard com um dos problemas filosóficos centrais da ontologia e epistemologia, i.e., o problema das categorias. O texto tem um tríplice objetivo: 1) explicitar que Kierkegaard se envolveu com o problema das categorias; 2) identificar o estado da questão dessa relação por meio de uma revisão da literatura; e 3) apontar os problemas ainda em aberto e o que está indeterminado dessa relação Kierkegaard-Problema das categorias a partir desses comentadores.

1. As teorias das categorias e o interesse de Kierkegaard sobre o tema

Não é novidade que a tentativa de compreensão do que é o mundo, do que o constitui e de como o apreendemos são algumas das tarefas mais antigas que a filosofia assumiu para si – senão *as* tarefas mesmas por excelência – ainda que se possam sustentar oposições a isso num câmbio de objetivos, como já vem acontecendo desde os últimos séculos, ao menos o fator histórico delas não há de ser negado. Nessa perspectiva inicialmente metafísica e ontológica que se desdobra no questionar epistêmico, a querela da classificação dos entes que existem e do que significa *ser* (que se destina à realidade completa) revela, ao menos desde Aristóteles, o quadro problemático que tange os *maxime genera* do que existe ou as *categorias* que estipulam/determinam o modo de existência do que dizemos existir.

Sendo ou apenas tipos de predicado ou ainda gêneros ontológicos, a busca pela definição do que são as categorias, quantas elas são, quais são e como acedemos a elas são tópico quase obrigatórios (nem que seja para sua

¹ Graduado, Mestre e Doutorando (PROSUC/CAPES) em Filosofia pela UNISINOS.

² Doutor em Filosofia e Professor do PPG-Filosofia-UNISINOS.

negação) aos filósofos que se dedicam àquelas tarefas supracitadas. Com isso, grosso modo, podemos afirmar que, na história da filosofia, há quatro perspectivas pelas quais as categorias são tomadas.

A primeira das abordagens filosóficas acerca das categorias é a inaugurada com Aristóteles. A partir do seu aperfeiçoamento do método platônico de buscar as definições dos entes³, i.e., indicando, nas proposições, dois predicados, um referente ao gênero (que diz o que o sujeito é e que abrange a espécie do sujeito) e outro à diferença específica (que distingue a espécie do sujeito das outras espécies sob o mesmo gênero; também sendo um predicado essencial) – como no exemplo clássico da definição de homem ("animal racional", ou seja, o homem é um animal porque pertence ao gênero animal e que se distingue de todos eles [i.e., o elemento específico que caracteriza a sua definição] pelo *lógos*) –, o questionamento aos gêneros mais altos se torna natural, i.e. – nos mantendo no exemplo do animal racional –, é normal nos perguntarmos qual seria o gênero a que 'animal' pertence, e o gênero desse gênero, e o gênero do gênero desse gênero, e assim por diante. Disso resulta a pergunta sobre a existência de um gênero superior a todos os outros e que acabaria por englobar todas as coisas existentes⁴. Mas como a função do gênero é a de separar uma certa seção dos entes, à qual a diferença específica delimita ainda mais o ente/sujeito dentro do próprio gênero para a definição⁵, o termo 'Ser', por ser o termo mais geral e dar a impressão de ser o gênero superior, na verdade, não pode ser considerado um 'gênero' por não isolar nenhuma seção dos seres na definição⁶, uma vez que, pelo contrário, já engloba a todos os possíveis, ou seja, não permite nenhuma diferença de gênero na definição do sujeito. Uma outra maneira de dizermos isso é entendendo que os gêneros devem se distinguir dos outros gêneros por suas próprias diferenças específicas. Contudo, como toda diferença específica de algo está subordinada a um gênero superior que cobre igualmente aquele do qual se quer distinguir e por não podermos encontrar um gênero superior ao 'ser' para defini-lo, não podemos considerá-lo como 'gênero' – o 'ser' pode ser outra coisa, mas qualificado como gênero ele não pode. Porém, do fato de que tudo *seja* não resulta que tudo *seja* da mesma forma, i.e., o ser tem muitas maneiras de ser ou de ser dito⁷. Por consequência disso, da negação do Ser como *gênero* supremo para as definições e do fato dele *ser* de muitas maneiras, Aristóteles acaba por encontrar dez formas de expressão do ser, i.e., dez

³ Cf. BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 40-48.

⁴ Cf. SMITH, R. Logic. In. BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 51-57. E cf. também: BARNES, J. Metaphysics. In. BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 69-89.

⁵ Cf. ARISTÓTELES, 1973, 140a 24-31.

⁶ Cf. ARISTÓTELES, 2005, 998b, 1059b.

⁷ ARISTÓTELES, 2005, 1028a.

maneiras diferentes entre si e genéricas pelas quais aquilo que é é ou, em outras palavras, dez maneiras que temos de dizer ser – são a essas dez maneiras ou gêneros de ser *não decorrentes umas das outras e que não podem ser subsumidas umas às outras igualmente*, que chamamos de categorias; o que igualmente significa dizer que tudo o que dizemos *ser* se enquadra/decorre desses dez gêneros superiores⁸. A principal característica que molda essa primeira perspectiva (que é seguida por quase todos os que vieram depois de Aristóteles – embora isso não signifique, é claro, compartilhamento de resultados e métodos dedutivos) é o fato de se estar tentando discriminar os modos de ser dos entes segundo os próprios entes, i.e., é um dividir a realidade de forma objetiva nela mesma ou, como numa expressão corrente ao falarmos das categorias, um "cortar a realidade em suas juntas"⁹.

A segunda perspectiva é trazida por Kant por meio da sua revolução copernicana na epistemologia. Na sua troca de polo da pesquisa – “deixando o 'objeto' de lado” para ir em direção do 'sujeito' e aplicando o método transcendental na analítica transcendental –, este filósofo igualmente oferece categorias, porém, agora, estas como conceitos puros do entendimento¹⁰; isso significa, recordando a importância que a distinção entre fenômeno e número tem para essa ideia, que essas categorias que Kant derivou da tábua dos juízos lógicos não dizem sobre os objetos em si, mas sobre os fenômenos, ou seja, diferentemente de Aristóteles, Kant coloca as categorias no entendimento, no sujeito, como as formadoras dos fenômenos¹¹ e não nos próprios objetos (ou, aqui, a coisa em si, por já não ser o fenômeno). Assim, as categorias kantianas dizem sobre as condições de possibilidade de conhecimento formativo dos fenômenos e não sobre a realidade atual mesma ou os modos de ser desses objetos.

Uma espécie de união entre essas perspectivas foi a dada por Hegel, a terceira em nossa lista. Para Hegel, as categorias não são nem apenas pertencentes ao sujeito e nem apenas pertencentes aos objetos, i.e., elas devem ser justamente tanto as categorias do entendimento quanto as dos objetos¹². O

⁸ Isto é, enquanto uma: Substância (o que é?/ [é] homem, cavalo), quantidade (quão extenso?/ [é] 2 metros de comprimento), qualidade (que tipo de coisa?/ [é] branco, gramatical), relação (em relação ao quê?/ [é] metade, dobro, maior), lugar (onde?/ [é] mercado, Liceu), tempo (quando?/ [é] ontem, ano passado), posição (em que atitude?/ [é] deitado, sentado), estado (qual circunstância?/ [é] calçado, armado), ação (fazendo o quê?/ [é] corta, queima), paixão (sofrendo o quê? [é] cortado, queimando). (Cf. ARISTÓTELES, 1938, 1b 25-2a 4; 1973, 103b 20-25).

⁹ Paráfrase de uma sentença que encontramos no diálogo *Fedro* (PLATÃO, 1975, 265e).

¹⁰ São ao total 12, divididas em 4 rubricas: Quantidade (unidade, pluralidade, totalidade), Qualidade (realidade, negação, limitação), Relação (subsistência, causalidade, comunidade), Modalidade (possibilidade, existência, necessidade). Cf. KANT, 2001, B 106.

¹¹ Cf. KANT, 2001, B 163-65. Recordemos que a grande pergunta desse livro é ‘como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?’, i.e., aqueles juízos que compõem a Ciência.

¹² Cf. HEGEL, 2016, p. 39, 46 e 53; e HEGEL, 2017, p. 113.

resultado que ele buscava com essa tese era a superação das dicotomias kantianas que acabavam por implicar num limite epistêmico e deixava aberta a crítica cética: se o homem só pode conhecer os fenômenos, dependentes em última instância de seu próprio intelecto – mesmo que com os conteúdos da sensibilidade –, o que ele conhece não é a atualidade mesma, mas apenas o produto do sujeito; todavia, obtendo a união sujeito-objeto (ou identidade de categorias), isso se dissipa, pois, aquilo que o homem pode conhecer é o que a realidade é (processo desenvolvido na *Ciência da Lógica* por meio do método dialético-especulativo impulsionado pela negatividade imanente¹³).

A quarta e última grande perspectiva, da qual aqui falaremos, de encarar a existência ou as determinações do que é o *ser* (que vai de encontro às anteriores) é a apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927). Nessa obra, o filósofo propõe uma “ousada” destruição da história da ontologia (§6) – não consistindo [absurdamente] em se arrasar com ela, mas em, na verdade, colocar-lhe seus limites – que passa pela apresentação da necessidade de se recolocar a questão pelo sentido de *ser* (que não seria tratar o *ser* como mais um ente). Esse processo igualmente passa pela seleção de um ente específico da realidade que tenha a vantagem de apresentar, através do seu próprio *modo de ser*, o *ser*. Tal ente escolhido é denominado terminologicamente por Heidegger de *Dasein*; segundo ele, esse ente é um ente diferente estruturalmente dos outros entes e representa a forma de ser do ser humano (§4). É o próprio ser humano, por isso, quem pode se colocar a questão pelo sentido de *ser* – *ser* [*Sein*] que ele mesmo (o homem) também é e que por meio dele (do homem) pode se manifestar. É o *Dasein* mesmo que igualmente apresenta um *modo de ser* compreensivo e que pode compreender o *ser* – compreensão, essa, influenciada pela temporalidade e que permite desvendar o significado de *ser*; decorre disso, então, que a resposta pelo sentido de *ser* ou o que significa *ser* estará *sujeita* ao *Dasein* e que, por sua vez, está sujeito ao tempo. Sintetiza Heidegger:

[...] a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporalidade. Torna-se, assim, evidente que a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo "mundo" e pela "natureza" em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do "tempo". [...] A problemática da ontologia grega, bem como de toda ontologia, deve ser orientada pela própria presença [*Dasein*]. (HEIDEGGER, 2012, p. 63-64).

¹³ Cf. HEGEL, 2017, p. 109 e 163; HEGEL, 2016, p. 58-59.

Ou seja, é uma inversão na orientação ou perspectiva pela qual classificamos o *ser* (talvez poderíamos dizer que essa é uma terceira revolução copernicana, depois da astronômica e epistemológica feitas, respectivamente, por Copérnico e Kant, mas agora na ontologia), i.e., é um seccionar as juntas da realidade – ou melhor dizendo, do mundo circundante [*Umwelt*] – sob o ângulo do próprio *Dasein* mas que, agora, lida com instrumentos, coisas e deve ser visto não como um sujeito transcendental, senão que temporal e existencialmente determinado. Mas para se chegar na resposta do sentido do *ser* deve-se deixar o mais claro possível, em seu modo de ser, aquele ente no qual se pesquisa o sentido de *ser*, ou seja, o *Dasein* mesmo, pois ele tem um primado ôntico-ontológico frente a todas as outras ontologias (cf. §4). A tarefa primeira de desnudar esse ente para que apareça a estrutura fundamental do ser é denominada de *analítica existencial*¹⁴ e o seu método é a fenomenologia hermenêutica (cf. §7), i.e., um extrair a estrutura de ‘ser’ do *Dasein* ou o seu *sentido de ser* [*Sinn von Sein*] por meio de um explicitar interpretativo de seus modos de ser ou existir. E, assim, o que resulta dessa analítica existencial são os caracteres ontológicos do *Dasein* ou o que Heidegger chama de *existenciais* [*Existenzialien*], que se diferem das categorias (que são as determinações ontológicas dos entes que não têm o mesmo modo de ser do *Dasein* – lembrando que as categorias, para Heidegger, não atingem a questão fundamental do sentido de *ser*). Para concluirmos: essa diferença entre existenciais e categorias nas determinações se dá porque a quididade desse ente que nós mesmos somos (*Dasein*) é distinta da dos outros entes comuns, i.e., a essência do *Dasein* é ter existência [*Existenz*], enquanto os outros entes têm *existencia*¹⁵.

Até o momento, fica o que queríamos sucintamente apresentar das quatro perspectivas sobre as categorias. Agora devemos notar, contudo, que menos conhecido que essas quatro abordagens sobre as categorias é o interesse sobre elas demonstrado pelo filósofo Søren Aabye Kierkegaard. Isso não nos deveria ser estranho, porém, como o "lado existencialista" desse pensador foi o que mais se destacou em sua recepção, sua preocupação e seu tratamento conceitual acerca da metafísica e da ontologia muitas vezes acaba

¹⁴ Como Heidegger afirma (também falando da ontologia que deriva do *Dasein*): "Dessa maneira, as ontologias que possuem por tema os entes desprovidos do modo de ser da presença [*Dasein*] se fundam e motivam na estrutura ôntica da própria presença [*Dasein*], que acolhe em si a determinação de uma compreensão pré-ontológica de ser. É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial da presença* [*Dasein*], a *ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se". (HEIDEGGER, 2012, p. 49).

¹⁵ Como sintetiza Heidegger: "Para a ontologia tradicional, *existencia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado* [*Vorhandensein*], modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de presença [*Dasein*]. Evita-se uma confusão usando a expressão interpretativa *ser simplesmente dado* [*Vorhandenheit*] para designar *existencia* e reservando-se existência [*Existenz*] como terminação ontológica exclusiva da presença [*Dasein*]" (HEIDEGGER, 2012, p. 85).

por ser desconsiderado. Com isso que dizemos, não queremos transformar Kierkegaard num filósofo que ele não era, nem mesmo queremos dizer que as suas maiores preocupações fossem sobre ontologia e metafísica em geral; todavia, ficarmos nessa unilateralidade existencialista (ou, por outro lado, só metafísica – que nem mesmo podemos dizer que foi feita) é, inclusive, menosprezar as capacidades intelectuais e visão filosófica de Kierkegaard.

A primeira metade de século XIX – por onde Kierkegaard passou, praticamente, toda a sua vida – viu o ápice e o declínio do Idealismo Alemão com Hegel. Sem dúvida, foram anos de filosofia metafísica e epistêmica nas universidades europeias¹⁶ e que, por isso, não deixaram de tocar no antigo problema das categorias. Como vimos rapidamente acima, o próprio objetivo da *Ciência da Lógica* hegeliana (talvez o livro mais importante do sistema) é fornecer as categorias do ser/pensar de forma pura e numa verdadeira dedução por meio da dialética intrínseca ao pensamento, ao contrário do que teriam sido aquelas categorias, apenas formais, descobertas por Kant na *Crítica da Razão Pura* através da tábua dos juízos. Esse contexto epistêmico-metafísico do Idealismo Alemão no qual Kierkegaard nasceu e cresceu¹⁷ deve deixar ainda mais evidente o contraste da sua nova filosofia voltada ao sujeito e subjetividade – não que a própria filosofia moderna não tenha por característica exatamente a subjetividade, mas o enfoque dado por Kierkegaard é, certamente, diferente de todo o restante antes dele, pois, é uma preocupação com a subjetividade empírica, existencial, e não meramente formal da teoria do conhecimento, por exemplo.

Entretanto, seria um equívoco considerar Kierkegaard como um poeta da subjetividade, um exaltador subjetivista antissistemático e crítico da cultura e igreja dinamarquesa que não oferece material teórico digno de revisão e até relevância filosófica. Kierkegaard, em vez disso, trabalha, sim, com conceitos que envolvem a subjetividade, mas o faz costurando-os numa estrutura ontológica¹⁸, seja do próprio indivíduo seja do mundo mesmo, i.e., não são conceitos soltos e sem fundamentos – embora dispersos em toda sua autoria.

Invariavelmente, esse último apontamento, que nos direciona às estruturas ontológicas do sujeito e do mundo, deve nos levar a uma importante

¹⁶ Filosofia metafísica porque os temas em voga eram, ao menos durante a primeira metade do século XIX, a formulação de um sistema filosófico que acomodasse a complexidade do mundo em si; e, ao mesmo tempo, filosofia epistêmica porque era preciso argumentar como o sujeito poderia adquirir o conhecimento acerca desse sistema e das ciências (quando esses dois termos já não eram tidos como sinônimos, é claro).

¹⁷ Cf. HÜHN, Lore. SCHWAB, Philipp. Kierkegaard and German Idealism. In. LIPPITT, J. PATTISON, G. (Ed.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 62-93.

¹⁸ Para a estrutura ontológico-modal desenvolvida por Kierkegaard, cf. FERNANDES (2019, p. 98-110) e FERREIRA, 2015b.

distinção (dificilmente plagiada de Heidegger) entre dois modos de existência e que podem oferecer, cada uma delas, suas estruturas peculiares, i.e., estamos falando da existência enquanto *Tilværelse* (a existência de fato, dos entes que estão aí no mundo, a qual Heidegger, para se referir a ela, manteve o termo da tradição em latim: *existentia*) e existência enquanto *Existents* (existência própria ao ser humano, ao Self, e que Heidegger mantém como existência [*Existenz*] para falar do modo próprio de existir do *Dasein*). Embora Kierkegaard não tenha tido o insight de Heidegger para uma busca do sentido fundamental de ser (mas da *Existents*), é indiscutível que o primeiro também tenha apresentado categorias existenciais – ou apenas 'existenciais', como prefere o segundo –, mais ou menos bem conhecidas como tais pelos comentadores (e, talvez, pelo próprio Kierkegaard).

Antes de entrarmos em mais detalhes a respeito do que já sabemos dessa relação de Kierkegaard com as categorias, vejamos algumas evidências textuais do seu próprio interesse a respeito da temática¹⁹. Elas trazem importantes características e, como veremos, mostram a preocupação de Kierkegaard com as categorias das duas esferas de existência (*Tilværelse* e *Existents*):

- a) 1842-43. O que é uma categoria? Até onde posso dizer, a [filosofia] moderna não ofereceu nenhuma definição sobre isso. Hegel não o fez, de forma alguma; com a ajuda de sua marcha inversa, ele sempre o deixa para a virtuosidade do leitor fazer o mais difícil, juntar a multiplicidade na energia de um pensamento. [...] Curiosamente, Aristóteles também não dá uma definição (deve ser examinado mais de perto). (Pap. IV C 63-65/ Not 13:41).
- b) 1842-43. Qual é a significação histórica da categoria? O que é uma categoria? As categorias devem ser derivadas do pensamento ou do ser? (Pap. IV C 90-91/ SKS 27, p. 269).
- c) 1844. [...] diante dos conceitos da existência [*Existents-Begreber*], o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro, porque é impossível que se possa inclinar-se a querer captar na forma da definição [...]. Quem ama de verdade, dificilmente poderá encontrar prazer, satisfação, para nem dizer crescimento, em ocupar-se com uma definição do que é propriamente amor. (CA, p. 154/ SKS 4, p. 447).

¹⁹ Os seguintes excertos são iniciados com as suas respectivas datas e não correspondem a um inventário completo.

- d) 1845-46. Cabe julgar aqui mais estritamente respondendo-se antes à questão: em que sentido a categoria é uma abreviação da existência, se o pensamento lógico é abstraído da existência ou se é abstrato sem nenhuma relação com a existência. Eu gostaria de tratar desta questão de modo um pouco mais extenso em outro lugar, e mesmo caso não se tenha respondido adequadamente a ela, já é sempre alguma coisa o fato de se ter perguntado desse modo. (PE1, p. 115-16/ SKS 7, p. 107).
- e) 1846. Mas, geralmente, os filósofos (Hegel e todo o resto), como a maioria dos homens, nas coisas diárias, basicamente existem [*existere*] em categorias inteiramente diferentes daquelas nas quais especulam, e eles se consolam com algo inteiramente diferente do que solenemente discutem. (Pap, VII 1 A 80/ JJ 488).
- f) 1847. Não há filósofo moderno do qual eu tenha mais aproveitado do que de Trendelenburg. No tempo em que escrevi *Repetição* [1843], eu ainda não tinha lido nada dele [...] Minha relação com ele é muito especial. Parte do que me ocupou por um longo tempo foi toda a doutrina das categorias (os problemas relativos a isso encontram-se em minhas notas antigas, em pedaços de papel quarto). E agora Trendelenburg escreveu dois tratados sobre a doutrina das categorias que eu estou lendo com extremo interesse. (VIII 1 A 18/ NB: 132).
- g) 1847. [Sobre o movimento (item que igualmente apareceu nas notas do papel quarto de 1842-43), citando o tratado das categorias de Trendelenburg]: É inacreditável o que Trendelenburg tem me beneficiado; agora eu tenho o aparato para o que eu venho trabalhando por vários anos. (VIII2 C 1/ Not13:55).
- h) 1847. O desenvolvimento inteiro do mundo tende à significação absoluta da categoria de indivíduo singular [*Enkelthedens Kategorie*], que é o próprio princípio do Cristianismo. (Pap, VIII 1 A 9/ NB, 123).
- i) 1849. O si mesmo [*Selvet*] é liberdade. Mas a liberdade é o aspecto dialético das categorias [*Bestemmelserne*] de possibilidade e necessidade. Contudo, o desespero deve ser considerado principalmente dentro da categoria de consciência [*Bestemmelserne: Bevidsthed*]. (SUD, 29/ SKS 11, p. 145).

- j) 1849. O ponto é que a graduação previamente considerada na consciência do si mesmo está dentro da categoria do si mesmo humano [*Besømmelsen: det menneskelige Selv*], ou o si mesmo cujo o critério é o homem. (SUD, 79/ SKS 11, p. 193).
- k) 1849. Há uma inversão desoladora de todas as categorias humanas quando elas são aplicadas ao Deus-homem. (Pap, X1 A 245/ NB10: 164).
- l) 1850. O paradoxo é formado por um composto de categorias qualitativamente heterogêneas. O 'herdar' é uma categoria da natureza [*Natur-Kategori*]. 'Culpa' é uma categoria ética do espírito [*ethisk Aands-Kategori*]. (Pap, X2 A 481/ NB16:13).

2. *Status quæstionis* da relação Kierkegaard-Problema das Categorias

Dado que agora temos presente tanto o interesse de Kierkegaard quanto algumas de suas propostas de categorias e o modo de se referir a elas, vejamos, de forma curta e pontual, o que já sabemos das pesquisas referentes a esse assunto. Tendo em mente que não estamos explorando o entendimento de Kierkegaard sobre uma categoria em particular, mas, precisamente, sobre a sua própria relação com as categorias, o nosso número de fontes pode ser reduzido a três. Duas delas são capítulos de livros acerca de conceitos de Kierkegaard (como uma espécie de dicionários), e outro é um artigo publicado no Brasil. Tratemos dessas fontes em ordem cronológica e vejamos depois, num parágrafo de síntese, o que temos como posto a partir delas.

2.1 A primeira fonte de nossa lista é o capítulo/verbete intitulado *Category* e escrito por Frank-Eberhard Wilde, contido no livro *Concepts and Alternatives in Kierkegaard* (1980), terceiro volume da coleção *Bibliotheca Kierkegaardiana* editada por Niels Thulstrup e Marie Thulstrup. Com esse capítulo de Wilde, temos os seguintes dados: a) Kierkegaard conhecia o problema clássico das categorias e suas respostas na tradição desde seus tempos de estudante, porém, limitadamente (1980, p. 9); b) sua pesquisa histórica se baseou na preocupação da dedução das categorias: se do pensar ou do ser (1980, p. 9); c) ele se sentiu instruído no assunto, de fato, apenas depois de estudar o livro *Geschichte der Kategorienlehre* de Trendelenburg (1980, p. 10); d) Kierkegaard usa 'categoria' em um sentido mais lato que a tradição, onde, para ele, as categorias continuam sendo as do pensamento, mas também havendo outras da existência (1980, p. 10); e) há a exceção desses dois usos quando ele usa 'categoria' como sinônimo de 'conceito' ou 'ideia' (1980, p. 10); f) enquanto categorias do pensamento, seu uso do termo vai em três

direções: *i.* como princípio ou teorema (englobando os usos de ‘conceito’ e ‘ideia’: ‘categoria de interação’ é, v.g., o ‘princípio de interação’); *ii.* como ‘campo’ ou ‘esfera’ (quando diz que o discurso religioso pertence à outra categoria que a do dia a dia); *iii.* e como determinação da natureza do pensamento não somente em princípios, mas, igualmente, em prática (onde cada campo do pensamento tem suas próprias categorias e conceitos pertencentes a ele por sua natureza; essas categorias medeiam o ser e o espírito) (1980, p. 10-11); g) já as categorias da existência devem estar reunidas em um outro grupo relativamente diferente do grupo das categorias do pensamento. Nessas categorias da existência, que são existenciais num sentido mais limitado, o sentido “regional” é mantido, o que lhes retêm uma função hermenêutica no pensamento. Essas esferas ou campos para as categorias da existência são: *i.* categorias estéticas (que são as dos sentidos [beleza, destino, acaso]; embora, diga Wilde, as categorias estéticas não sejam propriamente categorias da existência por conta de o “esteta” não satisfazer as demandas da existência humana – que poderíamos dizer como sendo, rápida e superficialmente, o ter-se a si mesmo como empreendimento); *ii.* categorias éticas (que seriam máximas de ações – ‘escolher’, por exemplo. Aqui, diz o autor, Kierkegaard aceita a existência de categorias *a priori* as quais o ético pode aderir); e *iii.* categorias religiosas (que também são os conceitos básicos da religião cristã e outros “derivados” dela. São exemplos: pecado, pecado original, revelação, salto, repetição). (1980, p. 11-13); h) “The distinctive feature of the existential categories is that man exists ‘in’ them, thus emphasizing their spatial aspect further”. (1980, p. 13).

2.2 Até onde nosso levantamento conseguiu ir, o próximo texto dedicado ao conceito de categoria em Kierkegaard apareceu apenas em 2013, no primeiro tomo do décimo quinto volume (de 21) da coleção *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, i.e., *Kierkegaard’s Concepts – Tome I: Absolute to Church*, no capítulo *Category* escrito por Claudine Davidshofer. Em seu texto, a autora coloca as seguintes interpretações (escolhemos apenas as que pensamos ser mais interessantes): a) embora Kierkegaard não use muito o termo ‘categoria’, a tarefa de entender as divisões do pensamento e do ser aparecem em diversos textos (2013, p. 157); b) Kierkegaard se preocupa é com o significado de categoria mais que com a relação entre pensamento e ser; e, em conjunto disso, com o que se entende por *ser* ao qual se quer categorizar. A autora também diz que o sentido de ser trazido pela tradição é abstrato e que, por isso, para Kierkegaard, essa problemática tradicional e abstrata não tem significado para o indivíduo e sua existência diária ou, como igualmente afirma, que “This viewpoint is irrelevant to him once he returns to his more natural viewpoint [...]”. Essa irrelevância também se daria porque, para Kierkegaard, a concordância entre pensamento e ser jamais

ocorre (2013, p. 158)²⁰; c) Kierkegaard coloca que o sujeito é, necessariamente, interessado nas categorias; que ele, interrompendo a relação abstrata entre o puro pensar e o puro ser, realiza a relação entre o pensamento e o concreto. Aqui, para a autora, Kierkegaard repensa a estrutura da categoria de uma nova forma, numa tricotomia: “The category is thought instantiated in existential being via the existing individual” (2013, p. 158-59); d) o indivíduo entende uma categoria não em termos abstratos, mas de acordo com sua existência concreta; assim, se um indivíduo sabe intimamente como o ‘amor’ o afeta na vida diária, ele não precisa perder tempo numa definição abstrata de amor, e o mesmo se dá com ‘Deus’: “The category – whether it is being, modality, love, God, or anything else in between – is only meaningful according to the individual’s own personal experience of it” (2013, p. 159); e) Kierkegaard muda a ênfase das categorias da visão abstrata e indiferente para a do concreto, interessado do existente; isso faz com que as categorias sejam dependentes do sujeito porque elas envolvem o indivíduo existente; “The categories must be appropriated by the individual in his life. For abstract, metaphysical thought, the category tells us *what* something is. For Climacus, the category shows us *how* something is for the individual. It shows how the category affects him, how he lives within it, and how he gives it concrete meaning” (2013, p. 159); f) o ‘indivíduo singular’ é uma categoria para Kierkegaard e não só isso, pois é a mais importante; na sequência dessa correta afirmação, Davidshofer complementa dizendo que essa é a categoria da qual todas as outras dependem para os seus significados porque elas só os têm quando instanciadas pelo indivíduo em sua situação existencial particular (2013, 159-60); g) a autora encerra o verbete dizendo que há três maneiras gerais nas quais o indivíduo pode experimentar as categorias (ou definições ou princípios gerais): a maneira estética, ética e religiosa (2013, p. 160).

2.3 Nossa última referência é o artigo de Gabriel Ferreira, de 2017, publicado na revista *Kriterion*, sob o título de “*O que o nosso tempo mais precisa*”: *Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do século XIX*. Com o intuito de evidenciar a preocupação e contribuição de Kierkegaard na virada anti-Hegel na segunda metade do século XIX, com foco no problema das categorias, temos como principais informações de seu texto o seguinte: a) Kierkegaard trabalha e contribui com o problema clássico das categorias e ataca a posição hegeliana de identidade entre ser e pensar (2017, p. 342); b) Kierkegaard elabora suas críticas a partir da apropriação Trendelenburg (2017, p. 343); c) ‘qualidade’ e ‘quantidade’ são categorias para Kierkegaard (2017, p. 344); d) as determinações do ‘ser’ devem estar fora do pensamento; há uma diferença radical entre a realidade pensada e a realidade atual (o que

²⁰ A autora claramente desconsidera a distinção, muito cara a Kierkegaard, entre Atualidade (*Virkelighed*), Realidade (*Realitet*) e, mais especificamente, Realidade Pensada (*Tanke-Realitet*). Em se tratando dessas duas últimas, Kierkegaard afirma explicitamente a identidade entre ser e pensar (cf. PE2, p. 43-44 / SKS 7, p. 299).

toca na apreensão das categorias) (2017, p. 344-45); e) como consequência lógica disso, Kierkegaard não pode admitir que categorias existenciais sejam derivadas do pensamento (2017, p. 346); f) as categorias da existência são categorias de um pensamento sobre a existência (2017, p. 347); g) a posição de Kierkegaard sobre o problema tradicional das categorias (que passa por sua diferença radical entre ser e pensar) deve ter impacto no estudo das categorias existenciais de Kierkegaard, tais como *Angústia*, *Desespero*, *Self*, *Paradoxo* (que comporiam, segundo Ferreira, “sua, por assim dizer, tábua de categorias existenciais”) – estudo que ainda precisa ser feito, diz ele (2017, p. 347).

2.4 Pois bem, como a problemática das categorias é um assunto que envolve muitas “frentes” e que só aumentam com a filosofia de Kierkegaard, o *estado da questão* dificilmente poderia ser resumido em uma única frase. Por isso, queremos sintetizar o limite de nosso atual conhecimento a respeito dessa pesquisa específica por meio dos seguintes pontos trazidos pelos três autores acima: hoje sabemos que Kierkegaard conhecia o problema das categorias e seus principais momentos desenvolvidos através da tradição filosófica; além disso, esteve em suas preocupações a dificuldade que envolvia o tema da dedução dessas categorias. Sobre o tema, em conjunto dos filósofos clássicos, ele estudou a obra de A. Trendelenburg (ou seja, o que tinha de mais recente a sua disposição sobre o tema). Kierkegaard participou do desenvolvimento, por assim dizer, de tal problema, não apenas se preocupando com ele, mas igualmente contribuindo a partir de sua distinção radical entre ser e pensar (é Ferreira quem contribui na explicitação desse ponto, indo de encontro com a interpretação de Davidshofer, que vê um Kierkegaard despreocupado com tal perspectiva do assunto como se ele fosse irrelevante). Essa distinção estabelecida por Kierkegaard tem implicações epistêmicas e que tocam partes centrais do problema clássico, como as referentes à dedução das categorias e à possibilidade de acerto nos apontamentos. Além disso, temos que, por vezes, ‘categoria’, na pena de Kierkegaard, significa apenas ‘conceito’ ou ‘ideia’, ou ainda ‘área’ ou ‘esfera’, como local de conjunto de conceitos, ou seja, Kierkegaard faz um uso polissêmico de ‘categoria’²¹. Mas Kierkegaard também usa o termo categoria de uma forma mais abrangente do que a tradição e isso é uma originalidade sua; essa abrangência vai em direção da existência do ente humano, por meio de categorias existenciais. Para Wilde, há categorias estéticas, éticas e religiosas; já para Davidshofer, o estético, ético e religioso são formas de se relacionar com as categorias, de as experimentar (ou seja, um ponto que ainda carece de mais determinação). Um outro desses pontos pode ser o fato de Wilde parecer entender que Kierkegaard aceitaria categorias *a priori* ao menos para a ética, enquanto Ferreira

²¹ Essas informações que vimos até aqui, temos que salientar, já nos são muito relevantes tendo em vista que Kierkegaard é um autor ignorado nessas questões e não pelo motivo de suas respostas serem “ruins” ou desagradarem, mas, sim, porque esse seu lado ou é desconhecido, ou simplesmente negligenciado.

não entende dessa forma, exatamente pela ênfase dada e explicitada sobre a diferença entre ser e pensar (mesmo que o âmbito de suas afirmações não seja o mesmo, i.e., sobre as categorias da existência e sobre as tradicionais, uma categoria ser *a priori* significa que ela poderia ser deduzida apenas a partir do pensar, o que a interpretação de Ferreira não permitiria, ainda mais sendo categorias da existência ética). Ainda conforme Wilde, a característica distintiva das categorias existenciais é a de que o homem existe nelas, que ele deve *aderir* a elas; algo semelhante à interpretação de Davidshofer em que o sujeito deve instanciar a categoria. Esse instanciar passa pelo interesse do sujeito, que deve dar significado concreto à categoria. Acompanhando Davidshofer, as categorias existenciais mostram ao indivíduo *como* algo é, não *o que* é; esse ‘como’ afeta o sujeito e é só assim que ela tem significado, ou seja, não pela definição/linguagem (não apenas por ela, pelo menos). Por fim, temos que a categoria de ‘indivíduo singular’ é a mais importante para Kierkegaard, dependendo dela as outras categorias porque é por meio dele, do indivíduo, que elas ganham sentido, i.e., são vividas e experienciadas.

Com isso, o estado da questão está formado em suas diferentes facetas, i.e., vimos o que até então sabemos a respeito da *importância* dada por Kierkegaard ao conceito e problema das categorias, sobre seu *uso*, sua *dedução* e amostras/menções de algumas das categorias por ele trabalhadas (ser, modalidade, amor, Deus, indivíduo singular, escolher, angústia, desespero, self, paradoxo, pecado, salto, ser um cristão, repetição, beleza, destino, acaso).

3. Ignorabimus

Neste momento, gostaríamos de voltar nossa atenção àquilo que ignoramos dessa relação apesar das pesquisas já feitas e a meandros interpretativos que nos suscitam outros pontos cegos. Vejamos: o que ainda não está seguro? O primeiro ponto que podemos afirmar é o já mencionado entendimento de ‘categoria’. De certa forma, se aproximarmos o entendimento trazido pela tradição acerca desse conceito à teoria kierkegaardiana, isso poderá implicar numa correção ou refinamento da utilização desse termo em Kierkegaard – mesmo que, necessariamente, devamos respeitar as principais posições metafísicas e ontológicas do autor, assim como todo o seu arsenal teórico. Como vimos, ele fez um uso polissêmico, difuso de ‘categoria’. “Rompendo” com essa interpretação polissêmica e entendendo por ‘categoria’ os gêneros supremos nos quais podemos dizer ser, uma investigação pormenorizada aplicada ao conceito de existência de Kierkegaard poderá se concentrar naquelas categorias do existente que puderem ser, justamente, entendidas como gêneros superiores de ser do existente, ou modos de ser que não derivam um do outro, que não tenham a mesma “natureza” e que sejam apenas categorias do existente humano, ou seja, não compartilhadas

pelos outros entes (o que aparenta ser o plano de Kierkegaard em certa medida; mas, aqui, podemos calibrar nosso olhar também a partir de outro ângulo). Por um instante, num esboço de comparação com a tradição, peguemos a teoria de Aristóteles como exemplo e a aproximemos do que sabemos da teoria de Kierkegaard (novamente, essa comparação, além de aclarar o entendimento de Kierkegaard sobre as categorias da existência, poderá nos ajudar a ver os avanços dele frente à tradição): Aristóteles estabelece dez categorias do ser que se diferenciam entre si, onde nenhum gênero ou modo de ser é igual ao outro, e.g., ser enquanto substância não significa o mesmo que ser enquanto quantidade, e ser enquanto quantidade, não significa ser enquanto qualidade e etc. – lembrando que nove das categorias estão *postas sobre* uma, uma que é a que existe por si, a substância. Quando dissermos: “este caderno é preto”, estamos afirmando uma qualidade de uma substância, uma qualidade que depende ontologicamente da substância, i.e., o ‘preto’ ou qualquer qualidade não existe por si. Agora, nos direcionando com essa linha de pensamento à filosofia de Kierkegaard, se dissermos: “este homem é/está angustiado”, será que ‘angústia’ é a própria categoria ou apenas um conceito que pertence, por sua vez, a uma categoria, tal qual o ‘preto’ pertence à ‘qualidade’? E ser ‘angustiado’ é o mesmo que ‘desesperado’? São *categorias* distintas ou *conceitos existenciais* pertencentes a uma mesma categoria? Notoriamente, tais conceitos são especialmente humanos, não aplicáveis a ‘caderno’, por exemplo, mas será que são eles mesmos gêneros supremos do ser do ser humano? – Já pela colocação dessas perguntas temos uma preocupação que não tínhamos antes, dado que, se Kierkegaard utilizava a expressão “categoria de angústia ou desespero”, apenas seguíamos o seu uso, sem contestação. Esse tipo de reflexão nos provoca, no mínimo, a ter mais rigor conceitual; embora, é claro, devemos sempre manter separado o que Kierkegaard estava dizendo com o resultado da comparação (movimento importante por conta de as ‘categorias’ não serem uma invenção sua e igualmente para explicitar o resultado do esforço de comparação).

Um outro ponto interessante no qual a tradição pode contribuir com nossos estudos em Kierkegaard é o de pensarmos na noção de *hypokeimenon* [ὕποκειμενον], de coisa subjacente que a substância tem, em relação à primazia da categoria de indivíduo singular [*den Enkelte*] tratada por Kierkegaard (aquela categoria sob a qual, poderíamos dizer, as outras repousam, a condição de possibilidade de todas as categorias existenciais). Contudo, essa possibilidade, conforme pensamos, também deveria ser examinada levando-se em consideração o indivíduo numa nova perspectiva, não apenas na qual ele dá significado às categorias, como propôs Davidshofer, ou na qual ele tem que existir nelas, como colocou Wilde, mas, sim, numa perspectiva ontoló-

gica, i.e.: *o que é o indivíduo ontologicamente para que dele surjam suas próprias categorias especiais?* Invariavelmente, esse proceder perpassará as pesquisas de Ferreira²² que exploram a definição ontológica de sujeito enquanto *inter-esse* (expressão latina usada por Kierkegaard poucas vezes e que significa ‘ser-entre’, nesse caso, ser-entre porque coaduna em si duas regiões ontológicas: atualidade e possibilidade), mas que igualmente deve ir além dela, levando em consideração o que queremos chamar de “definição relacional do ser humano” dada por Kierkegaard em *A Doença para Morte*, onde ele define o homem como *self* e o *self* como sendo a relação consigo mesma da relação (i.e., a relação consigo mesma da relação que é o *inter-esse*). Essa condição de possibilidade das categorias existenciais que é o humano e nossa perspectiva ontológica, faz, assim, com que a busca seja pelas categorias do próprio existente, i.e., aquele ente em que seccionaremos as juntas ontológicas – no sentido metafórico, é claro – nas quais se revelarão suas categorias. As categorias serem do existente, mais que simplesmente existenciais, é uma distinção a ser feita, mantida e perseguida. Se levarmos a sério aquela lista acima de categorias que foram citadas nos textos básicos do estado da questão, e mesmo os de Kierkegaard em geral, já que são baseados neles, veremos, por exemplo, que foram citadas categorias tais como Deus, amor, paradoxo, salto, destino, etc. O que nos intriga: será que essas são, mesmo, categorias do existente? Parece que não. Se seguirmos as leituras de Davidshofer e Wilde, é natural perguntarmos: como o indivíduo pode instanciar Deus, destino, beleza? – O que isso mostra: que, de certa forma, fala-se em “categorias exteriores”, i.e., categorias que o indivíduo deverá buscar instanciar. Notemos que esse movimento só é viável se pensarmos nelas enquanto não pertencentes, categorialmente, ao próprio indivíduo.

Por outro lado, se dermos “uma volta no parafuso” depois de termos a tábua das categorias genuinamente do existente a partir da ontologia do indivíduo, podemos vislumbrar a possibilidade de um outro quadro – de segunda ordem – ser derivado por meio da perspectiva e definição relacional do homem (i.e., a partir da categoria de *self*), que estará fundamentada na primeira tábua de categorias ontológicas do existente, i.e., um quadro de categorias ou modos de ser possíveis de o sujeito existir (angústia, desespero e afins) viabilizado pela ontologia do sujeito (e no qual igualmente deveremos manter a atenção para a distinção categoria/conceito. *Talvez* essa seja uma maneira de “salvar” o termo ‘categoria’ no sentido lato de Kierkegaard²³.

²² FERREIRA (2015a).

²³ Uma observação: quando dizemos tábua de categorias primária e secundária, queremos dizer, como o contexto dos parágrafos mostra, em relação ao sujeito, ou seja, uma tábua de categorias primária do sujeito enquanto *inter-esse* porque essa é a sua nomenclatura ontológica, e uma tábua de categorias secundária do sujeito enquanto *self* porque essa é uma segunda denominação do sujeito e dependente da primeira (por isso secundária ou de segunda ordem, não

Contemplando um pouco o que dissemos acima sobre as implicações ontológicas nas categorias, vejamos esta afirmação de Kierkegaard contida em seus diários (*Pap*, X2 A 481): "The paradox is formed by a composite of qualitatively heterogeneous categories [*qualitativ ueensartede Kategorier*]. To 'inherit' is a category of nature [*Natur-Kategorie*]. 'Guilt' is an ethical category of spirit [*ethisk Aands-Kategorie*]" . Se retirarmos o teor teológico dessa passagem (que não pode ser ignorado), veremos que é devido a essa dupla natureza ontológica do homem que ele pode apresentar categorias qualitativamente heterogêneas, umas que derivam da sua parte atual, e outras que derivam da sua parte ideal/psicológica – e que, recordando, não poderiam existir se não fossem no homem (essa passagem também nos mostra que seria possível fazer uma espécie de genealogia ôntico-existencial das categorias e conceitos existenciais trabalhados e sustentados por Kierkegaard).

Outro aspecto que ainda ignoramos dessa relação é sobre a dedução das categorias. Com Ferreira, temos “somente” um primeiro passo, embora seja um indicativo de fundamental importância, i.e., temos com ele um “não por onde”, ou seja, uma dedução não pode ocorrer apenas pelo pensamento. Falta, ainda, o *como* deduzir (se é que é essa a palavra adequada para o presente problema).

Além disso, nenhum dos autores explorou o papel que a “categoria” de *movimento* pode ter nessa teoria. Kierkegaard expressou em seus diários (SKS 27, p. 270): “The category to which I intend to trace everything [...] is motion (*κίνησις*), which is perhaps one of the most difficult problems in philosophy. In modern philosophy it has been given another expression — namely, transition and mediation”. É verdade que esse conceito costuma ser trabalhado em separado do de categoria (não na filosofia hegeliana, é claro), entretanto, certamente, ele é central também para as categorias não apenas por ele poder ser uma delas, mas porque o movimento igualmente é trabalhado num sentido existencial por Kierkegaard.

Com essas ponderações, julgamos apropriado não apenas explicitarmos perguntas que ainda não sabemos as respostas, mas, igualmente, *refazer*mos algumas delas exatamente por entendermos que suas soluções podem ser diferentes; e, com elas, queremos encerrar o presente capítulo: O que é uma categoria para Kierkegaard? O que Kierkegaard aprendeu com Trendelenburg sobre as categorias e como isso se mostrou a partir de 1847? Qual a diferença entre uma categoria da *Existents* (existência do ser humano)

se referindo à importância). Mas como já percebemos acima no texto, há uma outra ordem de categorias com a qual Kierkegaard também mostra preocupação filosófica e é, por si, condição de possibilidade daquelas outras duas tábuas, a saber, as categorias do ser [*være*]. Não podemos esquecer que o sujeito é mais um dos entes do mundo que, embora especial do ponto de vista ontológico, apenas veio-a-ser. Para conferir a primazia de uma ontologia geral antes de uma teoria da subjetividade, vide FERREIRA, 2015a, cap. 3.

e da *Tilværelse* (existência em sentido genérico)? Quantas e quais são as categorias da *Existents* e da *Tilværelse* tratadas por Kierkegaard? Como deduzimos as categorias da existência? Como as categorias da *Existents* se relacionam com as modalidades intrínsecas ao *inter-esse* e à definição relacional do homem? Angústia, desespero, instante, absurdo, amor, verdade subjetiva, etc., são conceitos ou categorias existenciais? Se conceitos, a que categorias pertencem? Se categorias existenciais, são apenas psicológicas²⁴ (angústia, desespero, possibilidade, infinitude), ou são também ontológicas? Há os dois tipos de categorias no homem? Se sim, separadas ou unidas como ôntico-psicológicas? Pode haver três tipos de categorias no homem, coexistindo simultaneamente (i.e., as psicológicas, as ontológicas e as ôntico-psicológicas)? Qual o papel dos estádios estético, ético e religioso numa teoria das categorias em Kierkegaard? Há categorias existenciais que só podem ser aceitas pela fé, ou seja, não são "necessárias", mas que decorrem do cristianismo? O homem pode ser alterado ontologicamente pela fé? Há como dissociar as categorias existenciais de Kierkegaard de uma matriz religiosa? Se sim, o que se perde e o que se ganha com isso? Em que sentido Kierkegaard rompe e em que sentido Kierkegaard continua com a tradição filosófica? Há categorias, e com isso suas tábuas, primárias e secundárias, i.e., categorias que são existenciais *do* sujeito e não apenas possíveis ao sujeito? Há uma tábua de categorias a partir do sujeito enquanto *inter-esse* e outra a partir dele enquanto *self*? Qual o papel que o conceito de *movimento* tem na teoria das categorias em Kierkegaard por ser ele um dos mais fundamentais para ele mesmo? Há categorias que se repetiriam entre Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger e Kierkegaard? Se toda categoria, aos moldes da teoria de Aristóteles, pode responder a uma pergunta específica, a que perguntas cada categoria existencial kierkegaardiana responderia?

Referências

ARISTÓTELES. *Categories. On interpretation. Prior analytics*. Cambridge. Harvard University Press, 1938.

ARISTÓTELES. *Metafísica: Texto Grego com Tradução ao Lado*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, vol. 4).

BARNES, J. *Metaphysics*. In. BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 66-108.

²⁴ Note-se que o termo 'psicologia', aqui, pode ter o sentido mais corrente de 'psiquismo', mas também o sentido mais existencial ou até ontológico tal como utilizado por Kierkegaard no próprio título da obra *O Conceito de Angústia*.

- BERTI, E. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.
- DAVIDSHOFER, C. "Category". In: Steven M. Emmanuel; William McDonald; Jon Stewart. (Org.). *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources – Kierkegaard's Concepts – vol. 15 – Tome I: Absolute to Church*. 1ª ed., Surrey: Ashgate, 2013, p. 157-160.
- FERNANDES, Victor M. *Kierkegaard e Hegel: reconsiderando a relação entre o Pós-Escrito e a Ciência da Lógica*. São Paulo: LiberArs, 2019.
- FERREIRA, G. "O que nosso tempo mais precisa": Kierkegaard e o problema das categorias na filosofia do século XIX. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 137, p. 333-350, Ago. 2017.
- FERREIRA, G. *Em Busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, 2015a.
- FERREIRA, G. "The philosophical thesis of the identity of thinking and being is just the opposite of what it seems to be": Kierkegaard on the relations between Being and Thought". *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2015b, pp. 13-31.
- HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).
- HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: em Compêndio (1830): volume I: A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017. 1ª reimpressão.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012, 7ª edição.
- HÜHN, L. SCHWAB, Philipp. Kierkegaard and German Idealism. In. LIPPITT, J. PATTISON, G. (Ed.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 62-93.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KIERKEGAARD, S. A. *Kierkegaard's Writings (obras completas em inglês)*. Vol.1-26 Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong.
- KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia: Uma Simples Reflexão Psicológico- Demonstrativa Direcionada ao Problema Dogmático do Pecado Hereditário, de Vigilius Haufniensis*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010. (Coleção Pensamento Humano). Tradução de Álvaro L. M. Valls.
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaards Skrifter (obras completas em dinamarquês)*. Vol.1-28. Redação de Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Jette Knu-

dson e Alastair McKinnon. Copenhagen: Søren Kierkegaards Forskningscenteret, 2013. Livros eletrônicos. Disponível em: <http://sks.dk/forside/indhold.asp>. Acesso em: 5 out. 2020.

PLATÃO. *Diálogos*. vol. IV. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

SMITH, R. Logic. In: BARNES, J. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 27-65.

WILDE, Fr.-Eb. Category. In: THULSTRUP, Niels. *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Copenhagen: Reitzels Boghandel, 1980. p. 9-13.

A IMPOSSIBILIDADE DO ESPELHAMENTO DOS CONTEÚDOS MENTAIS: KIERKEGAARD E O *MATERIALISMUS- VITALISMUSSTREIT*

NATALIA MENDES TEIXEIRA (UNISINOS)¹

INTRODUÇÃO

Este trabalho parte de um dos resquícios que a, ainda pouco explorada, transição da *Naturphilosophie* para a *Naturwissenschaft*, no contexto oitocentista de queda do sistema hegeliano e de ascensão das ciências empíricas, ocasionou: o *Materialismus-Vitalismusstreit*. O objetivo é contextualizar as premissas do projeto de Kierkegaard no interior dos primórdios dessa querela para introduzir as premissas do debate acerca dos limites tanto de uma ontologia da Consciência – um dos maiores desdobramentos dessa controvérsia – quanto da possibilidade de uma investigação científica sobre ela. Após definir as principais teses da resposta vitalista à posição materialista – a qual implica a ativa participação de premissas da *Naturphilosophie* idealista – reconstruiremos a crítica de Kierkegaard ao projeto de Carl Gustav Carus (1789-1869) para quem a posição vitalista do médico alemão resguardava compromissos positivistas e materialistas largamente criticados pelo dinamarquês – especialmente por conta da tentativa de Carus de fazer uma ontologia do *Mirakel*. Por fim, mostraremos que, embora as premissas vitalistas de Kierkegaard definam sua posição sobre os limites da investigação filosófica e científica sobre a Consciência, ainda assim, seu projeto coincide no mínimo parcialmente com um conjunto de teses largamente aceitas hoje na Filosofia da Mente: dado que a Consciência não é um fenômeno físico e, portanto, não pode ser objeto da Ciência – ao contrário do que

¹ Mestre e Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Bolsista CAPES/PROSUC.

fisicalistas defendem – não é possível o espelhamento dos conteúdos mentais. Ao final estaremos hábeis para aplicar o modelo tipológico de E. Benton (1974) às ideias de Kierkegaard para verificar com que tipo de vitalismo seu projeto coincide, se o faz.

1. A querela entre vitalistas e materialistas: da *Naturphilosophie* para a *Naturwissenschaft*

A Filosofia do século XIX, o chamado século das ciências, viveu o descrédito da *Naturphilosophie* e a súbita consolidação da *Naturwissenschaft* devido a pelo menos dois fatores: 1) a derrocada do sistema hegeliano gerando, inclusive, uma crise de identidade na Filosofia²; e, evidentemente, 2) a instantânea ascensão, consolidação e institucionalização das Ciências Naturais. Este foi o resultado tanto de uma crise de metafísica quanto do colapso da própria noção de Ciência como conhecimento universal e necessário colocando em cheque, portanto, o método *a priori* e dedutivo através do qual os idealistas buscaram colocar cada Ciência em seu lugar específico dentro de um *sistema* no qual elas estavam subordinados à própria Filosofia. Não apenas o lugar da Filosofia como fundadora e sistematizadora das Ciências passou a ser questionado, como ela corria o risco de, inclusive, não mais encontrar lugar nas fileiras acadêmicas.

Kierkegaard testemunha apenas o alvorecer da transição da Filosofia da Natureza para as Ciências Naturais³ – por exemplo, ele morre quatro anos antes da publicação da *Origem das espécies*, o ponto de virada da narrativa biológica sobre o homem – portanto, ele se posiciona sobre o *Materialismus-Vitalismusstreit* muito antes da controvérsia originária entre Rudolph Wagner e Carl Vogt, iniciada em 1854, e da publicação de *Kraft und Stoff* de Ludwig Büchner de 1855 considerada a “bíblia do materialismo” (BEISER, 2017), onde um dos primeiros filósofos materialistas afirma que a consciência é “uma organização, performance ou expressão da atividade de certas partes ou estruturas do cérebro⁴” (BÜCHNER, 1904, p.267).

² Cf. Herbert Schnädelbach, 1984 e Beiser, 2017.

³ Embora ele tenha acessado as ideias de Trendelenburg, Schopenhauer e de alguns dos neo-hegelianos que eram motivadas pela busca de respostas à *crise de identidade* - cujas distintas respostas compuseram aspectos distintos da própria posição de Kierkegaard sobre essa querela - Kierkegaard não acessou a controversa do materialismo, que radicalizou essa transição, datada a partir de 1850, nem as principais descobertas científicas da segunda metade do século que tornaram *Naturphilosophie* ainda mais obsoleta.

⁴ Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung*, 21^a ed. (Leipzig: Theodore Thomas, 1904).

Apesar de Kierkegaard escrever sobre o papel da Ciência na interpretação do mundo, sobre os limites filocientíficos da interpretação do fenômeno-consciência e sobre problemas em determinados tipos de vitalismo ainda num contexto pré-originário do *Materialismusstreit* suas teses já demarcam sua posição. Já em 1835, por exemplo, em carta a seu primo Peter Lund, naturalista dinamarquês àquela época em expedição pelo Brasil, ele escreve sobre a Ciência Natural e o seu papel judicioso na interpretação do mundo oferecendo nos diários ao longo dos anos o que pode ser lido como sua própria Filosofia da Ciência⁵; ao mesmo tempo, já no ápice de seu amadurecimento intelectual, em 1846, ele adquire *Psyche* de Carl Gustav Carus saindo de um visível apreço em anotações empenhadas sobre o texto de Carus à críticas copiosas, embora relativamente veladas, aos limites da *cientificização* da Consciência e de outros objetos de estudo disputados pelas novas Ciências cujo escopo deveria ser estritamente filosófico.

2. As premissas do vitalismo; ou: por que uma pedra é diferente do homem?

Há muita disputa na Filosofia da Biologia atual sobre definições, tipologias e sobre a validade do vitalismo (HEIN, 2014; BENTON, 1974; MULDER, 2015). Filósofos contemporâneos postularam taxonomias próprias que incluem os diferentes tipos de vitalismo desde os originários àquela época até os modelos atualmente defensáveis. De acordo com a definição defendida por Benton (1974) em seu *Vitalism in Nineteenth-century Scientific thought*, onde ele discute os tipos de vitalismos do século XIX, vitalismo é a crença de que *forças, entidades, agentes, propriedades, poderes ou princípios que não são físicos nem químicos estão em ação ou pertencem a organismos vivos*, de tal modo que qualquer explicação sobre as características distintivas de tais organismos que não incluam alguma referência a tais propriedades, forças, poderes⁶ serão incompletas. Esta definição fundamenta a análise tipológica que faremos ao final para verificar o tipo de vitalismo que o projeto de Kierkegaard se enquadra, se o faz.

Formular tipologias é importante para perceber, por exemplo, que a variedade de vitalismos difere desde um alto grau dado à primazia metafísica até um alto grau de ceticismo epistemológico que, neste caso, flerta majoritariamente com o materialismo – cujo fundamento, neste momento do XIX,

⁵ “I have been *and still am enthusiastic about the natural sciences*, but I do not think I will make them my main study. For me, it is life in virtue of reason and freedom that has interested me most, and it has always been my desire to clarify and solve the riddle of life” (SKS 17, 20-21/KJN 1, 16).

⁶ Definição de E. Benton (1974).

estava no empirismo de Locke e na Física newtoniana. Segundo HEIN (2014) o que separa ambas as teses, muitas vezes, é meramente uma questão terminológica – por exemplo, se se referem a causas *primárias* ou *ocultas*; *agentes* ou *princípios*, respectivamente, os tipos, por assim dizer, “fracos” e “fortes” de vitalismo; ou, ainda, questões sobre a ontologia desses *princípios* ou *agentes*. Isto é, trata-se da comensurabilidade ou não desses *princípios não físicos* e de uma demarcação entre explicações metafísicas e explicações, por assim dizer, *empíricas*. Por conta disso, materialistas e vitalistas algumas vezes podem concordarem em grande medida e disputarem apenas aspectos particulares de suas respectivas teses⁷.

Os diferentes tipos de vitalismo – fisiológico, teleológico, químico, nomenclológico, etc - compartilham o mesmo conjunto básico de teses: 1º) Há entidades não físico-químicas cujos efeitos são observáveis nos fenômenos vitais; 2º) Os organismos vivos são fundamentalmente diferentes das entidades não-vivas porque contêm algum elemento não-físico que os fundamentam; 3º) Os seres vivos são governados por princípios diferentes das coisas inanimadas; 4º) Tais seres vivos possuem um fluido, uma *força vital* não atribuível à matéria e, em alguns tipos de vitalismo, hierarquicamente superior a ela.

Estas teses supõem uma descontinuidade na natureza. O organismo vivo, enquanto matéria animada, é distinto da sua potencialidade e da sua origem, por isso, muitas vezes as formas de vitalismo são interpretadas apenas como um aprimoramento histórico das distinções aristotélicas entre matéria e forma; movimento e repouso; causa e efeito. A matéria é fundamentalmente passiva e inerte e há uma força que age externamente sobre ela impondo-lhe uma forma. Por isso o vitalista é também, em algum nível, fundamentalmente um dualista porque pressupõe interação entre entidades diferentes: matéria e vida; mente e corpo, etc. O pressuposto é que há uma descontinuidade entre o que age e o que põe em movimento, entre o autor e a ação e entre a matéria e a substância que a anima.

Assim, vitalistas e materialistas divergem essencialmente se se pode embasar as explicações fisiológicas do corpo humano sob os mesmos princípios da matéria física. Ambos precisam dar resposta a pelo menos dois conjuntos de problemas: 1) há ou não uma descontinuidade entre seres vivos e não vivos? Ou seja, uma pedra é feita da mesma qualidade de substâncias que

⁷ Hein empenha-se em mostrar que alguns tipos de materialistas e vitalistas podem ceder e estarem de acordo mútuo sobre algumas dessas teorias, i.e., que a disputa não é descritiva, mas sim, sobre porque os seres vivos são como são: “*Mechanists and vitalists disagree on what that goal orienting factor might be, and how it relates to those descriptive features. Note that both parties to the controversy hold that such a factor is present, indeed must be specified by an adequate explanation, but they do not agree on its status, logical or ontological*” (HEIN, 2014, p. 162).

um peixe? e se; 2) Duas propriedades inteiramente diferentes podem ou não estar submetidos às mesmas leis.

Na tese materialista, contrariamente à definição vitalista: 1º) Os organismos vivos não possuem nada além de interações extraordinariamente complexas das mesmas forças físicas que regem matérias elementares. Disso se segue que os organismos vivos não são fundamentalmente diferentes de outros objetos físicos não vivos, i.e., que toda e qualquer outra matéria organizada; 2º) Se há algo de especial na vida orgânica, isto precisa ser empiricamente constatável como algum tipo de força física ou dado empírico; 3º) Atualmente é largamente defendido pelas teses fisicalistas que sustentam que apenas se pode afirmar a existência da matéria, pois que todas as coisas que existem são compostas de matéria e todos os fenômenos são resultados de interações materiais. O materialismo funda-se, portanto, na premissa de uma ontologia monista: a matéria é a única substância.

Os vitalistas, por outro lado, questionam essas teses materialistas especialmente a partir dos seguintes argumentos: A) Se existem seres vivos e não vivos então por que devemos aceitar a restrição do materialista apenas à explicação física? Simplesmente porque a explicação meramente física tem sido tão bem-sucedida e, por princípio, a tese vitalista não pode alcançar a mesma proporção de resultados? Ora, mas o sucesso de uma forma de explicação é totalmente compatível com a existência de múltiplas formas de explicação⁸; B) Os seres vivos têm, comparativamente, um alto nível de organização que difere enormemente de toda matéria; C) Os seres vivos exibem caracteristicamente algum tipo de comportamento intencional, i.e., são orientados para objetivos não agem sem um nível de orientação seja instintiva, racional ou meramente fisiológica, independente de se há ou não um propósito conscientemente pretendido.

Como nosso objetivo, neste espaço, é muito mais a exposição das teses vitalistas que uma defesa delas, nos restringiremos a apenas estes argumentos que são característicos aos nossos propósitos. Passemos a uma análise de consideração mais histórica onde estes argumentos podem ser verificados nas ideias de dois filósofos do século XIX: Kierkegaard e Carus.

3. Carl Gustav Carus e o método genético: explicando o princípio vital

No prefácio de seu *Haandbog i Physiologien*, D. F. Eschricht, professor de fisiologia na Dinamarca à época de Kierkegaard, dá-nos uma definição de Fisiologia no século XIX :

⁸ Jesse Mulder (2016, p.12).

Fisiologia é a doutrina das propriedades específicas dos corpos vivos em geral e do corpo humano vivo em particular. A fisiologia baseia seus princípios: a) na observação de corpos vivos, especialmente o corpo humano, tanto aqueles que são saudáveis (por exemplo, as doutrinas do sono, as secreções, os estágios da maturação) quanto os que estão doentes; b) nas investigações anatômicas e químicas das partes de animais e plantas, o que geralmente só é possível após a morte.” (pp. i – ii).

O que dividiu os fisiologistas entre vitalistas e materialistas àquele tempo foi exatamente a natureza dessas “propriedades específicas dos corpos vivos em geral”, i.e., se havia ou não propriedades não físicas que integravam a composição desses corpos vivos e se elas eram distintas da matéria inorgânica.

Um dos mais notáveis representantes da posição vitalista foi Carl Gustav Carus (1789-1869). Ele foi um médico e filósofo, um dos últimos representantes da filosofia natural romântica que, além de se doutorar em ambas as áreas aos 22 anos, era também renomado psicólogo e artista plástico. Embora atualmente pouco citado na história da Psicologia e da Filosofia⁹, ele foi o primeiro a defender não apenas a existência do inconsciente, mas a colocá-lo como a chave hermenêutica para o entendimento de toda a vida psíquica consciente, antes mesmo de Sigmund Freud e seu homônimo Carl Gustav Jung¹⁰, através de uma teoria morfológica e genética do inconsciente.

No seu curso de inverno de 1829, em Leipzig, ele delimita o método de sua pesquisa: “aplicar a teoria da história do desenvolvimento, *que tem trazido resultados surpreendentes nas ciências naturais*, à psicologia, através do método genético¹¹”. Os demais métodos utilizados àquele tempo nas ciências naturais eram o descritivo, o analítico e o teleológico e foram expressivamente criticados por Carus nas tentativas de transpô-los à Psicologia e, coincidentemente ou não, fazem coro às críticas de Kierkegaard a premissas desses métodos – embora ele não os refute diretamente.

(1) *O método descritivo* centrava-se na percepção dos detalhes manifestados pela natureza descrevendo-os de forma categorizada ou aleatória “é

⁹É necessário destacar o trabalho exemplar do professor Sidnei Noé (UFJF) que tem não apenas traduzido a trilogia de Carus do alemão gótico para o português, como popularizado para o público lusófono a riqueza das discussões em Carus através de artigos. Como citamos Carus, no desenvolvimento deste trabalho, apenas *en passant*, usaremos as citações e traduções já publicadas pelo professor Sidnei, com referência ao original.

¹⁰ Assim como Aristóteles teria em *De Anima* distinguido três níveis de desenvolvimento da alma humana: vegetativo, sensitivo e intelectual; Carus distinguiu a vida mental nos estágios: inconsciente, formativo e autoconsciente. “*Carus aimed to provide a systematic theory of the unconscious mind and was the first to do so. Later writers, notably Eduard von Hartmann, Ludwig Klages, and Jung, recognized his primacy*” (BELL, 2005. p. 213).

¹¹ (CARUS, 1831, p. IX – grifo nosso)

um procedimento típico de um viajante ou turista” (NOÉ, 2015, p. 146). Para Carus, no entanto, se aplicado à Psicologia ele não conseguiria êxito porque não conseguiria fornecer um material organizado sobre o inconsciente. Este é também o método mais recorrentemente criticado por Kierkegaard: a ideia de uma Ciência como uma coleção de detalhes feita por um observador-viajante munido de mera curiosidade estética¹²: e, principalmente, a falibilidade cômica desse método se aplicado às questões humanas.

(2) *O método analítico* buscava separar a totalidade da natureza em aspectos unitários. Para Kierkegaard, esta tentativa jamais encontraria o que ele chama de “o ponto arquimediano”¹³ o qual exige uma visão qualitativa do todo para que se possa enxergar as partes no processo de busca pela verdade da Ciência; para Carus, igualmente, aplicá-lo a alma humana seria, antes, destituí-la, apagar o elo espiritual que conecta as partes da natureza. Ambos autores fazem uma referência a uma famosa ideia de Goethe que na paráfrase de Carus, diz: “quem quer ter ciência e descrever algo vivo, procura, primeiramente, *arrancar-lhe seu espírito e assim possui as partes em sua mão*; infelizmente, então, falta-lhe o elo espiritual que as unia” (CARUS, 1831, p. 12). Igualmente para Kierkegaard “a fisiologia materialista é cômica [precisamente porque] *matando a pessoa acredita poder encontrar o espírito que dá vida*”¹⁴.

Por fim, (3) *o método teleológico* busca, pelas explicações funcionalistas, explicar a natureza. Ou seja, a Ciência deveria guiar-se por perguntas como: “pra que servem as nadadeiras dos peixes?” ou “as sementes que caem do fruto?”. Basicamente este método inferiria, por exemplo, que se algo está na *psique* é porque “serve” a algum fim. Aplicar a visão funcionalista da natureza sobre o homem, para Carus, era instrumentalizá-lo e Kierkegaard, igualmente, criticara massivamente a instrumentalização científica da existência¹⁵. A distinção entre ambos é que Kierkegaard estava afeito, como veremos, à ideia de que não era possível explicar a alma pela natureza através de nenhum método e, Carus, ao contrário, de que este era possível a partir do método que ele proporia.

No mesmo curso de 1829, Carus defendeu seu *método genético*. O método objetivava levar a constituição originária do objeto em questão como

¹² Note-se que uma das críticas a P. Lund e a determinados cientistas era precisamente reativa à “coleção de detalhes” desprovida de uma busca do que ele chama de “unidade da verdade” (KJN 4, 108)/NB, 171:1846). Conferir também: KJN 4, 59, 60, 62, 63, 64, 67, 69,70, 71, 72 / NB 70, 73, 77, 78, 81, 84, 86, 87: 1846.

¹³ “A partir do qual eles pesquisaram o todo e viram os *detalhes* sob a sua luz correta” (KJN 4, 108/NB, 171:1846/). Conferir também: SKS 17, 21/ KJN 1, 16.

¹⁴ “Materialistic physiology is comical (in killing one believes one can find the spirit that gives life); modern, more intellectual-spiritual physiology is sophistical” (NB, 73: 1846/ KJN 4, 63-64).

¹⁵ Cf: SKS 7, 298/ CUP, p.320/ PS II, p. 61.

parte constitutiva dele próprio e de seus momentos: uma árvore foi antes uma semente, que foi antes uma gota de líquido (*Tropfen Flüssigkeit*). Este método aplicado a etiologia da psique humana, busca as origens do que é mais interno na análise da psique, o estágio mais remoto, sua proto-origem, sua fonte originária, retrocedendo aos estágios mais primordiais da consciência e depois compará-los com os estágios primitivos das plantas e animais e demais seres vivos.

Este método, por assim dizer, retroativo, levaria à conclusão de que o estágio mais remoto da alma humana, de uma borboleta ou de uma gota de líquido é o mesmo: é a *ideia*, anterior a toda e qualquer forma material. “Uma ideia determinante [que é] a razão primordial condicionante de sua existência, a alma formativa de seu ser” (CARUS, 1831, p.30). O método expõe a compreensão de um mundo orgânico no qual tudo está intrinsecamente ligado por uma ideia absoluta, uma potência anterior a qualquer ato – algo que lembra o motor-imóvel, de onde tudo se depreende e para onde tudo retorna. Estes eram os pressupostos do vitalismo defendido por Carus.

O conjunto de ideias de Carus soam, assim, como muito similares às do próprio Kierkegaard. Qual seria, então, a grande disputa do filósofo dinamarquês com o psicólogo alemão?

4. O Vitalismo de Kierkegaard; ou a inescrutabilidade do *Mirakel*

Em 1846, Kierkegaard havia adquirido o livro de Carl Gustav Carus, *Psyche*. Logo nas primeiras anotações dos diários daquele ano encontramos um resumo das suas leituras¹⁶. As notas posteriores resumem-se a críticas copiosas à Carus, especialmente ao vitalismo genético¹⁷. Estas críticas parecem, muitas vezes, arbitrárias, e soam como se Kierkegaard saiu de um profundo interesse por Carus para uma completa decepção com o desenvolvimento da obra ao longo de suas leituras àquele ano.

Embora pudéssemos dizer, de fato, que muitas das ideias de Carus soariam como facilmente aceitas por Kierkegaard – críticas similares a cada um dos métodos das ciências naturais transpostos à Filosofia e à Psicologia; a própria ideia de Consciência; a alma do homem como o que exige uma auto-compreensão enquanto finalidade da vida; a necessidade de desenvolvimento da Consciência; negação categórica de teses materialistas – a obra de Carus tinha um grave problema: propunha o mesmo método de investigação das plantas e dos animais para o conhecimento do espírito humano, da alma, da *psique*, da interioridade, da própria Consciência:

¹⁶ (KJN 4, 8/ NB 70, 4)

¹⁷ (NB 70-87/ SKS 20, 58-74/ KJN 4, 57-73).

Todo esse cientificismo torna-se especialmente perigoso e corrupto quando ele quer também *entrar nos recintos do espírito*. Deixe que eles tratem plantas, animais e estrelas desta maneira, mas tratar o espírito humano desta forma é blasfêmia (...). Simplesmente comer é muito mais razoável que especular microscopicamente sobre a digestão¹⁸.

Nos diários, àquela época, há ainda uma longa e expressiva nota na qual Kierkegaard manifesta sua leitura crítica e decepção com o vitalismo de Carus e sua abordagem sobre a Consciência, ela é central pra este tema:

(1) Muitas pessoas admiravelmente (*un sot trouve toujours un autre sot qui l'admire*) acreditam que se investigações são feitas com um microscópio, isto é seriedade científica. Superstição tola sobre o microscópio. Não, com a ajuda da observação microscópica, a curiosidade apenas se torna ainda mais cômica. **(2)** Quando um homem faz a afirmação, simples e profunda, que “eu não posso ver à olho nu como a consciência surge” isto é perfeitamente apropriado. Mas quando um homem tem um microscópio na frente de seus olhos e olha...e olha...e olha – e ainda não pode vê-la, isto é cômico. (...) Assim, aprendemos com a fisiologia como o inconsciente vem primeiro e depois o consciente, mas [não] como a relação é então finalmente invertida, e o consciente exerce influência formativa parcial no inconsciente. A fisiologia materialista é cômica (matando a pessoa acredita poder encontrar o espírito que dá vida); a fisiologia moderna, mais intelectual-espiritual é, sofisticada. Ela própria admite que não pode explicar o milagre, e ainda quer existir; e se torna mais e mais volumosa e todos esses volumes trata de uma coisa, uma coisa grande, e uma coisa notável – na qual ainda não pode explicar o milagre. Então a fisiologia sofisticada diz que é um milagre que a consciência venha à existência, um milagre que a ideia se torne mente, que a mente se torne espírito (em resumo, as transições qualitativas). Se isto é levado absolutamente a sério, então esta ciência inteira chega ao fim – esta ciência então existe apenas como uma piada. A tarefa real é o milagre, mas isso é o que não se pode explicar. Então do que adianta explicar todas as outras coisas? Ela diz: certamente, a transição (do inconsciente para a consciência, etc.) é um milagre, mas, no entanto, ocorre *almählige* [de forma gradual], i.e, pouco a pouco. **(3)** Toda a fisiologia trata o que é qualitativamente irrelevante. (...) chamá-la de ciência é um sofisma. (...) a coisa toda é uma aproximação: quase, quase (...) – e isto é dado tratamento acadêmico nos muitos volumes que envolvem o uso do microscópio. **(4)** Assim,

¹⁸ “But all such scientism becomes especially dangerous and corrupting when it also wants to enter the precincts of the spirit. Let them treat plants and animals and stars in that way, but to treat the hum. spirit in that way is blasphemy, which only weakens the passion of the ethical and the religious. Simply eating is much more reasonable than speculating microscopically about digestion” (NB, 73:1846/KJN 4, 63).

somos informados pela fisiologia sofisticada que “a chave para o conhecimento da vida mental consciente está na inconsciência” (Carus). Mas se não se pode explicar a transição do inconsciente para o consciente, o que isso diz sobre a chave? A transição, claro, é precisamente um salto (correspondente ao milagre) que nenhuma chave pode desbloquear. Na dogmática entende-se que nós explicamos que o milagre é um milagre e que não pode ser entendido; mas a ciência exata não pode se comportar assim¹⁹.

Esta nota comporta, ao menos, quatro teses importantes: (1) a curiosidade microscópica não implica seriedade científica é, no máximo, cômica (i.e., implode em autocontradição)²⁰; (2) Kierkegaard reconhece uma distinção entre fisiologia materialista e fisiologia vitalista como a de Carus (que aqui ele chama de sofisticada), como veremos; (3) A fisiologia trata de detalhes

¹⁹ Many people admiringly (*un sot trouve toujours un autre sot qui l'admire*) believe that if investigations are made with a microscope, this is scientific seriousness. Foolish superstition about the microscope. No, with the help of microscopic observation, curiosity merely becomes even more comical. When a man makes the statement, both simple and profound, that “I cannot see with my naked eye how consciousness comes into being,” this is perfectly proper. But when a man has a microscope in front of his eye and looks and looks and looks—and yet cannot see it, this is comical (...). Thus we learn from physiology how the unconscious comes first and then the conscious, but how the relationship is then finally reversed, and the conscious exerts partial formative influence on the unconscious. Materialistic physiology is comical (in killing one believes one can find the spirit that gives life); modern, more intellectual-spiritual physiology is sophisticated. It itself admits that it cannot explain the miracle, and yet it wants to exist; it becomes more and more voluminous, and all these volumes treat one thing, a great thing, and a very remarkable thing—which still cannot explain the miracle. Then sophisticated physiology says that it is a miracle that consciousness comes into existence, a miracle that the idea becomes mind, that the mind becomes the spirit (in short, the qualitative transitions). If this is taken absolutely dead seriously, then this entire science comes to an end—this science thus exists only as a joke. The real task is the miracle, but that is what it cannot explain. So what good does it do to explain all the other things? It says: Certainly, the transition (from unconsciousness to consciousness, etc.) is a miracle, but it nonetheless takes place *almahlig*, i.e., little by little. (...) The whole of physiology treats what is qualitatively irrelevant. But to call it a science is a sophism (...) The whole thing is an approximation: almost, almost, and as good as; it is almost just like, almost etc.—and this is what is given scholarly treatment in the many volumes involving use of the microscope. (...) Then we are informed by sophisticated physiology that “the key to the knowledge of the conscious mental life lies in the unconscious” (Carus). But if one cannot explain the transition from unconsciousness to consciousness, what does this say about the key[?] The transition is of course precisely a leap (corresponding to wonder) that no key can unlock. (...) In dogmatics it is understood that we explain that the miracle is a miracle and that it cannot be understood; but an exact science cannot behave like this (NB, 73: 1846/KJN 4, 63-64).

²⁰ Importa lembrar que o século XIX é o século da revolução microscópica, Kierkegaard faz inúmeras críticas à apoteose dos instrumentos científicos como se, a partir deles, toda a realidade pudesse ser conhecida, especialmente o microscópio e o estetoscópio (NB, 70:1846/KJN 4, 59-60; NB 73:1846/ KJN 4, 63; NB 81:1846/ KJN 4, 69).

quantitativos; por isso toda ela é apenas uma aproximação que não pode explicar o que o próprio Carus denomina “milagre” - que é uma transição qualitativa (4) O problema de como a Consciência surge não pôde ser explicado pela Ciência sem utilizar premissas da Dogmática, mas isso não é recurso sério de uma Ciência objetiva.

Primeiramente, Kierkegaard expõe uma relação ambígua entre o Carus filósofo e o Carus fisiologista. Segundo ele, Carus confunde premissas da Dogmática com pretensões científicas caindo num sofisma²¹. Quando Carus diz: “a chave para o conhecimento da vida mental consciente está na inconsciência²²”, ele fala em uma “chave” para compreender a Consciência que, no entanto, ele não consegue explicar como surge. Kierkegaard está defendendo que o bem-sucedido método genético de Carus, *retrocede ao máximo possível na ideia*, na origem, até chegar ao problema de como surge a Consciência e, no máximo, mostrar a falência do próprio método por que ele não explica como ocorre a transição da vida inconsciente para a vida consciente; nem como a própria Consciência vem à existência, sua única resposta é que se trata de um “milagre”. Isto é um sofisma porque “milagre”, para Kierkegaard, é diferente de confusão ou ilusão retórica²³ - que é o que acontece com Carus.

Para Kierkegaard é jocoso que, os cientistas de forma geral, mesmo com a tão revolucionária ferramenta do microscópio, e Carus de forma particular, com seu método genético, não consigam esquadrihar a Consciência, explicá-la, detalhá-la sem que tudo se resuma à especulação abstrata fundamentada numa submetafísica sofisticada; e no caso de Carus que tudo se resume a um “milagre” que ninguém pode explicar mas que ele explica.

A noção de “milagre” pode ter separado as premissas vitalistas de Kierkegaard das de Carus e custado a admiração do dinamarquês ao médico alemão. O próprio Kierkegaard ao falar de Carus faz uma distinção entre uma “fisiologia materialista”, que ele considera cômica, e “a fisiologia moderna, mais *intelectual-espiritual*” que, pela forma como Carus instrumentaliza, é sofisticada. Vejamos novamente a citação:

²¹ Ele descreve o que é um sofisma na Ciência dessa forma: “As Proteus transformed himself in order to prevent anyone from seizing him, so also with natural science: it captivates, interests, elevates, enchants, teaches, enriches, seduces, convinces, etc., first with knowledge about the stars, then about a strange little bird, then with something clever, 5 then with some puzzling profundity, etc. Making use of all these tricks, it prevents hum. beings from thinking it through dialectically. And since in every generation there are very few dialecticians and there will be fewer, natural science will harness the whole of humanity” (NB 83: 1846, KJN 4, 70).

²² “The key to understand the essentials of the conscious life of the soul lies in the unconsciousness” (CARUS, 1866, p.1)

²³ O argumento é parecido com o que ele usa contra Adler, em *The book on Adler*, um pastor hegeliano que afirmara ter tido uma revelação divina.

Ela própria [a fisiologia intelectual-espiritual] admite que não pode explicar o milagre, e ainda quer existir (...) diz que *é um milagre que a consciência venha à existência*, um milagre que a ideia se torne mente, que a mente se torne espírito (em resumo, as transições qualitativas). Se isto é levado absolutamente a sério, *então esta ciência inteira chega ao fim* – esta ciência então existe apenas como uma piada. *A tarefa real é o milagre, mas isso é o que não se pode explicar*²⁴.

O vitalismo é mais *intelectual-espiritual* que a fisiologia materialista porque entende que há princípios não físicos que transcendem a matéria ao mesmo tempo que a fundamentam. A premissa é, como vimos, que há propriedades que fogem do alcance do olhar microscópico e que os seres vivos, enquanto fenômenos fisiológicos, possuem princípios suprafísicos. Até aqui Kierkegaard parece estar de acordo com Carus. No entanto, para ele, se estes princípios fogem ao microscópio também escapam à Ciência. Carus, no entanto, quer continuar explicando e atravessando o limiar interposto pelo “milagre” (*Mirakel*), isto é, aquelas *forças, propriedades, poderes ou princípios* que não são físicos nem químicos. Para Kierkegaard a constatação do *Mirakel* exige precisamente um salto qualitativo do *conhecer* para o *acreditar*. A Ciência, no entanto, opera pelo quantitativo e quer seguir tentando conhecer, explicar e desvendar o que, por definição, não se poderia. O sofismo da Ciência está na tentativa de explicação e esquadrinhamento de aspectos inefáveis da natureza, de princípios invisíveis e inescrutáveis que ela quer continuar exprimindo pela linguagem natural:

Como a natureza é sofisticada – toda a sua grandeza e beleza cativa a pessoa, como se elas fossem a explicação, embora, ao contrário, *a explicação dessa grandeza e beleza seja o invisível que não pode ser visto, mas apenas acreditado* – assim, também, a ciência natural é sofisticada. Sua explicação [i.e., da ciência natural] consiste completa e exclusivamente em *insistir na invisibilidade qualitativa do milagre*, mas ao invés de desmoronar e deixar de existir como a Esfinge, quando foi confrontada pela palavra, enganosamente apresenta o enorme aparato da ciência como se fosse a explicação²⁵.

²⁴ “Then sophistical physiology says that it is a miracle that consciousness comes into existence, a miracle that the idea becomes mind, that the mind becomes the spirit (in short, the qualitative transitions). If this is taken absolutely dead seriously, then this entire science comes to an end—this science thus exists only as a joke. The real task is the miracle, but that is what it cannot explain. So what good does it do to explain all the other things? Physiology behaves in this manner in order to provide an opportunity for sophistry, or, rather, to facilitate its development as a voluminous science. It says: certainly the transition (from unconsciousness to consciousness, etc.) is a miracle, but it nonetheless takes place *almählig*, i.e., little by little” (NB, 73: 1846/KJN 4, 64).

²⁵ “As nature is sophistical—all its greatness and loveliness captivate one, as if they were the explanation, although instead the explanation of this greatness and loveliness is the invisible that cannot be seen, but only believed—so, also, is natural science sophistical. Its [i.e., natural

[Trata-se] apenas de uma tentativa de explicar um milagre com a ajuda de um não-milagre, substituindo algo que é um não milagre. (...) ou seja, devemos dizer que o despertar da filha de Jairo é um milagre, e *apelar para algo que não é um milagre em ordem de explicá-lo?* A conceptualização e o pensamento da cristandade são destronados, independentemente de dizerem Sim ou Não (...) O milagre tem um significado estético. É como um drama, exceto que deve ser acreditado²⁶.

Mirakel aqui opera como um “poder vital”, isto é, o vitalismo de Carus aceitaria a *invisibilidade qualitativa do milagre* – qualitativa porque exige um salto do conhecer para o acreditar – mas, ao invés de aceitar o *Mirakel*, Carus usa todo o aparato científico para “explicá-lo” e basear toda sua Ciência nele. *Mirakel* torna-se, portanto, apenas uma palavra para a imprecisão dos objetos que fogem ao domínio científico – por isso, para Kierkegaard, “*esta ciência inteira chega ao fim (...) existe apenas como uma piada*”²⁷.

Kierkegaard, no entanto, acha que Carus tinha um mérito como Psicólogo e reconhece que aceitaria algumas de suas demais ideias, conforme nós já pudemos constatar:

Eu ficarei feliz em admitir que o livro de Carus (*Psyche*) é excelente; e se ele tivesse demonstrado preocupações qualitativas de sua dívida, *eu aceitaria gratamente algumas de suas boas observações psicológicas*. Em todos os pontos decisivos *ele abre espaço para o absoluto – para o milagre, para o poder de Deus como criador, para expressão absoluta da adoração*, e diz, ninguém, ninguém, nenhuma Ciência, agora ou sempre, pode conhecer isso; e então ele relata as coisas interessantes que ele conhece. (...) Dada essa condição, não vou ler ou comprar nenhuma de suas observações psicológicas: são muito caras²⁸.

science’s] explanation consists utterly and solely in insisting on the qualitative invisibility of the miracle, but instead of collapsing and ceasing to exist as did the Sphinx when it was confronted by the word, it deceptively presents this enormous apparatus of science as if it were the explanation”(NB, 83: 1846/KJN 4, 69).

²⁶ His is just an attempt to explain a miracle with the help of a non-miracle, by substituting something that is not a miracle. (...) i.e., should we say that the awakening of Jairus’s daughter is a miracle, and appeal to something that is not a miracle in order to explain it? Christianity conceptualizing and thinking are de- throned, regardless of whether they say Yes or No (...) The miracle has aesthetic significance. It is like a drama, except that it must be believed (NB, 139:1846/KJN 4, 96).

²⁷ (NB, 83: 1846/KJN 4, 69)

²⁸ “I will be happy to concede that Carus’s book (*Psyche*) is excellent; and if he would give qualitative concerns their due, I would gratefully accept some of his good psychological observations. At all the decisive points he makes absolute room—for the miracle, for the power of God as creator, for absolute expression of worship, and says, No one, no one, no science, now or

Fica claro que a semelhança do pensamento de Carus e Kierkegaard é muito maior do que as críticas de Kierkegaard nos permitiria assumir – um exemplo é que, em 1849, Kierkegaard escreve *The sickness unto death* - SUD e usa o termo “inconsciente” inúmeras vezes para designar uma consciência que não foi desenvolvida. Se Carus estivesse escrevendo uma tese de Filosofia ou Psicologia sem precisar amparar-se em métodos da Ciência, para Kierkegaard, ele seria muito bem sucedido. No entanto, o *sofisma* surge também pela tentativa de fazer uma fisiologia do *espírito humano* e tentar usar instrumentos da Ciência em investigações filosóficas.

5. A impossibilidade do espelhamento dos conteúdos mentais

Extraír teses da demarcação desse contexto histórico relativo ao *Materialismus-Vitalismusstreit*, como o fizemos até aqui, ajuda-nos a entender por que a pergunta sobre a consciência (*Bevidsthed*) para Kierkegaard não seria apenas uma questão sobre o mundo físico, a respeito de uma engrenagem biológica, ou de propriedades da química cerebral e, portanto, objeto da Ciência Natural. Se o mundo aparece às criaturas conscientes na forma de experiências e conteúdos mentais, e a Ciência só lida com objetos e propriedades físicas, ela não pode acessar e, portanto, explicar o fenômeno-consciência. Kierkegaard diria que ela não é um objeto extra mental, passível de mensuração estatística, equacionável, é precisamente o contrário, é propriamente aquilo que medeia a relação do *self* com o mundo; a matriz unificadora anterior que percebe o mundo e seus objetos.

Mesmo no século XXI, ao ter objetificado e naturalizado ao máximo o mundo, a Ciência parece tropeçar quando se trata da Consciência. Para ela somos seres inteiramente físicos que também são conscientes, mas não há consenso algum sobre a natureza dessa consciência. Simplesmente, não há nada no mundo, descrito pelo mais objetivo dos cientistas que responda satisfatoriamente à pergunta “*o que é a Consciência?*”. Para que ela fosse passível de análise científica, ela precisaria ser objetificada, isto é, transformada em objeto repetível de observação pura e seria, ao mesmo tempo, auto-anulada – a neurociência faz isso muito bem com o cérebro, mas é a Consciência redutível a ele?

ever, can grasp this; and then he reports on the interesting things he knows. But there must be no proximity betw. these two categories; by no means whatever may they be brought into dangerous sophistical proximity to one another. Given that condition, I will not read or buy a single one of his psychological observations: it is too costly” (NB, 85: 1846/KJN 4, 70).

Kierkegaard afirma a incomensurabilidade de teorias científicas, psicológicas e filosóficas da Consciência quanto a possibilidade de obter dados de primeira pessoa. Ele pensou não ser possível interpretar e transpor dados da Consciência subjetiva ou experiências do sujeito particular de forma fidedigna para formulações objetivas, isto é, sem que tal transmissão dos conteúdos da consciência e dos dados da experiência subjetiva fosse completa e não fragmentária. No Conceito de Angústia, Kierkegaard deixa claro a impossibilidade de extrair conteúdos mentais de uma Consciência, espelhar a mente e transformar a experiência subjetiva da Consciência em objeto; a citação a seguir parece uma antecipação quase literal do que, por exemplo, Thomas Clark (2019), um ex-fisicalista, escreveu recentemente no *Journal of Consciousness*:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si mesmo, do próprio indivíduo; não a autoconsciência pura, (...) que é tão concreta que nenhum autor, nem o mais eloquente, *nem aquele com os maiores poderes de representação, já foi capaz de descrever* (CA, 143 / SKS 4, 443).

Mas se o conteúdo, em particular o conteúdo fenomenal, não pode ser objetificado, então a consciência não será descoberta no espaço-tempo e, de fato, esse é o estado atual do jogo: a experiência é um assunto privado, não público, e as explicações devem de alguma forma respeitar este fato (objetivo) sobre a consciência, pelo menos até que seja mostrado que não existe tal fato, ou, como os eliminativistas sustentam, não existe tal coisa como a experiência fenomenal²⁹ (Clark, 2019, p.82).

Em seu *Locating Consciousness: Why Experience Can't Be Objectified*, num diálogo com fisicalistas eliminativistas como Dennet, Clark está refutando a possibilidade de experiências subjetivas da Consciência serem objetificadas. A pedra no sapato dos eliminativistas é a existência inquestionável dos *Qualias* - tipo de conteúdo representativo irreduzível das experiências privadas, não estanciados fisicamente, exemplo: existe o vermelho, mas a minha experiência do vermelho não é objetivamente detectável - e as insuficientes tentativas do espelhamento de processos e conteúdos subjetivos da mente. Aqueles que defendem o inverso precisam defender que a experiência e a consciência são localizáveis no mundo físico.

²⁹ "But if content, in particular phenomenal content, can't be objectified, then consciousness won't be discoverable in space-time, and indeed that's the current state of play: experience is a private, not public, affair, and explanations must some- how respect this (objective) fact about consciousness, at least until it's shown that there is no such fact, or, as illusionists hold, there is no such thing as phenomenal experience (Clark, 2019, p.82).

Apesar da aparente realidade da *Bevidsthed* como constituindo um modelo-mundo qualitativamente renderizado, para Kierkegaard esta imagem só aparece num determinado nível de Consciência, nos níveis anteriores a representação do sujeito sobre os objetos do mundo e de si próprio é complexamente equívoca – vide *Anticlimacus*. Para Kierkegaard, o principal fato sobre a Consciência é, hoje tese amplamente aceita, de que a Consciência é incorporada na temporalidade e na finitude, ou seja, é situacional. Também para Clark: “o fato de estarmos em uma relação representacional com a realidade parece uma condição inevitável *de sermos limitados, criaturas situadas com perspectivas particulares do mundo*, sejam elas individuais ou coletivas³⁰”.

Assim, apesar da Ciência lidar exatamente com objetos físicos e propriedades espaço-temporalmente localizáveis, ela não pode acessar os conteúdos da Consciência. Pois os conteúdos da Consciência (conceitos, *qualia*, sentimentos, desejos, vontade) não são substâncias físicas (ou não-físicas representáveis objetivamente). Abrir o cérebro não nos fará encontrá-los - apenas atividades neurais. Esquematizar e medir os estados cerebrais da dor não nos fará encontrar a dor como uma propriedade observável espaço-temporalmente com medidas e aspectos físicos. Como havia dito Kierkegaard: “o ato de comer, em si mesmo, é muito mais razoável que a observação microscópica da digestão. Preciso conhecer o processo digestivo para poder comer? Preciso conhecer os processos do sistema nervoso - para acreditar em Deus e amar os homens?³¹”. Ou seja: preciso mensurar estatisticamente a Consciência, para saber que sou consciente e que a Consciência existe? Preciso transformá-la em *objeto* para saber que ela é parte do *sujeito* que sou? Ou, ainda, pode um sujeito mensurar os substratos de outra Consciência?

Se o mundo físico e o conteúdo consciente de um sujeito não fossem diferentes entre si estes seriam acessíveis publicamente, não haveria a *restrição de privacidade*. O conteúdo fenomenal da Consciência é real, mas não pode ser objetificado e a Consciência não pode ser totalmente explicada em modelos físicos (Clark, 2019; Kierkegaard, 1849).

Inclusive, se a visão relacional de Kierkegaard entre *Self* e consciência estiver correta, o problema da Consciência deve escorregar pelas mãos da Ciência, dado que ela, que compartilha aspectos ontológicos com o *Self*, não é um objeto completo e acabado que pode ser investigado, mas algo que está

³⁰ “That we are in a representational relation to reality seems an unavoidable condition of our being limited, situated creatures with particular perspectives on the world, whether individual or collective” (CLARK, 2019, p.63).

³¹ “The act of eating is itself far more reasonable than microscopic observation of digestion” (NB 73:1846/ KJN 4, 62-63).

em *devoir*. A Ciência, ao se preocupar com o mensurável, o repetível, o quantitativo não está em posição de explicar a Consciência; ela é o não-repetível e o não redutível à uma dimensão quantitativa, qualquer tentativa de explicá-la apenas fisicamente o fará redutivamente. Estas teses são extratos transversais de seu heterodoxo método da comunicação indireta; de sua filosofia antissistemática da existência; e de sua psicologia experimentadora baseada em empreendimentos auto analíticos ao invés de pura mensuração de dados empíricos. A complexidade da estrutura de Consciência do indivíduo particular não cabe num sistema científico e não pode ser apreendida por tabulação de dados. Kierkegaard tem boas intuições sobre a impossibilidade de espelhar a mente e pode contribuir para o debate contemporâneo se as teses defendidas na história da Filosofia tiverem o espaço que merecem nas discussões atuais.

Conclusão

A definição de vitalismo que utilizamos no início deixa em aberto três perguntas. A medida das suas respostas classifica o tipo de vitalismo que cada teoria da consciência corresponderia – se nomológica, fenomenalista, teleológica, química, etc. São elas: 1º) Que critérios torna uma explicação científica completa ou incompleta? – dado que o vitalismo entende que as explicações que não incluam os “poderes” são incompletas; 2º) O que distingue uma força física ou química (propriedade ou poder) daquela que não é física nem química?; 3º) E qual status epistemológico ou ontológico os poderes, propriedades ou forças mencionadas pelo vitalismo têm?

Em primeiro lugar, para Kierkegaard qualquer explicação científica é incompleta se ela olha apenas para um recorte da realidade, i.e., se ela não tem uma orientação para a *unidade da verdade*. Uma explicação completa deve olhar a partir do *ponto arquimediano* a partir do qual Ørsted³², por exemplo, olhava. Este era o critério de uma explicação completa. No entanto, ela não deveria pretender explicar o inescrutável, mas aceitar sua natureza.

³²Hans Christian Ørsted (1777-1851), que também aceitava teses vitalistas, foi um físico e químico dinamarquês que atraía profundamente Kierkegaard, como a maioria dos outros intelectuais de sua época, pela sua tentativa persistente de conciliar uma abordagem científica com uma versão inequívoca do cristianismo. Junto com Hans Christian Andersen (1805-1875), Bertel Thorvaldsen (1768-1844) e Kierkegaard, Ørsted comporia a chamada *Era de Ouro Dinamarquesa*. Ørsted descobriu, em 1820, que as correntes elétricas criavam campos magnéticos, isto é, que a eletricidade e eletromagnetismo estavam associados, a partir dos efeitos magnéticos na corrente elétrica. Esta descoberta foi o grande passo para o desenvolvimento do eletromagnetismo e para a futura descoberta de Michael Faraday da indução elétrica que possibilitaria toda a eletro-tecnologia futura.

Em segundo lugar, embora não tivesse nem uma filosofia da natureza arrojada, nem uma definição última sobre a distinção entre os seres vivos e não vivos, Kierkegaard entendia, por exemplo, que o que distinguia o ser humano dos demais animais, embora ambos sejam seres vivos, é a capacidade de escolher a si mesmo, de tomar decisões e de se comunicar com Deus³³, portanto as categorias gerais físicas e não físicas que os definem deviam ser distintas, aceitar a premissa de que um peixe, uma pedra e um ser humano possuem as mesmas propriedades é completamente exterior aos objetivos do projeto de Kierkegaard: “Existir como este indivíduo não é uma existência tão imperfeita como, por exemplo, ser uma rosa (...) que não tem a ideia em si (...) ou no mesmo sentido de uma batata (...) *a existência humana tem a ideia em si*³⁴”. Responder à terceira pergunta corresponderia precisamente, para Kierkegaard, numa tentativa de *ontologia do milagre*. No entanto, isto não é possível, *Mirakel é o invisível que não pode ser visto, mas apenas acreditado*.

Deste modo, nenhuma das formas de vitalismo praticadas no século XIX nos pareceu se aproximar efetivamente da forma de vitalismo que seria proposta por Kierkegaard; todas exigem um largo espaço às premissas materialistas inegociáveis no seu. A nossa questão aqui é muito mais localizar Kierkegaard neste cenário que fazer uma defesa acabada do tipo de vitalismo que ele proporia apesar de aceitar todas as premissas, por exemplo, do projeto vitalista de Ørsted. Importa lembrar, apesar disso, que Kierkegaard não criticava propriamente a existência de um vitalismo em Carus - este era propriamente um ponto de contato entre ambos -, sua ressalva era sobre como ele o defendera: pela tentativa de explicar o *Mirakel*.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Editora 34: São Paulo, 2012.
- BEISER, F. *Depois de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.
- BELL, Mathew. *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: University Press, 2005.
- BENTON, E. “Vitalism in Nineteenth-Century Scientific Thought: A Typology and Reassessment”. *Studies in History Philosophy of Science*, v. 5, nº 1. 1974, p.17-48.
- CARLISLE, C. *Kierkegaard: A guide for the perplexed*. London: Continuum, 2006.
- CARUS, C. G. *Natur und Idee*. (oder das Werdende und sein Gesetz). Wien: Wilhelm Braumüller, 1861.
- CARUS, C. G. *Vergleichende Psychologie*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866.

³³ (SUD, p.41/SV XI, 154; SUD, p. 52/ SV XI, 165).

³⁴ (SKS VII, 301/ CUP1, p.330-331/ PS II, 67).

- CARUS, Carl Gustav. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. 2ª ed. revisada e ampliada. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- CHRISTENSEN, Dan C. *Hans Christian Ørsted: Reading Nature's Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ESCHRICHT, D. F. *Haandbog i Physiologien*. Copenhagen, 1834.
- GRØN, A. "The embodied self". Copenhagen: *Journal of Consciousness Studies*, nº 11, 2004, pp. 26-43.
- HEIN, Hilde. "The endurance of the Mechanism – Vitalism Controversy". *Journal of the History of Biology*, vol. 5, nº 1., 1972, p. 159-188.
- KIERKEGAARD, S. A. *Eighteen Upbuilding Discourses*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. (EUD)
- KIERKEGAARD, S. A. *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Vol. 4 Journals NB–NB5* Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Joel D. S. Rasmussen, Vanessa Rumble, and K. Brian Söderquist. Princeton University Press Princeton and Oxford, 2011 (KJN).
- KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, S. A. *Philosophical Fragments; Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Vol. I. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Vol. II. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 volumes de texto e 28 volumes de comentários, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997–2012. (SKS)
- KIERKEGAARD, S. A. *The Book on Adler*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. (BA)
- KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. (CA)
- KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1989. (CI)
- KIERKEGAARD, S. A. *Kierkegaard's Journals and Notebooks, Vol. 3. Journals N1–NB15* Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Joel D. S. Rasmussen, Vanessa Rumble, and K. Brian Söderquist, Princeton University Press Princeton and Oxford, 2010 (KJN).
- KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

- KIRMMSE, Bruce. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana: University Press, 1990.
- MULDER, Jesse. M. "A vital challenge to Materialism". *The Royal Institute of Philosophy*, 2016, p.153-182.
- NOÉ, Sidnei. "O Inconsciente é a chave para o Consciente: A Psique Humana, Segundo C. G. Carus". *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 55 n. 1. jan./jun., 2015, p. 144-168.
- NOÉ, Sidnei. "Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus". *Numen: Revista de Estudos e pesquisa da Religião*, v. 21, n2, jul./dez, 2018, p. 153-166.
- ØRSTED, H.C. *Samlede og efterladte Skrifter*, vols. 1-9, Copenhagen: A.F. Høst, 1851-52.
- ROSFORT, R. "Kierkegaard in Nature: The Fragility of Existing with Naturalism" *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2014, p. 79-108.
- ROSFORT, R. "'At forstaaeliggjøre og tyde Naturens Runer': En genovervejelse af Kierkegaards kritik af Naturvidenskaben". *Dansk Teologisk Tidsskrift* 76. årg., 2013, p. 133-149.
- SCHELLING, F. W. J. *Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of This Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany, 1831-1933* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 5, 67.
- STEWART, Jon (orgs). *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark*. Walter de Gruyter, 2003.

EL ANTECEDENTE KANTIANO DEL CONCEPTO DE *ELECCIÓN DE LA PERSONALIDAD* EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD

YÉSICA RODRÍGUEZ (UNGS-UBA-CONICET-PIFPH) ¹

RESUMO: Diante da discussão que divide os estudos kierkegaardianos sobre os antecedentes ou influências de Kierkegaard, o presente trabalho propõe que a influência de Kant é, sem dúvida, a mais poderosa. Isso ocorre porque no próprio cerne do kantismo encontramos características como a liberdade em termos eletivos, que nos permitem posicionar o pensamento ético pós-crítico de Kant como um antecedente direto da teoria kierkegardiana da subjetividade.

1. Introducción

El concepto de personalidad es doblemente significativo, por un lado, es fundamental para pensar los escritos éticos de Søren Kierkegaard, y por el otro, es útil para analizar la *teoría de la subjetividad*² desarrollada en su producción teórica. Ya en 1843, con la publicación de *O lo uno o lo otro*, aparecen

¹ Profesora Universitaria de Nivel Superior en Filosofía de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires, Argentina. Doctoranda de Filosofía por la Universidad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Nación Argentina (CONICET). Investigadora del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Profesora de las materias: *Problemas de Filosofía y Metafísica* de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

² Pese a que la lectura que el propio Kierkegaard hace de la ética kantiana no es la misma lectura que aquí proponemos, hay, sin embargo, elementos claros que nos llevan a interpretar al Juez Guillermo como plenamente kantiano sostenemos que hay un desarrollo de la teoría de la subjetividad que se inicia con *O lo uno o lo otro*, con la figura de un ético del *consejo*, un pequeño burgués, que no se aparta de la vida privada y “personal”. En ese contexto, la aparición de la elección del sí mismo, se presenta como una ética de la intención y los motivos, individuales de la acción.

los primeros indicios de una discusión en torno a la constitución de la subjetividad definida por el problema de llegar a ser un **auténtico sí mismo mediante la elección** (*at vælge sig Selv*). Con esta perspectiva *in mente* realizaremos un abordaje que nos permitirá ubicar conceptualmente a Kant como antecesor de la *filosofía de la personalidad*, que Kierkegaard desarrollará a partir de la denominada *primera ética*, iniciada en 1843. A su vez, encontramos en los escritos postcríticos kantianos un antecedente de la *elección del sí mismo* como condición de posibilidad de las posteriores elecciones del tipo éticas. Dentro de la selección de los textos kantianos hemos optado por recuperar los escritos iniciados en 1790, ya que allí es donde la ética toma una concreción “existencialista”.

Si bien es correcto que Kierkegaard no entiende la conciencia moral de la misma manera que Kant, prestando mayor atención a la constitución de una autorreflexión ética, no significa por esto que el mismo Kant no haya tomado en consideración la constitución individual del sujeto actuante, como condición de posibilidad para la formación de la conciencia moral en sentido general. Ya, en el pensamiento kantiano aparece con fuerza la cuestión de la autoelección como condición de posibilidad para el desarrollo de una ética existencialista, y esto no puede dejarse a un lado, a pesar de que el propio Kierkegaard mantenga con Kant una relación ambigua, de acercamiento y de rechazo (Cfr. Green, 1992, pp. 1-31) ya que cuando se trata de su pensamiento ético, existen estrechas afinidades.

Ciertamente, el pensamiento de Kierkegaard sobre la ética a veces no está de acuerdo con el de Kant. Esto es particularmente cierto cuando se trata del papel de la religión en la vida moral, ya que Kierkegaard está claramente incómodo con la concepción de autonomía moral de Kant. Sin embargo, creo que veremos que los desacuerdos aquí no son tan agudos como creen muchos comentaristas y que tienen lugar dentro de un marco de acuerdo mucho más amplio... La ética de Kant en su conjunto está considerablemente más “llena de contenido” y es más humanista de lo que normalmente se supone, y hay evidencia de que Kierkegaard era consciente e incluso se basó en este aspecto del pensamiento de Kant (Green, 1995, p. 88).

La intención será mostrar que el Juez Guillermo tiene una clara inspiración en el pensamiento kantiano postcrítico. Para ello, es necesario realizar una relectura de Kant desde una nueva perspectiva,³ ya que consideramos que es a Kant a quién Kierkegaard tiene en mente a la hora de pensar una

³ El concepto de *Willkühr*, como una *elección* (Allison, 1990, p. 129) del propio individuo nos muestra a un Kant lejano al rigorismo ético al que se lo vincula, y mucho más como a un precursor de una postura existencialista, atendiendo al lugar que toma la propia condición del individuo y su intervención en sus determinaciones vitales.

ética fundada en la elección de la personalidad, que se inicia con el planteo del Juez Guillermo, y que se consolida un año después en el *Concepto de la angustia*, obra en la cual se presupone un individuo que ha reconfigurado el estadio estético, y se inician tópicos centrales para los posteriores trabajos del danés. Tanto Haufniensis como el Juez sostienen que la reconfiguración de la vida inauténtica depende de la elección de la personalidad⁴ que el individuo lleva a cabo al elegirse a sí mismo. De este modo, una relectura de Kant, como la que proponemos aquí, supone la posibilidad de identificar en ambos pensamientos el *fundamento* de una personalidad en una elección, es decir en la libertad.

2. La elección de la personalidad

El Juez exclama: elígete a ti mismo, plantea un *aut-aut*, un antes y un después. Dado que esta es una cuestión decisiva, puede llevar a equívocos frente a lo que llamarías propiamente elegir y lo que denominamos deliberar. La elección hace referencia y tiene estrecha relación con aquel que elige, es decir es interior y se relaciona con la conciencia que toma el individuo:

La elección misma es decisiva para el contenido de la personalidad; ésta, al elegir, se sumerge en lo elegido, y si no se elige, se atrofia y se consume. Por un instante puede ser, o puede parecer, que hay que elegir entre cosas que están fuera de quien elige, que éste no guarda relación alguna con ellas, que puede mantenerse indiferente frente a ellas... En ello se advierte que el impulso interior de la personalidad no tiene tiempo para experimentos, que se precipita siempre hacia adelante... (SKS 3, 160-161 / OO 2, 154)⁵.

⁴ Si bien en *PostScriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas* (1845), Climacus nos advierte que todo a la concreción última en el desarrollo de la subjetividad en la constitución de una personalidad no se llega jamás, en términos gnoseológicos, ni psicológicos, a conocer, ya que el reconocimiento de un yo-yo es una utopía, dado que el individuo se relaciona con la libertad, y en un sentido kantiano, ésta es nouménica. Además de la imposibilidad de conocimiento y determinación del yo, debemos remarcar el modo en el que se determina la libertad con relación a la angustia y a la desesperación, es decir, qué sucede con el yo cuando se pone frente un poder que lo fundamenta, y la imposibilidad de una relación de conocimiento directa con éste, que sólo se revierte mediante el concepto de redención, es decir el corrimiento del plano ético a lo religioso.

⁵ Las referencias a las obras de Kierkegaard. Se cita de la última edición danesa de las obras completas: Søren Kierkegaards Skrifter: Gad, Copenhagen, 1997- 2013, Ediciones del Soren Kierkegaard Forskningscenter: N. J. Cappelør, j. Garf et al (SKS). Abreviaturas utilizadas Para la actual edición que utilizamos se cita de la siguiente manera: SKS, número de volumen, número de página, por ejemplo: SKS 20, 8... Abreviaturas de la obra traducida al español: OO I: *O lo uno o lo otro 2/1*; OO II: *O lo uno o lo otro 3*; CA: *El concepto de la angustia*; EM: *La enfermedad mortal*; PS: *PostScriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*.

Más la deliberación se relaciona con una decisión posterior y tiene que ver con decisiones externas, de aquí que la *elección* no tenga contenido más que la propia libertad, y las *decisiones* posteriores, tengan criterios éticos religiosos definidos como puede ser decidirse por el matrimonio. La elección de la personalidad se da en el *instante*, es decir, cuando el individuo ha adquirido la suficiente reflexión que le otorga la conciencia de “girar el timón” (SKS 3, 161 / OO 2, 154) y logra dar unidad a lo diverso, es decir se nace al mundo, pues si se elige ser un sí mismo se da inicio al yo concreto y con él, también se da inicio a la libertad. Por este motivo la elección es una expresión de lo ético, ya que la elección estética no vincula a un sujeto con lo que elige de modo auténtico, sino que, por ser una decisión inmediata, no puede elegir entre la multiplicidad, por tanto no es una elección, sino una vacilación. De hecho, la elección no tiene contenido alguno, no se trata de elegir entre esto o aquello, sino más bien se relaciona con el *pathos* existencial, es decir con la interioridad de la personalidad que puja por penetrar en la existencia y transfigurar la totalidad de la vida. En este sentido la elección sólo puede ser ética en tanto es absoluta y tiene como intención que la unidad del yo se incorpore a lo universal.

Tomando en cuenta el contenido de OO, podríamos pensar que, Víctor Eremita, quien eligió el título de la compilación, comprendió la importancia del *aut-aut* que expresa el Juez, poniendo, en cierto modo, la visión ética de la existencia por encima de la estética. Sin embargo, el editor, aclara, que no hay una definición en la “contienda” de estas dos concepciones distintas de la vida, y se pregunta quién habrá convencido a quién, cómo si se tratase de un ida y vuelta en el que dos “personalidades determinadas” (SKS 2/1, 21 / OO 1, 38) se aconsejan, mediante ejemplos de vida, cuál es la vida que vale la pena ser vivida. Será gracias a esa elección disruptiva de la personalidad, el individuo puede conocer sus posteriores elecciones y configuraciones morales y volitivas. La elección que el Juez tiene en mente, el bautismo de la voluntad no es moral, sino que establece las condiciones para que cualquier moral sea posible, es decir la elección permite volverse responsable de los propios actos.

La elección del propio yo le otorga unidad a la existencia, continuidad en el tiempo y una tarea, la de la individuación. Es cierto que solamente el individuo es responsable de sus actos, pero no lo es menos el hecho de que para serlo se vea obligado a realizar una suerte de autoexamen. El autoexamen heredado del socratismo supone la incorporación de un elemento ...el pecado. La conciencia de la culpa vuelve ambigua la autocomprensión del individuo. Esta ambigüedad, determinada por la libertad, es lo que le produce angustia (Dip, 2018, p. 40).

El *instante* en el que se da inicio a la personalidad, introduce la conciencia temporal, por lo tanto, también introduce la noción de pecado, ya que pasado el instante de la elección pueden suceder tres cosas: (1) la primera es elegir la vida ética, por lo cual se asume a la voluntad y la posibilidad; (2) la segunda es perder el instante y no elegir en absoluto, con lo cual se corre el riesgo que alguien más lo haga por nosotros; y (3) la tercera es no elegir la ética y continuar por la vía estética, en ese caso se elige la desesperación, ya que lo que se elige una vez que la elección ética es presentada no es la vida estética propiamente dicha, ya que de algún modo la conciencia y por tanto la sensibilidad ya se vieron transfiguradas. Haga lo que haga te arrepentirás, advierte el Juez, sea como sea una vez que lo ético fue mostrado nada volverá a ser como fue.

Sobre el mandato socrático Kant, en *La metafísica de las costumbres (MdC)*, no dice se trata de un examen según la perfección moral: "examina si tu corazón es bueno o es malo, si la fuente de tus acciones es pura o impura y qué puede atribuirse al hombre mismo..." (Kant, I., 441 / *MdC* 307), es decir que el examen se debe hacer sobre el fundamento del accionar, es decir la personalidad.

El autoconocimiento moral, que exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difícil de sondear (el abismo), es el comienzo de toda sabiduría humana. Porque esta última, que consiste en la concordancia de la voluntad de un ser con el fin final, exige del hombre ante todo apartar los obstáculos internos... y desarrollar después en él la disposición originaria inalienable de una buena voluntad. La imparcialidad al juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley y la sinceridad al autoconfesarse el propio valor... que se derivan inmediatamente de aquel primer mandato del autoconocimiento (Kant, I., 441-442 / *MdC*, 307-308).

Rudd (2001), aclara que lo que el Juez Guillermo indica es una tarea de cultivación de nuestras virtudes mediante la coherencia y el significado de nuestras vidas (Rudd, 2001, p. 46). En este sentido la postura del ético está lejos de ser irracional, pero podría interpretarse que el individuo que opta por la vida estética una vez que la ética se le ha presentado si puede decidir dirigir su voluntad sobre bases irracionales, en tanto no es un individuo propiamente dicho, sino un desesperado. Este punto también es dejado de lado por MacIntyre, ya que el problema que identifica no se encuentra en el estadio ético, sino en una voluntad orientada inmediatamente a relacionarse con el mundo, sin seguir, utilizando terminología kantiana, la cual aplica perfec-

tamente con lo indicado por Kant, su fundamento máximo, es decir no constituirse como una personalidad ética, sino por una máxima de segundo orden.

Otra interpretación que confrontamos es la realizada por Peck (1974), quien afirma que las normas fundamentales de la ética kierkegaardiana difieren absolutamente del imperativo categórico de Kant, ya que incluyen sobre todo el requisito de la individuación personal, es decir, la exigencia del paso de la esfera estética de la existencia a lo ético mediante la elección de un modo concreto de ser que define al *yo*. Según esta interpretación, tener que apropiarse de la personalidad como una auto-elección pareciese ser el punto de inflexión que tiende a superar los límites que la ética kantiana, tradicionalmente entendida, supone. Sin embargo, en este punto es clave concentrarnos en el concepto de *arbitrio* introducido por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón (RGV)*.

El aspecto clave de la descripción de Kant de las predisposiciones es, sin embargo, la predisposición a la personalidad, que es la capacidad de ser motivada por el respeto a la ley. Como es en virtud de esta capacidad que somos agentes morales, capaces de bien o de mal, cabe destacar que Kant considera esto como una predisposición separada, distinta de la predisposición a la humanidad. Al hacerlo, afirma que nuestro estado como personas en el sentido pleno, es decir, como agentes morales, no puede derivarse de nuestro estado como animales racionales (Allison, 1990, p. 142).

La afirmación es, que para ser responsable y, por lo tanto, para ser bueno o malo, es necesario reconocer que la ley moral hace válidas las reclamaciones. Dado que un ser que carece de este reconocimiento o respeto, no sería moralmente responsable, difícilmente podría decirse que tal ser tenga una voluntad diabólica. Por el contrario, tal individuo tendría que ser considerado como un producto desafortunado de la naturaleza, sin la característica definitoria de la personalidad. El problema del mal que Kant discute no es el de cómo puede haber acciones que son contrarias a la ley moral, sino más bien de cómo un individuo puede estar fundamentalmente dispuesto a producir acciones no morales cuando se lo coloca en circunstancias apropiadas.

Kant sostuvo que el carácter moral de un agente es fundamentalmente unitario. Las acciones son informadas por las máximas (es decir, los principios subjetivos de conducta) y las máximas de orden inferior están informadas por las máximas de orden superior, todas dispuestas bajo una única máxima (postulada), la disposición moral fundamental del individuo (Kosch, 2006, p. 57).

Se podría decir, tomando como referencia a la *Crítica de la Razón Pura* (*KrV*), que la *Willkühr* es la que le da unidad a la multiplicidad de máximas de menor jerarquía que se van presentando en el mundo real, y reclaman una acción, sin embargo veremos que la *KrV* puede usarse sólo como una analogía del uso del lenguaje kantiano, pero no podemos buscar allí el fundamento de la personalidad, dado que ésta no tiene que ver con la posibilidad de conocimiento en general sino como el fundamento de la acción ética, y por ello debemos buscar en el lugar correcto.

Willkühr, después de todo, es la facultad o el poder de elección, y la elección, para Kant, implica no solo acciones particulares sino también máximas... Presumiblemente, la principal motivación de Kant para introducir esta distinción en su explicación de la agencia racional es aclarar su concepción de la voluntad como autodeterminante y, en última instancia, como autónoma ...presupone una cierta dualidad de función dentro de la voluntad, y la distinción *Wille-Willkühr* proporciona justo lo que se requiere para articular esta dualidad dentro de la unidad. Por lo tanto, es *Wille* en el sentido estricto el que proporciona la norma y *Willkühr* la que elige a la luz de esta norma (Allison, 1990, p. 130).

La *Wille* se refiere a las máximas de segundo orden que la personalidad elige seguir según su libertad. Esta distinción que realiza el prusiano es importante para comprender la diferencia entre libertad, entendida como arbitrio, y libre albedrío, ya que este último sólo sería posible como una máxima subordinada al fundamento de la elección que es la personalidad. La *Wille* como norma sólo puede ser escogida debido a la *Willkühr*, es decir la constitución de la personalidad capaz de elegir entre el bien o el mal. Para Kant, la vida moral no comienza en la inocencia sino en la lucha contra la maldad, es por eso que en *RGV*, insiste en que la búsqueda de la virtud implica no sólo un “cambio de prácticas” (*Sitten*) sino también un “cambio de corazón”, es decir, una revolución o cambio radical en la propia persona, una *elección*. Allison (1990) señala que las similitudes entre ambos pensadores son la elección kierkegaardiana de uno mismo y la revolución en la forma de pensar o conversión moral en la que uno cambia la disposición al mal hacia el bien de la *Religión* kantiana. Como sostiene Allison:

...en La Religión dentro de los límites de la mera Razón, [el mal radical] se considera un problema existencial, que exige una conversión radical o una reorientación de la voluntad por parte del agente... (Allison, 1990, p. 152)

Pero si el hombre está corrupto en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo es posible que lleve a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y se haga por sí mismo un hombre bueno? Esto no puede conciliarse de otro modo que así: la revolución ha de ser necesaria, y por ello posible para el hombre. Esto es: cuando el hombre invierte el fundamento supremo de sus máximas, por el cual era un hombre malo, mediante una única decisión inmutable (y con ello viste un hombre nuevo), en esa medida es, según el principio y el modo de pensar, un sujeto susceptible del bien... (Kant, 1995, pp. 69-70). Si bien, hay matices en el caso de Kierkegaard, ya que esta transformación no se puede dar en el sí mismo sin la gracia, cuestión desarrollada en *La enfermedad Mortal* (1849), en ambos hay una elección como fundamento de la libertad que reconfigura la totalidad de la existencia. En términos kierkegaardianos, el hombre puede ahora ser coherente consigo mismo y en Kant, por ende con la ley que su máxima le dicta. Para ambos pensadores, tanto para el Juez Guillermo, como para Kant, el tema del mal moral queda aplazado en la interioridad (al menos en los fundamentos), ya que para Kierkegaard el bien es porque lo quiero y, si no, no es el bien, es expresión de la libertad, y lo mismo sucede con el mal, que sólo es en cuanto lo quiero. Aunque no por ello las determinaciones del bien y del mal se ven disminuidas o reducidas a determinaciones meramente subjetivas.

El primer fundamento subjetivo, nos dice Kant, se refiere al uso de la libertad, ésta tiene que ser, a la vez adoptada por el libre arbitrio (*Willkühr*), para poder ser imputada al sujeto. Esta adopción del fundamento supremo ha tenido un lugar en el tiempo, es decir está fundada en la libertad (Kant, 1995, p. 42). En el tercer punto de la primera parte de la *RGV*, nos habla de la disposición para la personalidad como ser racional y la susceptibilidad de que algo sea imputado al sujeto, alegando que:

...no se puede considerar esta disposición como contenida ya en el comienzo [...] si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, mediante Razón alguna, ni, hablando, la impondríamos al arbitrio; sin embargo, es esta ley lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro arbitrio respecto de la determinación [...] de nuestra libertad y con ello la imputabilidad de todas las acciones (Kant, 1995, p. 43).

A pesar del lenguaje de Kant y de los puntos de vista de comentaristas muy respetados como Beck (Beck, 1983, p. 47), Henry Allison, argumenta que es mejor tomar la imposibilidad de que una ley se convierta en una máxima, y viceversa, como un contraste entre los principios prácticos de primer y segundo orden. Según esta lectura, las máximas pueden conformarse a las

leyes, dado que es necesario preservar el carácter normativo de las leyes frente a las máximas.

La asignación de leyes a *Wille* y las máximas a *Willkühr* sirve para reforzar esta lectura. La interpretación correcta de esta distinción también ayuda a corregir algunas de las ambigüedades en la teoría de la libertad de Kant. En la *Crítica de la razón pura*, Kant discute la libertad en términos del *Willkühr* humano. Correlativamente, en el trabajo preliminar y, en gran medida, en la *Crítica de la razón práctica*, la atención se centra en la libertad de *Wille*, interpretada en sentido amplio como toda la facultad de volición. Además, la libertad como una condición de agencia racional se interpreta, esencialmente como espontaneidad y como una capacidad para actuar sólo desde el deber como autonomía. Lo que falta en todo esto es cualquier intento de vincular la libertad, en sus diversos sentidos, con los diferentes aspectos de la volición. Kant hace este intento en relación con sus presentaciones de la distinción *Wille-Willkühr* (Allison, 1990, p. 131).

Gran parte del problema interpretativo se refiere, entonces a *Wille* y su libertad o falta de ella. Kant afirma inequívocamente que sólo la *Willkühr* puede considerarse libre y que la *Wille*, que se relaciona con nada más que la ley, puede denominarse libre o no libre. La razón de esto es, que simplemente no se trata de acciones sino de la legislación para las máximas de las acciones (razón por la cual se identifica con una razón práctica). La universalización de las leyes se da a posteriori de la concreción de la personalidad, ya que, con la introducción de la libertad, y, por tanto, la introducción de la dimensión temporal en el individuo como parte de una comunidad ante la cual es *responsable*. Para aplicar la máxima a la realidad se debe reconocer y comprender las condiciones en las que se la aplica.

Kierkegaard se opone a la libertad de elección entendida como *liberum arbitrium*, por ser una libertad abstracta, por lo tanto la entiende como imposible de realizar, una quimera, pero no debemos entender, aquí, que *liberum arbitrium* es lo mismo que arbitrio: *Willkühr*. Aunque haya en Kierkegaard claramente rechaza el concepto libre albedrío, al cual cuestiona por su carácter abstracto, este concepto no se puede emparentar con el fundamento de elección kantiano, por lo cual, consideramos, por lo previamente explicado, no se puede utilizar este argumento para rechazar que la libertad de la que nos habla Kierkegaard no sea kantiana, por el simple hecho de introducir la noción de salvación divina. Si, como lo indican los estudiosos de Kierkegaard, el danés entiende a la libertad bajo dos modos: como *libertas* y como libre albedrío (*frie Ville*), es claro que la *Willkühr* kantiana tiene relación directa con el concepto de *libertas*, y las máximas de segundo orden, la *Wille*, como el libre albedrío.

La génesis de la libertad, tanto en Kierkegaard como en Kant, es independiente de la naturaleza, de las inclinaciones, en definitiva del objeto. La libertad es producida por las representaciones internas y precisamente por ello, en sentido más estricto, puede denominarse en terminología kantiana, como trascendental. La libertad no se relaciona propiamente con qué hacemos en nuestra vida sino con el por qué y cómo lo hacemos (Torralba, 1998, p. 43).

Al mismo tiempo la elección ética nos conduce a la pregunta sobre la responsabilidad. Tanto Kant como Kierkegaard sostienen que, si bien el proceso de educación es necesario como *ocasión* para el desarrollo moral del yo, es el individuo quien a través del obrar concreto se asume como sujeto responsable, es decir, uno con lo universal. Para ambos asumir la responsabilidad implica ser responsables por nuestros actos, pero también por aquellos que no han precedido (por los actos que no realizamos o por las cosas que nos pasaron). Sin embargo debemos hacer referencia aquí a dos cuestiones relacionadas con el arrepentimiento, por un lado, lo que aquí sostenemos es la necesidad inapelable de poseer una conciencia del bien y del mal, es decir poseer una personalidad para que éticamente algo pueda sernos imputado como nuestra responsabilidad, y por el otro, una cuestión que introduce Arne Grøn (1998), que explica que el pasaje del concepto ético de responsabilidad no agota ni satisface la trasgresión ética, puesto que se choca con el concepto religioso del pecado. Esto, como el especialista lo entiende, reafirma nuestra consideración de un pasaje de los fundamentos a una teoría de la subjetividad que ocurre de *OO* al *CA*.

Un argumento aún más positivo y más fuerte es que la constatación de Vigilius Haufniensis - a saber, que la ética encalla en la realidad del pecado - resume el recorrido que va de *O lo uno o lo otro* a *El concepto de la angustia*. Así como la ética escala en la realidad del pecado, retorna en tanto que la ética es capaz de tomar esa realidad como punto de partida (Grøn, 1998, p. 41).

Grøn argumenta que el concepto ético de responsabilidad pareciera dudoso en el sentido en que la ética exige el arrepentimiento, pero no puede redimir, pues encalla en el concepto de pecado. Para el caso del Juez, al que el mismo Grøn posiciona como quien introduce como decisivo el rol del arrepentimiento, marca un límite en este respecto cuando asume que, en sintonía con el sermón del pastor de Jutlandia, ante Dios siempre perderás.

...el arrepentimiento es exigido desde un punto de vista ético si la exigencia ética no se cumple. Si uno no se arrepiente, es porque no ha

comprendido lo que la exigencia ética significa. Por otra parte, el arrepentimiento no puede ofrecer exactamente aquello que, según el existente ético, debería ofrecer, a saber: liberar al hombre (Grön, 1998, p. 40).

Es necesario, entonces delimitar la intención del Juez al referirse al arrepentimiento, que según comprendemos apunta a poner foco, otra vez en la toma de conciencia que la elección de la libertad proporciona, haciéndonos responsables, en tanto individuos conscientes de nuestras decisiones y actos. Consideramos que no hay una clausura, al estilo de un remedio contra la desesperación, ya que así como no hay intención de doctrina ética alguna, tampoco el Juez se ocupa de resolver o dar respuestas definitivas a la cuestión ética religiosa del existente. El Juez, por ejemplo, nos dice que sólo lograremos obtener continuidad en nuestra existencia apropiándose de nuestra propia historia, pero que, esta historia no es la sumatoria de nuestros actos sino la historia personal junto a la de otros seres humanos, tanto los vivos como también los muertos. De este modo, el yo tiene como *tarea* participar en la sociedad y cultivarse a sí mismo, punto de acuerdo con Kant, en lo referido a la disposición pragmática de los hombres a vivir en sociedad y cultivarse en ella. Sin embargo, para ser responsable de un acto, se tiene que presuponer la libertad para elegir si llevar a cabo o no ese acto, he aquí el punto clave del desacuerdo entre la ética kierkegaardiana y la kantiana: la autonomía de la moral.

La libertad verdadera emerge del interior del sujeto y se impone como una necesidad. También el imperativo categórico de Kant que rige el mundo inteligible del sujeto, se impone con necesidad. La libertad auténtica es, en la filosofía kantiana, la obediencia incondicional a la ley moral que brota en el interior racional del sujeto. Cómo sea la libertad posible, no puede explicarse desde los esquemas de la razón pura, pero es un hecho de la razón (Torralba, 1998, p. 43).

Si sostenemos que la moralidad es una cuestión de obligación, es decir, una cuestión de leyes, principios o deberes que nos obligan o nos ordenan, con un tipo especial de fuerza imperativa, podemos derivar fácilmente que ese sistema de leyes o principios requerirá de un legislador.

Para explicar la posibilidad y la imputabilidad de la acción inmoral, Kant desarrolla la controvertida doctrina del mal radical (1792-94). Aunque se acusa a esta doctrina de reintroducir la noción cristiana del pecado original, ve la caída en el mal no tanto como un evento histórico que afecta a la humanidad en general, sino como una caída realizada por cada individuo. Por lo tanto, el énfasis de Kant no está en la caída

de Adam en el mal, sino en la caída de cada individuo. Esta descripción individualista del pecado original anticipa la interpretación de Kierkegaard del pecado original en *El concepto de la angustia* (Fremstedal, 2011, p. 10).

Sin embargo, debemos atender que Haufniensis, como indicamos, no habla del individuo en términos “individualistas” sino que su preocupación en el sí mismo, como individuo dentro de la especie, estará centrada en mostrar de qué manera el individuo *posterior* se relaciona con Adán, teniendo en cuenta que rechaza el carácter heredado del pecado. De todos modos, puede parecer natural pensar que son dos las opciones: o la moralidad es legislada por nosotros, o lo es por alguna otra autoridad soberana, como Dios. Si optamos por la segunda alternativa, la preocupación sobre la autonomía puede surgir muy naturalmente: pues ahora parecerá que, siguiendo los dictados de la moral, ya que éstos se establecen independientemente de nosotros, seguimos las directrices de otra voluntad con mando sobre nosotros, como el institutor de la ley moral. Frente a esta alternativa, la primera opción –en la que nosotros mismos nos convertimos en los legisladores de la ley moral– puede parecer la única manera de preservar nuestra autonomía y alejarnos del concepto de obligación a Dios. Esta idea proporciona una mejor aproximación a la posición de Kant en términos de su objetivo y motivaciones al plantear la cuestión de la autonomía (Stern, 2012, pp. 43-44).

3. La personalidad constituida en la libertad

Esta centralidad de la libertad en el pensamiento de Kierkegaard mismo constituye un signo de influencia de Kant, puesto que la libertad es un elemento principal de la filosofía teórica y práctica de Kant. Kant no es de ninguna manera el “inventor” de la idea de libertad humana. ...Kant logró esto a través de un nuevo y poderoso conjunto de argumentos, algunos de los cuales parecen haber tenido un impacto en Kierkegaard. Uno de estos argumentos ya ha ocupado gran parte de nuestra atención, el rechazo de Kant al empirismo “dogmático” y su afirmación de que debemos explicar todos los fenómenos, incluidas las elecciones y acciones humanas, en términos de causas naturales. Si este tipo de empirismo fuera absolutamente cierto, la libertad humana no podría existir porque tendríamos que considerar a las personas como sujetas a nada más que a impulso y deseo y serían incapaces de respetar las restricciones impuestas por la ley moral (Green, 1992, p. 147).

Kosch, lo expone de la siguiente manera:

El complejo de problemas que rodean los relatos de la libertad y la autonomía en el idealismo alemán parecen ser absolutamente centrales en las preocupaciones filosóficas de Kierkegaard... Los textos de Kierkegaard no parecen ofrecer una crítica clara y certera de los objetivos que nombra. Sostengo que esto se debe a que están llenos de lagunas argumentativas resultantes de ciertas peculiaridades bien conocidas en su estilo de presentación... y que los intérpretes han tratado de llenar esas lagunas colocándolas en un contexto o en un patrón equivocado. El fondo correcto es el proporcionado por la discusión de la cuestión de la libre elección de la inmoralidad (y temas relacionados) en Kant y los relatos post kantianos de la libertad (Kosch, 2006, pp. 140).

Además del entusiasmo compartido por la libertad humana, Kierkegaard parece influenciado directamente por Kant en varias temáticas, sobre todo cuando reconoce que, por diversas razones, la elección de uno mismo puede ser difícil, sin embargo, la pasión por la libertad nos estimula a realizarla. A pesar de que muchos temas en la filosofía religiosa kierkegaardiana parecen ir en contra de esta concepción de libertad humana debido a la introducción del concepto de pecado y de que:

...Kierkegaard está preparado para dar a Dios un papel primordial en la redención humana y tal vez para reducir la autonomía e iniciativa de los seres humanos en este sentido. Sin embargo, la libertad siempre corre como un hilo rojo a través de su pensamiento. Ya que el pecado humano, incluso en sus formas más ineludibles, resulta del ejercicio de la libertad y nunca de la determinación o predestinación divina (Green, 1992, p. 149).

Esta cuestión pareciera abrir aguas acerca de si es la libertad en sentido kantiano la que puede adjudicarse a Kierkegaard, sobre todo si el punto de ruptura pareciera estar en la introducción de Dios, como un tercero en la relación, que podría dinamitar la noción básica de autonomía moral. Esto es claro, pero mostramos hasta aquí que la libertad es entendida, a pesar del rol que tiene Dios en la filosofía del danés, kantianamente, es decir desde los fundamentos de la individualidad. Una de las investigadoras que ha dedicado al concepto de libertad en Kierkegaard gran parte de su trabajo, María José Binetti (2005) expone que la libertad en el pensamiento de Kierkegaard es una:

...causa última y contenido elemental de toda realidad y pensamiento... ante la cual el ser se muestra como el dato inmediato de la conciencia, destinado a la reflexión esencial del espíritu... Dicho con mayor precisión... la libertad es la autoconciencia de esta síntesis, capaz de asumir

la totalidad de los elementos integradores de la existencia humana en la unidad separadora del yo (Binetti, 2005, pp. 8-9).

Esta interpretación de la libertad kierkegaardiana dada por Binetti, pretende mostrar la influencia idealista en el desarrollo del concepto de libertad dada por el danés. Sin embargo, pese al lenguaje claramente dialéctico utilizado por la especialista, pareciera, como vemos en esta cita, contribuir más a la interpretación de que la influencia acerca de la libertad en Kierkegaard es kantiana que, a la tradición idealista hegeliana, especulativa, o escolástica. Si, como dice Binetti, la libertad es la síntesis integradora de la existencia humana del yo y, a la vez, conciencia de esa unidad, sería lícito ligarlo a un momento que el propio Hegel pretende superar en el espíritu subjetivo, precisamente en su crítica al sistema crítico kantiano. Por otra parte, la descripción dada por Binetti, nos remite a la *KrV* y a la distinción entre la apercepción originaria y el yo pienso, sin embargo, a pesar de que esta definición nos permita, por un lado, utilizarla en contra de lo que la propia Binetti intenta demostrar, aunque en su extenso y profundo trabajo dedicado a la temática de la libertad en Kierkegaard, no se detiene a considerar a Kant dentro de la discusión, consideramos que esta interpretación de la libertad como *transcendental*, es problemática, y no aportaría una interpretación precisa sobre cómo la libertad fundamenta la personalidad en Kierkegaard.

Sellés (2012), realiza un aporte muy sugestivo, sobre este punto, intentando demostrar que la libertad no es un concepto *transcendental personal*, como lo sugiere Binetti, sino una realidad humana de *orden categorial*, por lo cual la libertad kierkegaardiana, es para Sellés, kantiana. ¿Cómo argumenta esta interpretación de la libertad? en primer lugar porque Kierkegaard liga, como lo hace Kant, a la libertad con la voluntad: “lo transcendental en la voluntad es solo su relación originaria respecto del bien último, por así decir, su diseño originario referido a aquello de que carece y sin lo cual no puede llegar a culminar” (Selles, 2012, p. 26). Por otro lado, “por el innegable influjo de Kant... Recuérdese que Kant concibe la voluntad como *pura y santa* por naturaleza, sin que se adapte a bienes externos. Pero si el danés describe a la libertad como querer libre, parece claro que la circunscribe a la voluntad.” (Selles, 2012, p. 26). Además, porque la libertad se trata en un contexto ético, y la ética no es transcendental, y por último porque:

No puede considerarse que la concepción kierkegaardiana de la libertad sea de orden transcendental, porque la libertad transcendental es la apertura nativa del ser humano al ser divino, en rigor, la vinculación de la persona humana a Dios, mientras que Kierkegaard, por neto influjo de Kant y de Lutero... la entiende como independencia extrínseca.

Lo mismo lleva a cabo en su concepción ética: no puede vincular la voluntad al bien porque, según la mentalidad kantiana, eso indicaría interés (Selles, 2012, p. 27).

Podemos hacer dos consideraciones de esto, por un lado, la denominación dada por Binetti de la libertad, es claramente trascendental, en un sentido kantiano crítico, pese a que la especialista tenga o no la intención de considerarlo de este modo, y, por otro lado, esta trascendentalidad, que propone, es problemática. El problema reside en entender a la libertad como constitutiva del yo, en un sentido crítico o trascendental, lo cual tendría que ver, más bien con la definición de apercepción trascendental dada por Kant en la *KrV*, que con el existente individual que se asume con el bautismo de la voluntad, que está ligada a la libertad en el sentido que aquí lo expusimos, es decir, como *Willkuhr*. Consideramos que el caso de Binetti es, sugerente la omisión, por parte de la especialista, de Kant en su vasto y prestigioso estudio acerca de la libertad en la obra del danés y su pretensión de ocultamiento del mismo bajo el uso de terminología hegeliana que pareciera derivar en la tesis que reza que por fuerza de la utilización del lenguaje hegeliano la influencia de Hegel queda demostrada.

Por otro lado, pensar a la libertad como categorial como lo exponen Sellés y Mooney, también trae problemas para comprender la libertad, ya que ésta se asume con una elección no categorial, sino con una elección constitutiva, pero no en términos trascendentales, ya que no se trata de la toma de conciencia, sino de elección de una máxima fundamento, por lo cual no se puede encontrar en el marco de la *KrV*, sino que debemos buscar el fundamento en la *Willkühr*, y no en máximas ni en imperativos, ya que estos son posteriores, es decir son de segunda orden. De este modo, tanto Sellés como Mooney intuyen correctamente que la libertad kierkegaardiana debe buscarse en el pensamiento de Kant, pero, podría decirse que han desviado el camino al dirigirse a la crítica y no al fundamento. De este modo, tanto Sellés como Mooney aportan la intuición que de la libertad y la elección, como bautismo de la voluntad, se comprenden dentro de la filosofía kantiana, aunque el marco de referencia debería buscarse en los trabajos ético postcríticos y no las críticas, ya que en ellas el interés es mostrar condiciones de posibilidad del conocimiento en general y, por tanto, la personalidad y la libertad al no ser objetos de conocimiento, sino de fundamentos, no deben buscarse en el *corpus* crítico sino en los escritos éticos.

La persona, por eso, es el ser racional que, en cuanto dotado de libertad, está sometido a leyes morales, pero sólo a aquellas leyes que por medio de su razón se da a sí misma. La libertad es el constitutivo de la

persona. Pero, como la libertad –según Kant– es una realidad incognoscible para la razón especulativa, su concepto no puede ser demostrado, sino puesto. En otros términos, la libertad, como constitutivo de la persona y fundamento del orden moral, es un postulado de la razón práctica. No es un principio teórico, sino una presuposición en sentido práctico por medio de la cual, aunque no se amplía el conocimiento, se da realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la moral (López Prieto, 2010, p. 136).

Los argumentos dados por Sellés y Mooney, cobran sentido una vez que la personalidad se ha constituido mediante la elección absoluta, por lo cual sus argumentaciones serán de utilidad en el marco de la discusión acerca de la posibilidad de conocimiento del yo que se da en *PS*. Por otra parte, lecturas como las de Stewart, quien asume que la influencia hegeliana es mucho más significativa que ser sólo objeto de crítica e ironía por parte del danés, entienden que la libertad de la que nos habla Kierkegaard es un concepto hegeliano. Stewart se concentra en el tipo de lenguaje utilizado por el danés, pero sin ir tan lejos como para forzar desde su propia escritura y deseos interpretativos, pero, más allá del intento honesto de reconsiderar a Hegel en la obra de Kierkegaard, consideramos que Stewart muchas veces incurre en el equívoco de interpretar que por el hecho de utilizar un lenguaje hegeliano, propio de la formación y la época en la que Kierkegaard desarrolla su pensamiento, hay en el danés una adhesión inconsciente al pensamiento especulativo. Es cierto que, así como Hegel está presente en Kierkegaard bajo una lectura personal y crítica, también lo está Kant, leído desde un contexto clásico del siglo XIX, pero ¿cuáles son los criterios que prueban, más allá del lenguaje y la lectura que el propio Kierkegaard nos ofrece, que el concepto de libertad es o bien hegeliano o bien kantiano?

4. La libertad como fundamento de la personalidad

Vimos que la elección que da paso a la constitución de la personalidad, es decir la irrupción de la libertad tiene, en *OO* las mismas características que en los escritos postcríticos kantianos. Por ello, consideramos que, aunque el lenguaje utilizado por el danés no es suficiente para argumentar que el contenido mismo de la obra sea hegeliana, sino que el contenido muestra que la libertad que el Juez tiene en mente se sirve del pensamiento ético kantiano. Por otro lado, esta misma libertad kantiana, debe ser entendida en términos existenciales, fundamentalmente presentes en la idea de elección de la máxima fundamento, y la introducción de la personalidad como interioridad, al que el prusiano denomina carácter.

Una reforma que reduce el mal es insuficiente, ya que la moralidad requiere que nos convirtamos en personas nuevas y renacidas que eviten el mal por completo. Esto último requiere una revolución que transforma existencialmente al agente al cambiar radicalmente sus principios y su forma de pensar (*Denkungsart*). Es esta idea la que rompe con la psicología moral tradicional (Cfr. Allison, 1995, p. 137) y anticipa la idea de elección existencial en el existencialismo (Cfr. Schulte 1991, p. 119-278; Fremstedal 2014, capítulo 3; Madore 2011, p. 20).

...en lo que respecta al existencialismo, la importancia de la explicación de Kant de la libertad radica más en su enfoque general y su énfasis en la autonomía, la ansiedad y *Willkühr* (el poder de elección) que en sus detalles (por ejemplo, el carácter inteligible y empírico). No es tanto el contenido y las reglas de la ética de Kant lo que anticipa el existencialismo, como su visión de que la libertad es ineludible (Fremstedal, 2012, pp. 3-4).

Por último, deberemos entonces dirigirnos al *CA*, con dos interrogantes: (1) ¿qué clase de personalidad se constituye con la *elección absoluta*? y (2) ¿cuál es el concepto de libertad que se abre paso el individuo, en esta obra que da inicio a una teoría de la subjetividad?

...el énfasis de Kant no está en la caída de Adam en el mal, sino en la caída de cada individuo. Esta descripción individualista del pecado original anticipa la interpretación de Kierkegaard del pecado original en el Concepto de la angustia.... (además) anticipa la noción existencial de mala fe al tomar el mal moral para involucrar el autoengaño (y el engreimiento). Como resultado, cada individuo es propenso al autoengaño al valorar las inclinaciones personales y la sensualidad por encima de la moral y la racionalidad (Fremstedal, 2012, p. 12).

Nos dice Haufniensis que el *CA* "se ha impuesto la tarea de tratar el concepto de angustia de manera psicológica, teniendo a la vista e in mente el dogma del pecado hereditario" (SKS 4, p. 322/*CA* 4, p. 135), es decir, ante la imposibilidad de penetrar completamente sobre el pecado, puesto que no pertenece a una ciencia determinada (sólo la ética segunda puede mostrar su manifestación) se llega a sus límites desde la manifestación psicológica de la angustia.

Al concepto de pecado le corresponde la seriedad. La ciencia en la que el pecado mejor podría encontrar sitio es, pues, la ética. Sin embargo, esto implica una gran dificultad. La ética es todavía una ciencia ideal... Pero la ética, desde luego, debe resistirse a las tentaciones, y por eso es también imposible que alguien pueda escribir una ética sin tener a

manos categorías completamente distintas. El pecado pertenece a la ética sólo en la medida en que esta encalla en ese concepto mediante el arrepentimiento (SKS 4, p. 324 / CA 4/2, pp.137-138).

La Revolución del corazón en Kant se asemeja a la idea kierkegaardiana que supone que la irrupción del pecado en la conciencia es la que determina a la personalidad, no porque esta ha comprendido el significado del bien y del mal sino, porque, recién por medio de esta noción la conciencia es capaz de valorar y valorarse éticamente. Cuando el individuo se incorpora a la ética, ésta deja de manifestarse en su inmediatez para adentrarse en un nivel superior de su existencia. Esta superioridad de la existencia que la noción del pecado introduce, no tiene que ver con el hecho de saber qué es lo bueno y lo malo, sino que tiene que ver con la “seriedad” con la que el individuo se comprende a sí mismo. Sin embargo, como indicamos previamente, para el danés el libre arbitrio no es suficiente para resolver el problema del mal, ya que el bien o el mal, tienen que ver con el querer de la personalidad y no puede resolverse en términos exclusivamente racionales, marcando un distanciamiento con el arbitrio-máxima kantiano. Refiriéndose a la cuestión de la culpa, y siguiendo la lectura de Fremstedal (2012), es posible emparentar ambos pensamientos referidos al mal.

En lugar de entender los deseos de primer orden como malvados o pecaminosos, Kierkegaard ve el pecado como resultado de una elección. El mal o la pecaminosidad no representan un hecho dado de la naturaleza humana; de lo contrario, no estaría claro cómo podríamos ser responsables de ello. Dicho en términos kierkegaardianos, esto significa que el mal o el pecado es una categoría del espíritu, no una categoría de naturaleza. Dicho en términos kantianos, significa que el mal es un concepto de libertad, no un concepto de naturaleza. Al igual que Kant, Kierkegaard considera que la responsabilidad moral está condicionada por la voluntad del agente (Fremstedal, 2012, p. 199).

Nos interesa resaltar la necesaria previa elección de uno mismo, es decir que, si el mal o el bien tienen que ver con el carácter volitivo del individuo, primero debe haber una personalidad constituida. Nos concentramos en la concepción que tiene Haufniensis acerca de la libertad y la personalidad, referidas a la cuestión ética y a la posibilidad de reconvertir el mal en bien, mediante una elección. En primer lugar, el pseudónimo, rechaza tanto la idea del pecado original, que al ser un acto de libertad, no se da en abstracto sino in concreto, como la idea de *libre albedrío*, entendido en términos de determinación basada en una idea de libertad racionalista, es decir, como un concepto de la Razón. “Admitir que la libertad comienza como un *libre arbitrium* el cual nunca tiene lugar propio, es imposibilitar desde el comienzo cualquier

explicación" (SKS 4, p.415 / CA 4/2, p. 222). En este punto, podríamos decir que se opone directamente a la libertad presentada por Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*. Como ya hemos señalado, Kant no agota el concepto de libertad en una simple idea, sino que esta tiene que ver con una cuestión práctica, mayormente desarrollada en los escritos post-críticos. En este sentido, la diferencia entre ambos pensadores estaría en la heteronomía y la autonomía. Ya que para Kierkegaard la ética está mediada por Dios, y por ende no es totalmente autónoma. El término *Wilkühr*, entendido como lo mostramos previamente, no está haciendo referencia al *libre arbitrium* sino más bien a la elección de la personalidad, o a la primera máxima que permite y posibilita cualquier decisión posterior. Vemos claramente que tanto para el juez Guillermo como para Haufniensis, la libertad y la posibilidad del pecado se ubican luego de la elección de la personalidad, de la misma manera que sucede en Kant.

En el estadio estético no ha aparecido aún la diferencia entre el bien y el mal, que recién irrumpirá cuando se haya realizado la elección ética. En el *CA*, obra en la que se presupone la noción de pecado original, Haufniensis no se detiene en las determinaciones estéticas que ya han descrito los demás pseudónimos (A y B, Johannes de silencio) y que toma por lo tanto como punto de partida. En este sentido, puede concebirse el *CA* como una obra fundacional respecto de las temáticas que serán abordadas posteriormente por el danés. Un claro ejemplo de ello aparece en *EM*, que conjuntamente con *CA* no refieren ya a la problemática estética sino a la ética y religiosa. El pecado es consecuencia de la libertad, dado que el individuo ya constituido en términos de la posesión de una personalidad que comprende la diferencia entre el bien y el mal, es capaz de elegir el mal. Dado que en la estética la comprensión de esta diferencia no existe, es necesario pasar por la ética, es decir constituirse un sí mismo. La angustia es el síntoma que nos muestra la posibilidad del pecado y cómo el individuo quiere deshacerse de la posibilidad de elegir el mal. El estado propio del pecado no es la ética, y en sentido estricto no hay concepto alguno para referirlo, sino es en los términos de la imposibilidad que la angustia expresa como categoría límite que desplaza la cuestión al terreno psicológico. En cuanto a la angustia ante el bien, lo demoníaco, no debe ligarse con lo ético.

Lo demoníaco es angustia ante el bien, en la inocencia la libertad no estaba puesta como libertad... en lo demoníaco la relación está invertida, la libertad está puesta como no libertad, pues la libertad se ha perdido... (SKS 4, p. 424 / CA 4/2, p. 321).

En lo demoníaco la libertad es no libertad, pues es no querer ser libre, es angustia, es ensimismamiento, dado que el individuo no realiza una apertura. En el capítulo V, Haufniensis nos habla de la *religiosidad* y la posibilidad de reconversión, mediante el poder educador de la angustia. Cuestión que puede ligarse con la revolución del corazón. Si bien la libertad que Haufniensis tiene en mente no puede concebirse al modo de la autonomía kantiana, en la *Religión* encontramos el esbozo de una noción de libertad a la que no se opondrían ni Haufniensis ni el Juez. De hecho, nos deja en claro que el hombre debe luchar en un mundo concreto, contra inclinaciones y obstáculos, los cuales, al pertenecer al mundo de la necesidad, deben poner en uso su pertenencia a la libertad. Sobre todo, tomando en cuenta que para los tres (los dos pseudónimos kierkegaardianos y Kant), la condición de una ética, y la reconversión del mal se sostienen en una elección previa de la personalidad. Con la constitución de la personalidad, es decir la toma de conciencia de la libertad, se vuelve patente la distinción entre el bien y el mal, el objeto de la angustia se ve determinado. Haufniensis lo expone del siguiente modo:

...en la libertad se da la distinción entre el bien y el mal, y esa distinción no se da nunca *in abstracto*... sino solo *in concreto*... Este malentendido se debe a que se hace de la libertad otra cosa, un objeto de pensamiento... Si a la libertad se le concede un instante para que elija entre el bien y el mal sin estar ella misma en ninguno de los dos, en ese mismo instante la libertad no es libertad, sino reflexión carente de sentido... (SKS 4, p. 414/ CA 4/2, p. 221).

5. Algunas consideraciones finales

Si no hay individuo singular, es decir si no se ha realizado el salto cualitativo el pecado no quedaría expuesto, ya que "...el pecado, al igual que la libertad, se presupone a sí mismo" (SKS 4, pp. 414-415/ CA 4/2, p. 222), por ello no puede "comenzar" con algo previo como el pecado original, y por ello "... querer afirmar que el hombre peca de manera necesaria es querer transformar el círculo del salto en una línea recta" (SKS 4, pp. 414-415/ CA 4/2, p. 222). La angustia, como límite visible del pecado, es objeto de la psicología, es decir la ciencia que muestra los estados en la historia de la vida individual. Esta historia individual que comienza con la introducción de la libertad es precedida por la posibilidad del pecado, es decir la irrupción de la angustia. Cuando se produce el bautismo de la voluntad, es decir el paso del estadio estético al ético, mediante la elección de la personalidad, se pone el pecado como consecuencia de la libertad. Aquello que se inició con la elección en *OO*: la personalidad, en *CA* presenta las consecuencias, escapando de la desesperación se encuentra uno con la angustia, ya en plena conciencia del contenido

y consecuencias de nuestra elección. Es por esto que la personalidad de la que no nos habla Haufniensis es la que pone su libertad como posibilidad ante el bien y el mal, y la angustia viene a darle a esa individualidad que ha nacido una capacidad educadora, "...el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado" (SKS 4, p. 454/ CA 4/2, pp. 261).

La angustia, como límite visible del pecado, es objeto de la psicología, es decir la ciencia que muestra los estados en la historia de la vida individual. Esta historia individual que comienza con la introducción de la libertad es precedida por la posibilidad del pecado, es decir la irrupción de la angustia. Cuando se produce el bautismo de la voluntad, es decir el paso del estadio estético al ético, mediante la elección de la personalidad, se pone el pecado como consecuencia de la libertad. Aquello que se inició con la elección en OO: la personalidad, en CA presenta las consecuencias, escapando de la desesperación se encuentra uno con la angustia, ya en plena conciencia del contenido y consecuencias de nuestra elección. Es por esto que la personalidad de la que no nos habla Haufniensis es la que pone su libertad como posibilidad ante el bien y el mal, y la angustia viene a darle a esa individualidad que ha nacido una capacidad educadora, "...el que ha aprendido a angustiarse rectamente, por tanto, ha aprendido lo más elevado" (SKS 4, 414-415/ CA 4/2, 222). Es por ello que la personalidad que se constituye en un primer momento con la elección fundamento no se puede describir en términos cognitivos, sino en términos psicológicos límite o a partir de su impacto práctico en el mundo mediante el reflejo que impone el individuo al mundo conducido por sus decisiones de acuerdo a su elección fundamento, es decir si estas decisiones concuerdan con el principio unificador del yo, y este a su vez con la normatividad ética que le impone el mundo de la libertad y la necesidad. Por otra parte, si sólo podemos ver el impacto de nuestras acciones libres, no pueden verse los "intereses" que llevaron a optar por esa vía de acción, y puesto que la ética tiene que ver para Kierkegaard, al igual que para Kant, con la intención, esta intención o función electiva que el individuo realiza en su voluntad cobra total importancia.

Este aspecto queda resaltado en la *MdC* y en la *Antropología*, en donde Kant indica que en tanto sujetos de la libertad sólo podemos conocer, por un lado, el resultado de nuestras elecciones en el mundo, y por el otro, nuestro sentido interno en una especie de juego en el que la conciencia se posa sobre sí misma como un juez, y mediante ello se pueden observar síntomas, como la locura, la melancolía o el tedio. Es conocida la descripción que Kant hace de los hombres como sujetos de dos mundos, en tanto cuerpo somos objetos de conocimiento, pero en tanto somos sujetos de la libertad pertenecemos a un mundo trascendental.

...la razón que mueve a Kant a realizar la profunda separación entre fenómenos y noumenos en toda su filosofía es dejar a salvo un campo de la realidad en el que, si bien desconocido, resulte posible una forma de causalidad no mecánica, es decir, la libertad. Por ello, se puede, y se debe, suponer (o postular) que al sujeto-fundamento *nouménico* corresponde un tipo de actividad pura, libre de vínculos con lo sensible, que se llama libertad. Como dice Kant, *la persona es el ser que actúa como causa intelectual; en otros términos, persona es el sujeto que actúa por medio de una causalidad libre* (López Prieto, 2010, pp. 134-135).

La definición de hombre en Kant es compleja, en tanto la división entre necesidad y libertad nos colocan en varias concepciones o aristas que toma el sujeto. Por un lado, como sujeto trascendental es intuición interna del tiempo, condición de posibilidad para todo conocimiento posible, pero el mismo yo pienso no puede conocerse, por otro lado, el sujeto de la necesidad, es decir del mundo que es cuerpo, es decir objeto, y por último es persona, en sentido jurídico. Pero lo más importante es que el sujeto de la libertad es una personalidad, que contiene como fundamento todos los demás modos de ser del sujeto. Esta personalidad, que es la máxima fundamento para toda la relación del hombre con el mundo, pues permite todo accionar en él, es a fin de cuentas, por ser definida como libertad, nouménica, insondable, incluso y sobre todo para la ética, ya que no nos es posible saber la intención que guía la voluntad de la decisión, y a fin de cuentas el sujeto se va perfeccionando y cambiando durante toda su vida, reconfigurando sus máximas de acción según la historia lo marque. Un increíble acercamiento a Kierkegaard, bajo el pseudónimo Climacus en *PS*.

...con Kierkegaard cualquier explicación minuciosa del conocimiento humano se enfrenta a la dificultad de que debemos tener receptividad a la verdad y sin embargo no siempre tenemos la verdad ante nosotros... Como resultado, "visto socráticamente, cualquier punto de partida en el tiempo es *e ipso* algo accidental, un punto de fuga, una ocasión (*Anledning*)... La misma afirmación puede y ha sido hecha para la filosofía kantiana, donde todo conocimiento religioso y toda respuesta a la revelación proceden de una estructura interna, a priori, de conceptos morales (Green, 1995, p. 117).

La definición kantiana del hombre como un ser de dos mundos: el de la naturaleza y mundo de la libertad adquiere un carácter triádico en Kierkegaard: mundo natural, mundo psíquico-anímico, mundo espiritual. La diferencia entre el orden de la Naturaleza y el del Espíritu está presente en el pensamiento de Hegel y para Kant es expresada por la distinción entre natu-

raleza y libertad. La dificultad radica en el rol que juega lo histórico para Kierkegaard, pues el espíritu no puede mantenerse en el plano de las ideas, sino que debe volverse concreto en lo histórico. No obstante, la historia no es la historia universal, sino la del individuo particular. Por lo tanto, la subjetividad sólo se obtiene cuando el yo se vuelve consciente de su carácter histórico adquirido.

En relación a OO y *Etapas en el camino de la vida* (1844), a quien el pseudónimo las considera como obras complementarias y de continuidad, asegura que incluso en el estadio ético no puede aprehender la personalidad, por un lado porque el yo-yo, como lo pretende la metafísica idealista es una quimera, además debido a la imposibilidad de conocer al fundamento que da valor al individuo, Dios, es imposible ser conscientes de esa relación, por lo cual algo del propio yo se pierde, y por el otro, porque lo ético-religioso debe estar aplicado a la totalidad de la existencia por lo cual no es posible conocerse tomando una foto del momento presente, porque la interioridad sería una película en movimiento. Para Climacus, incluso el individuo ético se encuentra con el problema de no poder acceder a su interioridad de modo transparente. Lo mismo ocurre con el sujeto ético kantiano, el cual como interioridad, es decir como carácter (*Charakter*)⁶, no es algo al que pueda accederse desde un conocimiento fenoménico, ni por parte del propio sujeto, ni por parte de otros. De hecho, es en el carácter donde se manifiestan los temperamentos “psicológicos” o disposiciones de los estados internos del hombre, tales como la cólera o la melancolía. Kant describe la elección del carácter como una reforma gradual en el tiempo y como una revolución atemporal repentina, que concierne a la vida como un todo. Él piensa que es

⁶ “En sentido pragmático se sirve la ciencia universal natural de los signos de la palabra carácter en una doble acepción, pues por una parte se dice que cierta persona tiene este o aquel carácter (físico); por otra, que en general tiene un carácter (moral), que sólo puede ser, o uno o ninguno... el segundo lo distingue como un ser racional, dotado de libertad” (Kant, I, 285 / *Antropología*, 193). / “Tener un carácter -escribe Kant- significa la propiedad de la voluntad mediante la cual el sujeto se une a los principios prácticos definidos que se ha prescrito por su propia razón de manera irrevocable... Si el agente ha establecido el carácter moral, se puede esperar que siga la ley moral. El carácter moral significa que el principio subjetivo del agente (máxima suprema) realiza el principio objetivo de la razón práctica... el carácter moral no conduce por sí solo a la plena realización de la ley moral en el mundo, ya que las leyes y el orden de la naturaleza son diferentes de la libertad y de las leyes de la moral... En la teoría de Kant, establecer la unidad de la libertad y la naturaleza equivaldría básicamente a la realización del bien supremo, entendido como una comunidad de agentes éticos que son felices. En cambio, el carácter moral no implica necesariamente tal unidad de naturaleza y libertad... Kierkegaard toma la famosa crítica de Kant del argumento ontológico de la existencia de Dios para mostrar que el ser no es un predicado y que el pensamiento y el ser son distintos. Kierkegaard sugiere, con razón, que está en deuda con Kant en este momento, atribuyendo a Kant la demostración de que el pensamiento y el ser, la idealidad y la realidad son heterogéneos” (Fremstedal, 2012, p. 73).

necesaria una revolución, ya que la mera reforma del comportamiento es compatible con el mal radical (Allison, 1995, p. 169).

...lo que Kierkegaard llama "interioridad" Kant lo llama "carácter". Según Kant, decimos que una persona tiene este o aquel tipo de carácter cuando queremos describir el tipo de persona que es... Si bien Kant considera que el carácter es lo que "define (a una persona) como un individuo y nadie más", estaría de acuerdo con Kierkegaard en que es poco común: una persona con carácter es "una rareza que exige respeto y admiración", incluso si los principios a los que se compromete son los equivocados (Bok, 2000, p. 108).

El individuo no logra conocer su interioridad, pues esta está en continuo desarrollo durante toda su vida.⁷ Sin embargo, la intención de Kierkegaard de desprenderse de Kant, y la recaída que tiene efectivamente al kantismo ante la imposibilidad de conocimiento concreto de la interioridad, debido a mutabilidad y el devenir de los estados y el sentido que va adquiriendo el yo.

Es la posición de Kant la que le da a Kierkegaard los dos elementos principales para su concepto de individuo: la aceptación del escepticismo metafísico y el énfasis en la dinámica de la voluntad... El rechazo de Kierkegaard al individuo kantiano está ligado al intento de Kierkegaard de negar la finalidad de un "cristianismo social-moral" y horizontal, para enfatizar un "cristianismo vertical"... Pero el ascenso vertical en Kierkegaard no es una cuestión de conocimiento, ya que el conocimiento no sólo no es posible (como en Kant) sino que tampoco es deseable (como en Lessing) ... el individuo de Kierkegaard es una figura sorprendentemente moderna, una variación en el tema del hombre psicológico (Friedman, 2000, p. 104).

Kierkegaard renuncia a la validez científica de los resultados y opone a la contingencia de la experiencia exterior la conciencia particular del hombre individual como conciencia concreta (vimos que Kant también lo hace) ... mientras que el abstracto "yo pienso" kantiano no bastaba para confirmar a la existencia dominada como existencia dotada de sentido. Pero el tributo kantiano a la contingencia no se lo ahorra Kierkegaard. Pues contingentes son, como los datos sensibles todos, la existencia y el "sentido". Para que el "sentido" no se pierda en su contingencia, el hombre concreto y singular es

⁷ Si lo humano es "oculta interioridad", el recorrido que realiza la conciencia desde la esfera estética a la religiosa implica una profundización en el conocimiento del ser del hombre, cuya estructura la ofrecen las esferas de la existencia. La dialéctica de las esferas supone que la progresión o transición de esfera en esfera, aquello que pone en movimiento al existente, es la contradicción de la vida misma que lo cómico "muestra" (Dip, 2018b, p. 31).

sometido a un procedimiento que ciertamente le guarda un sentido concreto como “idea” en el sentido kantiano.

Referências

- ALLISON. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ARENDT. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- ASSISTER. “Kant and Kierkegaard on Freedom and Evil” em: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Volume 72, July 2013, pp 275 - 296.
- BECK, “Cinco conceptos de Libertad en Kant”, Szrednick, J. T. J., Stephan Korner - *Philosophical Analysis and Reconstruction*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1983.
- BINETTI. *El idealismo de Kierkegaard*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- BINETTI. “La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, tesis doctoral, Navarra, 2005.
- BINETTI. *El Itinerario de la Libertad. Un estudio basado en el Diario de Sören Kierkegaard, según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires, CIAFIC Ediciones, 2003.
- DIP. *Kierkegaard*, Buenos Aires, Galerna, 2018.
- DIP. “El rol de Climacus en la estrategia comunicativa de Kierkegaard”, en *Horizontes filosóficos, Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Comahue, Año 8, pp. 23-36, 2018b.
- FRIEDMAN. “The Individual’ in Kant and Kierkegaard”, en Phillips, D. Z., Tessin, T., (Edit). *Kant and Kierkegaard on Religion*. Londres, Macmillan Press, pp. 95-106, 2000.
- FRIERSON. *Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- FREMSTEDAL. *Kierkegaard and Kant on Radical Evil and the Highest Good. Virtue, Happiness and the kingdom of God*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- FREMSTEDAL. “The concept of the Highest good in Kierkegaard and Kant”, *Int J Philos Relig*, 69:155–171, 2011.
- FREMSTEDAL. “The moral argument for the existence of God and Immortality. Kierkegaard and Kant” en: *Journal of Religious Ethics*, Inc. JRE 41.1:50–78, 2013.
- FREMSTEDAL (SIN PUBLICAR), *Kant and Existentialism: Inescapable Freedom and Self-Deception, de próxima aparición en Jon Stewart (ed.), The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan (Palgrave Handbooks in German Idealism).
- GREEN. *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt*, USA, State University of New York Press, 1992.
- GRÖN. “La ética de la repetición” en *Enrahonar* 29, ISSN 0211-402X, pp. 35-45, 1998.
- KANT. *Antropología en sentido pragmático*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- KANT. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- KANT. *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994.

- KANT. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Barcelona, Alianza, 1995.
- KIERKEGAARD. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007.
- KIERKEGAARD. *El concepto de angustia. Vol. 4/2*, Madrid, Trotta, 2013.
- KIERKEGAARD. *La enfermedad Mortal*, Madrid, Trotta, 2008.
- KIERKEGAARD. *Postscriptum no científico y definitivo a "Migajas Filosóficas"*, México, Universidad Iberoamericana, 2008a.
- KOSCH. *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, New York, Oxford University Press, 2006.
- KOSCH. *Choosing Evil: Schelling, Kierkegaard, and the legacy of Kant's conception of Freedom. (Dissertation Philosophy)*. New York: Columbia University, 1999.
- KOSCH. "Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint", *Archiv f. Gesch. d. Philosophie* 88. Bd., Walter de Gruyter 2006, ISSN 0003-9101, 2006.
- LACAN, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Madrid, Editorial Siglo XIX, 1984.
- LÓPEZ PRIETO. "La persona en Kant", en *Espíritu* LIX (2010) · nº 139, pp. 117-142, año 2010.
- Madore. *Difficult Freedom and Radical Evil in Kant*, Canada, Continuum, 2011.
- MARK. "Kant and Kierkegaard on Faith: In service to Morality and Leap for Absurd", *Revista Logos*, Columbia, Columbia University, pp. 82-97, 2004.
- MOONEY. "Kierkegaard on Self-Choice and Self-Reception: Judge William's Admonition", en Perkins, R., (Edit.). *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, pp. 5-32, 1995.
- PERKINS, R., (Edit.) *International Kierkegaard commentary. Either/Or, Part II, Vol 4*, Macon, Georgia, Mercer University Press, pp. 125-137, 1995.
- SELLÉS "La libertad según Soren Kierkegaard", en *Intus-Legere Filosofía*, Vol. 6, núm. 1, pp. 21-33, 2012.
- STERN. *Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel and Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- STEWART. *Kierkegaard's relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

POR UM PACTO ESTÉTICO: REPETIÇÕES SOBRE O VAZIO EM GOETHE E KIERKEGAARD

JEAN VARGAS (UFMG)¹
TALITA LEAL (UFOP)²

RESUMO: O presente texto busca investigar o interesse e as considerações de Kierkegaard sobre a figura de Fausto, especificamente aquela retratada por Goethe em sua obra prima *Faust*. Primeiro estabelecemos como ponto de partida o movimento de proximidade que Kierkegaard nutria com a literatura. A partir de tal consideração, nos atemos a alguns dados biográficos e históricos do contexto dinamarquês que nos permitem observar como a figura do autor alemão aparecia nos círculos intelectuais da *Danish Golden Age* e quais os intermédios e mediações se encontravam na agenda do pensamento dinamarquês da primeira metade do século XIX. O texto pensa a figura estética do doutor Fausto e problematiza sobre as ideias de dúvida e de busca pelo conhecimento, a partir de obras escritas por Kierkegaard entre 1842 e 1843.

1. Introdução

Que Kierkegaard seja um pensador que transita entre a literatura, a teologia e a filosofia, para nos limitarmos a apenas três áreas do conhecimento, é lugar comum. Seja porque o dinamarquês cita, por exemplo, tanto Shakespeare, quanto Sócrates ao longo do seu *corpus* literário, seja porque o próprio dinamarquês esteve diretamente envolvido com crítica literária por meio de suas resenhas - e mesmo graças a uma novela inacabada que nos deixou³ -, poucos leitores do filósofo dinamarquês questionariam a sua cidadania literária.

¹ Bacharel em Filosofia (UFMG, 2011), Licenciado em Filosofia (Claretiano, 2019), Mestre em Filosofia (UFMG, 2015), doutorando em filosofia (UFMG desde 2015).

² Licenciada em História (UFMG, 2016), Mestre em História (UFOP, 2020).

³ Cf. Em seu texto inacabado, cujo título é: *É Preciso Duvidar de Tudo*, Kierkegaard reflete sobre a biografia de Johannes Climacus. Trata-se de um pseudônimo, um autor personagem dos vários que figuram em seus textos. A ideia consiste em desafiar os entusiastas com a frase: “é

Acontece, porém, que apesar deste consenso, paradoxalmente pouco se falou sobre a presença e a recepção de autores dedicados a literatura em seu material, pois, via de regra, é a voz dos filósofos e dos teólogos que mais ecoam entre os comentadores, sobretudo naqueles que escrevem em nosso idioma. Mas o fato é que há determinados momentos da produção kierkegaardiana que não são as vozes dos grandes filósofos que se apresentam como os maiores insumos para as reflexões do nosso autor, mas a dos escritores de literatura.

Neste sentido, ao propor uma análise sobre a presença de uma obra literária específica em seu pensamento, como o *Faust* de Goethe, estamos particularmente interessados em verificarmos como Kierkegaard, após se debruçar sobre um dos maiores autores da literatura alemã, se vale das figuras que aparecem neste material para alavancar as suas reflexões filosóficas, ao passo que também nos interessa, não apenas de maneira lateral, pensarmos nos pontos de contato, os quais circunscrevem a intercessão teórica que abarca Kierkegaard enquanto leitor de Goethe, o que nos permitirá recuar até uma fonte muito importante do pensamento alemão sobre o filósofo de Copenhague.

Desse modo, o presente capítulo pretende mostra tanto 1) a relação de Kierkegaard enquanto leitor de Goethe, quanto 2) as reflexões temáticas sobre Fausto tais como transitam em alguns de seus textos de 1843.

2. A apropriação de Goethe por Kierkegaard

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), além de ser um conhecido estadista alemão, versado em conhecimentos diversos como astronomia, meteorologia, botânica e teologia, foi também um dos maiores escritores de todos os tempos da língua alemã, bastante inclinado ao teatro e as artes de um modo geral. Goethe foi considerado, para nos servirmos de uma expressão de Walter Benjamin, a imagem perfeita de um gênio. Sua fama na literatura era comparada à de Hegel na filosofia, motivo pelo qual Heiberg, o maior dramaturgo dinamarquês da época de Kierkegaard, entendia que uma nova era se iniciava, de modo que dois nomes seriam os responsáveis para conduzir a humanidade em direção ao novo momento, a saber: Hegel e Goethe.

O nome de Goethe, ao lado daquele que era considerado o maior filósofo vivo de então, dá o tom da importância do poeta, de acordo com Heiberg; e, de resto, sublinha o modo como uma parte expressiva do ciclo intelectual

preciso duvidar de tudo”, atribuída a Descartes, e mostrar como o pensador francês pratica a dúvida de maneira superior e diferente de seus contemporâneos.

dinamarquês o reverenciava, já que Heiberg era um formador de opinião bastante respeitado nos anos dourados da Dinamarca (1800-1850).⁴ Quanto aos pontos de contato entre Hegel e os intelectuais daneses, muito já foi dito, todavia pouco se sabe sobre a intercessão estabelecida entre Goethe e os contemporâneos de Kierkegaard nas terras nórdicas. Foi precisamente por meio de Heiberg que Kierkegaard, bem como outros pensadores de seu tempo, obtiveram acesso às obras do escritor alemão (STEWART, 2017, pp. 109-112).

Entretanto, a relação de Kierkegaard com Goethe oscilou tanto em direção a uma avaliação positiva quanto negativa, pois a vinculação feita pelo filósofo dinamarquês aos nomes de Heiberg e Hegel os indissociou, em um primeiro momento, sobretudo nos anos de 1843, quando Heiberg faz suas recensões literárias sobre a obra *A Repetição* de Kierkegaard. Antes, porém, de entendermos melhor como Kierkegaard lida com a produção literária de Goethe, faz-se necessário uma digressão sobre a obra do poeta classicista.

3. Uma breve apresentação de Fausto

Entre as várias obras publicadas por Goethe, gostaríamos de lançar os holofotes para àquela que é considerada a maior obra da literatura alemã, não só no que diz respeito ao período circunscrito ao classicismo de Weimar, mas extensiva a todos os tempos: nos referimos a obra *Faust* (doravante Fausto). Trata-se do trabalho mais longevo de Goethe, dividido em duas partes, em ambos os casos, escritos como peças para teatro, com diálogos rimados, o que constitui uma obra-prima do período. Goethe publicou antes do texto propriamente dito, alguns fragmentos sobre Fausto, bem como um, assim chamado, Fausto zero, antes de publicar em 1808 o Fausto I e o Fausto II em 1832, pouco tempo antes de sua morte, portanto.

O *insight* para escrever esta obra, todavia, já o acompanhava desde a infância. Além disso, já havia uma outra publicação alemã, mais antiga, a qual remete a alguém que haveria feito um pacto com o demônio, cujo nome seria um certo doutor Fausto. Este, de fato haveria existido no final do século XV,

⁴ Ainda sobre as primeiras décadas da história dinamarquesa no século XIX, cabe ressaltar o florescimento das artes na chamada *Danish Golden Age*. Desde meados de 1780, transformações de cunho social e político abalaram profundamente o então reino dinamarquês. Novas estruturas políticas e sociais emergiram com o declínio crescente da monarquia absolutista e o fortalecimento de um governo nacionalista, constitucional e de bases populares. Contudo, o início do século XIX, é também um período de intenso movimento no campo das artes e da literatura na Dinamarca. A chamada Golden Age se refere a este momento histórico no qual as classes intelectuais da alta burguesia de Copenhague dispunham de aclamados nomes pertencentes à vida escolástica, clerical, artística e intelectual. Cosmopolita, urbana e em sua maioria conservadora, a aristocracia da capital dinamarquesa ocupava a maior parte dos cargos administrativos e formava uma elite social bastante restrita.

e devido ao fato de ser um médico com fama e dinheiro, diziam as “más línguas” que o motivo de seu sucesso era devido a uma intervenção demoníaca. Tanto a suposta história real quanto esta obra que contava sobre a vida deste verdadeiro Fausto já circulava na Europa, de modo que serviu de antecedente para Goethe.

A primeira cena após tanto o chamado prólogo do teatro quanto o chamado prólogo do céu - em que Deus e o diabo fazem uma aposta espiritual sobre a fidelidade do personagem doutor Henrique Fausto, baseada no que se narra no livro bíblico de Jó, nos deparamos com uma reflexão fundamental com a qual Goethe abre a obra ao desvelar os dilemas do doutor. Enquanto o diabo recebe permissão divina para conduzir Fausto, o qual se encontra mergulhado em um quadro de desolação, envolto nas angústias da existência, o doutor também lamentava que após ter estudado com afinco várias áreas do saber, agora estaria encarcerado em si mesmo, como quem faz um balanço do conhecimento adquirido. Nesta reflexão, Fausto reafirma a vanidade de todo o caminho percorrido, além de ironizar sobre os resultados que obtivera, pois nada do que estudou foi suficiente para satisfazer sua busca final pelo sentido da vida.

É como se olhasse para trás, após tanto empenho dedicado ao conhecimento, seja de natureza científica ou não, e nada. Assim, o doutor Fausto, um tanto quanto desalentado, lamenta em tom de desabafo:

“Ai de mim! Da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! Da teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!
De doutor tenho o nome e mestre em artes,
E levo dez anos por estas partes,
Pra cá e para lá, aqui ou acolá
Os meus discípulos pelo nariz.
E vejo-o, não sabemos nada!
Deixa-me a mente amargurada.
Sei ter mais tino que esses maçadores,
Mestres, frades, escribas e doutores;
Com dúvidas e escrúpulos não me alouco,
Não temo o inferno e Satanás tampouco
Mas mata-me o prazer no peito;
Não julgo algo saber direito,
Que leve aos homens uma luz que seja

Edificante ou benfazeja.
Nem de ouro e bens sou possuidor,
Ou de terrenal fama e esplendor;
Um cão assim não viveria!
Por isso entrego-me à magia,
A ver se o espiritual império
Pode entreabrir-me algum mistério,
Que eu já não deva, oco e sonoro,
Ensinar a outrem que ignoro;
Para que apreenda o que a este mundo
Liga em seu âmago profundo,
Os germes vejam e as vivas bases,
E não remexa mais em frases”
(GOETHE , 1987, pp. 41)

Fausto não sente mais prazer na ciência, bem como percebe todo o seu trabalho de busca pelo conhecimento como um esforço vão. A primeira cena é, portanto, um cárcere na própria subjetividade, às voltas com questões existenciais que permeiam sua vida. Neste sentido, vale observar que só o humano conhece a angústia, já o demônio não a vivencia, haja vista que não compartilha daquilo que é propriamente humano. Contudo, o demônio sabe que o ser humano pretende superar a angústia com a busca por algo que, embora não se saiba ao certo o que seria, almeja incessantemente como condição para a felicidade. Daí o fato de que todas as vezes nas quais Mefistófeles entra em ação, não é a angústia que o move, mas ironicamente joga com a sede angustiante do seu interlocutor para obter mais do que a vida pode oferecer.

Como Fausto experiência o desespero, a dúvida, e o tédio, pois está atrás do sentido da vida, conclui que tal objetivo não lhe foi interposto pela via do conhecimento. Com Fausto, aconteceu o que o autor do livro de sabedoria hebraica de *Eclesiastes* já havia previsto, porquanto segundo o livro bíblico: “Assim eu me esforcei para compreender a sabedoria, bem como a loucura e a insensatez, mas aprendi que isso também é correr atrás do vento. Pois quanto maior a sabedoria maior o sofrimento; e quanto maior o conhecimento, maior o desgosto”.⁵

Ora, este era exatamente o caso, de modo que agora o doutor concluía sua reflexão como o sábio escritor hebreu, ao descobrir que tudo é vaidade. Mas se a vida não tem sentido, como aparentemente parece ser a conclusão a partir da primeira cena, Fausto transita da magia à invocação do demônio, como uma tentativa última desesperada para fazer sentido com sua existência,

⁵ Cf. *Eclesiastes*, capítulo 1, versículos 17 e 18, na Nova Versão Internacional.

embora também cogite até a possibilidade do autoextermínio como recurso última diante da existência. Goethe trata em sua obra literária de problemas filosóficos, os quais seriam retomados com toda a densidade, como o problema do niilismo, da existência, do desespero, da angústia e do suicídio, alguns dos quais aparecem amalgamados no pensamento de Kierkegaard.

Seja como for, a obra *Fausto* de Goethe possui, para além do seu tema explícito, várias pressuposições filosóficas subjacentes às reflexões avulsas, sobretudo a partir das falas de Mefistófeles, que em muito parece antecipar o pensamento de autores como um Nietzsche, ou mesmo um Cioran. No entanto, seguir por este caminho poderia nos projetar longe demais do centro de gravidade, qual seja àquele que gira em torno das reflexões de Kierkegaard, tal como mostraremos na sequência.

No *Fausto* de Goethe, o demônio é, então, invocado, e finalmente se apresenta, em um primeiro momento, na figura de um cão, mas depois se revela como o personagem Mefistófeles, o qual, segundo alguns intérpretes, significa aquele que não ama a luz, segundo outros, aquele que destrói o bem. Assim, Mefistófeles é o nome do demônio, que será quem de fato sugere o pacto.

Embora Fausto não ache que este pacto tenha lá grande importância, concorda em fazê-lo de um jeito um tanto quanto cético. Fausto não teme o pacto e chega a escarnecer dele, ao questionar se o demônio de fato seria capaz de cumprir a sua parte no acordo. O que o doutor teme mesmo é a falta de sentido para a vida, e o teme a tal ponto que se o demônio o ajudar a resolver este problema existencial, para ele tudo bem se em contrapartida tiver que aceitar as condições de Mefistófeles. O que Fausto quer é a manutenção do riso, aqui e agora; é como se quisesse congelar a felicidade. E entente que o caminho para tal, passa pela aquisição de conhecimento.

Com efeito, o movimento incessante de busca pelo sentido da vida faz com que Mefistófeles, no Fausto I, apresente ao doutor os prazeres estéticos do pequeno mundo, enquanto em Fausto II, Mefistófeles o conduz para o grande mundo, todavia, sempre com o mesmo propósito, isto é, tentar fazer com que seu interlocutor consiga alcançar seu objetivo para que, assim, vença a aposta tanto com Deus quanto com Fausto.

No Fausto I, o doutor solicita à Mefistófeles que o consiga a figura da jovem Margarida, o que configura o núcleo amoroso da trama, até o seu desfecho com a desgraça que recai sobre a jovem, a qual perde não somente a mãe, o irmão e o filho, quanto também a própria vida. É assim, de maneira trágica, que termina o Fausto I. Já no Fausto II, escrito por Goethe vinte e quatro anos após a escrita do primeiro, a jornada do doutor é retomada, mas agora a tragédia caminha para o desenlace do imbróglio entre ele e Mefistófeles.

No segundo Fausto, o personagem principal desperta em meio as fadas

e inicia um ciclo de aventuras dividido em cinco atos, com temas diversificados entre eles. O fato é que no momento do desfecho, Fausto acaba por conseguir alcançar o paraíso. Há, então, uma discussão entre os comentadores da obra sobre quem teria vencido a aposta. A maioria dos intérpretes sinaliza no sentido de atribuir a vitória à Fausto, enquanto um outro grupo expressivo reconhece Mefistófeles como o vencedor. Mas se trata mesmo de um desfecho ambíguo. Dito em linhas gerais, é este o desenlace da história narrada com muita poesia por Goethe. É este o enredo da obra literária retomada por Kierkegaard em seu material, como veremos na sequência.

4. O Fausto de Kierkegaard nos textos de 1843

Kierkegaard foi um leitor atento de Goethe. Em sua biblioteca pessoal, a obra completa do autor alemão foi encontrada disposta em 55 volumes. Contudo, de modo particular, a figura de Fausto exerce um fascínio especial sobre o filósofo dinamarquês. Em meados de 1835, Kierkegaard já havia esboçado em seus diários uma ideia entorno da figura de Fausto (a partir da leitura da peça de Christian Ludwig Stieglitz (1756- 1836), cujo título é *The Tragical History of Doctor Faustus*. Mais tarde, a figura do doutor ganhará contornos mais precisos para Kierkegaard, ao lado das *personas* de Don Juan e o judeu errante, figuras que dispõem, cada uma ao seu modo, de contornos e traços estéticos.

Na constelação existencial kierkegaardiana, sabemos que cada figura estética corresponde, e traz à luz, um tipo particular de comportamento existencial, constituindo assim um *stimmung* (atmosfera) repleto de trejeitos e simbologias. Aos olhos do dinamarquês, Fausto aparece como uma figura complexa, cheia de nuances psicológicas. Como observa Kierkegaard em *“Os Estádios Eróticos Imediatos ou o Erótico- Musical”*, por se relacionar intimamente com a linguagem, cada época recria o seu próprio Fausto. Ainda assim, a lenda do doutor Fausto faz dele não apenas uma ideia, mas também, e essencialmente, um indivíduo (KIERKEGAARD, 2013, p. 129).

A trama misteriosa por trás das muitas narrativas populares e literárias sobre o famoso doutor criou uma espécie de aura em torno de Fausto, tornando sua figura emblemática a partir de uma série de questões humanas universais. Como um arquétipo da busca por conhecimento, Fausto, ao lado das demais figuras estéticas, é o retrato não apenas da dúvida, mas de um comportamento desesperado que, na tentativa de compreender o todo, falha em estabelecer uma visão holística da existência (STEWART, 2016, p. 58). O elemento da dúvida faustiano é tido como um elemento propulsor da busca existencial por sentido, porém, o postulado do conhecimento como um fim em si mesmo acaba por comprometer a empreitada do doutor Fausto, de modo que

seus olhos são incapazes de ver e experienciar um elemento infinito. O componente da dúvida é fundamental para que certo desenvolvimento intelectual e existencial tenha início no indivíduo a partir da percepção da pluralidade múltipla que constitui o ser humano, a vida e a natureza.

É a dúvida uma espécie de motor impulsor que põe a subjetividade em curso. É esta a tônica que cativa e fascina Kierkegaard e transmuta em seus escritos até meados de 1843. O movimento da dúvida de Fausto o aproxima, guardadas as devidas diferenças, do ironista romântico e do desespero tipificado pelo excesso de finitude do judeu errante. A petulância presente nos questionamentos de Fausto ao mundo brada em contraposição à certo espírito burguês, conformado e acomodado com a exterioridade hegeliana. O personagem das lendas populares se desespera exatamente por duvidar com interioridade. É por meio de um tom inconformado e sem reconciliação que Fausto é visto e pensado por Kierkegaard.

- Em *É Preciso Duvidar de Tudo*

A crítica de Kierkegaard aos usos desmedidos da ironia e da dúvida, pensadas após o seu *Conceito de Ironia* de 1841, aparece na publicação póstuma Johannes Climacus em *É Preciso Duvidar de Tudo*, novela escrita entre 1842 e 1843, mas publicado apenas postumamente em 1872, cerca de dezessete anos após a morte de Kierkegaard. É neste período que o filósofo dinamarquês está às voltas com a obra de Goethe, de modo que a ideia de pensar Fausto como uma figura estética retorna várias vezes em projetos diferentes, mas escritos no mesmo período.

Em *É Preciso Duvidar de Tudo*, Kierkegaard conta a história do jovem filósofo especulativo Johannes Climacus, que será depois o autor de *Migalhas Filosóficas* (1844) e *Pós-Escrito* (1846). Ao ser educado no ambiente acadêmico, influenciado por Martensen e seus discípulos, a duvidar de tudo, Johannes se vê envolto em profunda inquietação. A máxima cartesiana da dúvida, quando tomada de maneira protocolar sem a interioridade, como queriam os acadêmicos de seu tempo, contrasta com uma dúvida fáustica, visto que o personagem de Goethe, diferentemente dos acadêmicos do seu tempo, duvida com *pathos*, enquanto seus contemporâneos o fazem para cumprir uma etapa formal e objetiva na investigação em busca do conhecimento. Esta temática aparecerá novamente em 1843, tanto em *Ou-ou: um fragmento de vida* quanto em *Temor e Tremor*, como veremos na sequência, enquanto uma concepção faustiana de repetição é pensada por Constantin Constantius em *A Repetição*.

Resta dizer ainda, porém, que o tema da interioridade pensado a partir da dúvida é recuperado de Fausto para se lançar luz a exterioridade objetiva de seu tempo. Duvidar é algo que Descartes, e depois Fausto, fizeram com êxito, enquanto os intelectuais de seu tempo brincam de duvidar, mas não o faziam com a seriedade existencial do personagem de Goethe. Como a novela é inacabada, não sabemos ao certo para onde o pensador dinamarquês conduziria a reflexão, todavia, quando surge *Ou-ou: um fragmento de vida*, os temas com interface em relação a obra de Goethe retornam fortemente, mas agora com outra apropriação, preservando a temática da interioridade.

- Em *Ou-ou: um fragmento de vida*

A categoria do “demoníaco”, tomado a partir do prisma estético assinalado em *Ou- Ou*, nasce do silêncio da interioridade que, sem querer subordinar sua liberdade individual ao Absoluto para recuperá-la de modo primeiro e verdadeiro, opta por se recolher, isolada e egoísta, autocentrada em si mesma. O tema do demoníaco depois reaparecerá em 1844 com o *Conceito de Angústia*, mas já aqui em *Ou-ou*, o tema é diretamente relacionado a estética. O tema do silêncio da interioridade, que também depois reaparecerá em Abraão no texto *Temor e Tremor*, é uma das muitas formas de movimento que podem corroborar, em maior ou menor grau estético, para que o demoníaco se desenvolva acoplado ao que deveria ser uma interioridade refletida.

As figuras estéticas vagam no interior da própria órbita. Por sua vez, as personalidades éticas podem igualmente não conseguir avançar, uma vez que o conforto cotidiano, de uma ética que encontra sua justificativa no geral, opera como sedução que assenta, de modo que faz a vida seguir uma melodia determinada e conhecida. Enquanto o estético levita em torno de si, o ético acredita estar devidamente colocado no lugar certo. Mas seja como for, os dois estádios estão passíveis ao desespero, já que não podem oferecer o sentido último da existência, tal como aparece em *Ultimato* no final de *Ou-ou*, escrito por um pastor que representa o religioso.

O esteta almeja apreender o belo e daí emerge sua ruína: o tédio. Para ele, repetição é rotina, e rotina é a morte do êxtase no instante, ou ainda, é a morte da possibilidade se quisermos. Por esta perspectiva errônea, a repetição é enfado, monotonia, sucessão vazia de sentido, incontornável retorno do mesmo, de novo e de novo. Contudo, para o esteta, a única repetição que o interessa engendrar novamente é a do gozo. Mas não sendo ainda o esteta capaz de posicionar-se, ele prefere flutuar entre as possibilidades na espera de que algo aconteça de modo a esvaziar temporariamente o tédio. Ou seja, o esteta está sempre atento ao surgimento da possibilidade para solapar as bases da monotonia.

Se o esteta se relaciona com a recordação de modo cristalizado, pois acredita poder repetir apenas o agradável, o gozo do momentâneo, se esquece, por outro lado, daquilo que é próprio do decorrer do tempo: a dissolução da realidade, ou se quisermos, o devir como diriam os gregos antigos. A única dissolução que o interessa é a do tédio, mas é justamente esta que repete. Daí o motivo pelo qual o esteta está sempre na busca, seja pelo conhecimento, como no caso do doutor Fausto, seja do erótico, como no caso de Don Juan.

Para Kierkegaard, uma relação do indivíduo com a verdade de si mesmo não está dada. É preciso estabelecê-la a partir de uma abertura para o mundo, para a dimensão do desconhecido que se apresenta e se oculta. A relação com a verdade é uma caminhada que implica decisão e risco. O indivíduo esteta não é capaz de decidir sobre a realidade, apropriando-se dela em sua total inteireza, pois a relação que mantém consigo mesmo é a da busca ilimitada pela realização, seja do prazer, seja do conhecimento. Mas o ponto é que o esteta está preso na busca, na possibilidade, portanto.

Um dos embaraços de uma conduta estética está na dificuldade em encarar aquilo que é a rotina e o ritmo descompassado da vida. Paradoxalmente, ainda que se queira viver na possibilidade, o tempo em sua mutabilidade é também motivo de pavor para o esteta, pois o tempo e o decorrer da vida informam que não é possível deter o controle sobre uma repetição sucessiva e infinita do prazer. O tempo, em sua passagem, mostra que é ilusório plastificar apenas os deleites, bem como viver sem experimentar dores, desprazeres e frustrações. O indivíduo mergulhado na estética se rodeia de planos para enjaular o prazer, mas no fim se vê frustrado e infeliz ao constatar com a impossibilidade de capturar e congelar o gozo, repetindo-o *ad infinitum*. Sua relação com o objeto da repetição está desacertada e a esperança está, portanto, posicionada no lugar errado, pois deter o devir é mesmo inevitável como já alertava Heráclito, ou a tarefa de Sísifo se preferirmos Camus. Certa inocência na busca pelo prazer duradouro é assinalada no aforismo dos *Diapsalmata*. O esteta A pede a eterna repetição do riso aos deuses e estes, por sua vez, riem (ironicamente?) como resposta:

Aconteceu-me uma coisa prodigiosa. Fui arrebatado até o sétimo céu. Estavam lá reunidos todos os deuses. Foi-me concedido por especial graça o favor de realizar um desejo. “Queres tu”, disse-me Mercúrio, “queres tu ter juventude, ou beleza, ou poder, ou uma longa vida, ou a mais bela rapariga, ou uma outra magnificência das muitas que temos na arca da quinquilharia- escolhe lá, mas só uma coisa.” Fiquei baralhado por um instante, mas dirigi-me aos deuses em seguida: “Honoráveis contemporâneos, escolho apenas uma única coisa- que possa

sempre contar com o riso do meu lado”. Nem um único dos deuses respondeu uma palavra, ao invés, largaram todos a rir. Perante isto, concluí que o meu pedido fora cumprido e achei que os deuses sabiam exprimir-se com requinte; porque teria sido deveras inapropriado responder com seriedade: “foi-te concedido” (KIERKEGAARD, 2013, p. 78-79)

A ingenuidade do esteta está postulada na busca desmedida pela felicidade. A apreensão do gozo no instante faz com que cada figura de traços estéticos busque, de modo contumaz, o congelamento do riso na repetição eterna de um instante finito (e por ironia, impossível!). Ainda na obra *Ou-ou* vemos o destempero da busca pelo prazer imediato. No aforismo proferido pelo esteta A, a alegria se equipara ao mais voluptuoso momento que em seu auge padece e morre. Johannes, o Sedutor, anseia e dispõe, em seu método sedutor, que o gozo seja duplicado (KIERKEGAARD, 2013, p. 44). Como aponta Guiomar de Grammont:

O Sedutor viveu sob o império dos dois gozos: o gozo da realidade e o gozo de si mesmo nesta realidade e do que ele próprio fazia com ela. Ou seja, um único gozo, autofágico, egocêntrico, que Kierkegaard torna, propositalmente, característica de suas personagens do estádio estético (GRAMMONT, 2003, pp. 23).

Nos recônditos da figura de Fausto, o anseio pela felicidade a qualquer preço também se mostra como motor da dúvida e da busca pelo conhecimento. Sua pretensão é totalizante na medida que, ainda que reconheça a pequenez de seu tamanho, busca apreender de forma integral e macrocômica a felicidade e o belo. A ânsia imediata, “aqui e agora” o leva ao desespero que carece de infinitude e que, em termos contrários e análogos, sofre de excesso de finitude para usar o vocabulário de Anticlimacus.

Aqui se encontra sinalizada uma relação específica que o esteta mantém com a temporalidade, de modo que se desdobra no conceito da repetição desenvolvido por Kierkegaard. A empreitada estética que se vê norteadada pela busca de um paraíso edílico, de quimeras e risos, se afugenta, ora pelas vias da lembrança, ora pelas vias da esperança, de modo que o real, em sua multiplicidade imoderada, passa a sinalizar a angústia e o desespero do descontrole. Nem sempre a realidade se apresenta apreensível ao esteta, e nesse sentido o seu laboratório falha em pincelar, apreender e decantar o belo e o aprazível. O riso eterno não é possível, seja para Fausto, seja para o esteta A de Kierkegaard. Ambos estão condenados a ficar apenas com a busca.

Envolto no sensual e em busca da primazia da imediatividade, Fausto conserva diferenças substanciais que o diferem de Don Juan, por exemplo.

Fausto, conforme as marcações de *Ou-ou*, sublima o erótico (no sentido daquele que está sempre incompleto), a partir da expressão de uma busca espiritualmente determinada (KIERKEGAARD, 2013, p. 98). A genialidade erótico-sensual tipificada em sua *persona* se manifesta e exige articulação e expressão por meio da incessante flexibilidade que conserva em si traços éticos.

Don Juan, por sua vez, tem sua voz e tonalidade atreladas ao musical. O ouvido é o seu sentido mais apurado. As relações amorosas estabelecidas por ambos, de certa forma, revelam traços fragmentados de seus anseios. Elvira, retratada na ópera de Don Giovanni, de Mozart é arrebatada pelos encantos de Don Juan. Tendo sua vida consumida pela paixão, Elvira tem os sentidos embaralhados pelas desventuras eróticas de Don Juan que a envolvem numa trama de sofrimento e desalento, ao passo que o romance de Fausto tem como figura Margarete, moça simples e de alma humilde. O desejo de Fausto é distinto daquele que orienta a figura de Don Juan. Enquanto o primeiro tem seu desejo nutrido e cultivado por uma reflexão duvidosa e inquieta, o segundo deseja ardentemente o sensual, sem cogitar ou ver algo além deste. Conforme o texto "*Silhuetas*", disposto na primeira parte de *Ou-ou*, Fausto é uma espécie de "demônio superior", pois para ele o sensual só ganha significado após perder todo um modo anterior (KIERKEGAARD, 2013, p. 44).

- Em *A Repetição*

Já em *A Repetição*, através das peripécias de Constantin Constantius, vemos que a empreitada em busca da felicidade pode conter em excesso esperança ou nostalgia, funcionando, desta forma, como um jogo de refrações que aloca para o passado ou futuro a possibilidade do gozo, esvaziando assim o presente. É curioso observar que as insuficiências do sujeito demasiado esperançoso são parecidas com as daquele que se fixa excessivamente na recordação. Ambos estariam conectados ao desejo de uma repetição ingênua, impossível em sua tentativa de tomar de novo, tal qual anteriormente. Assim como a recordação, a esperança objetiva fazer sua síntese a partir de elementos sempre ausentes do presente, de modo que a ênfase também recai de modo negativo sobre aquilo que está perdido.

Recordação como movimento para o passado e esperança como movimento para um futuro não são por si só elementos felizes ou infelizes, mas suas colocações dentro da repetição podem conduzir a um desses estados. A consideração é a de que tais movimentos, isolados, podem ser vistos como "lugares bucólicos", perfeitos em sua irrealidade efetiva. Se não dispuserem

do elemento da atualidade da presença e do presente, ambas podem se mostrar como infelicidades, ainda que revestidas do contrário. Assim como há gestos de repetição distintos com implicações diversas, especialmente no que concerne ao tempo, assim também gestos de recordação e esperança diferentes implicam em tomadas distintas no que diz respeito à temporalidade. Tanto um excesso de recordação pode ser problemático quanto uma medida demasiada de esperança também pode ser prejudicial para a realização de uma repetição efetiva, que movimenta, inaugura e retém.

A esperança é um vestuário novo, rígido e justo e brilhante, porém nunca o envergamos e, portanto, não se sabe como assentará ou como se ajustará. A recordação é um vestuário usado que, por belo que seja, não serve, porque não se cabe nele. A repetição é um vestuário inalterável que assenta firme e delicadamente, não aperta nem flutua (KIERKEGAARD, 2009, pp. 32).

O ser humano esperançoso, descomedido, assim como o saudosista, não é capaz de reter aquilo que é próprio da experiência existencial: a saber, um certo vazio, o doloroso sinalizado no transcorrer do tempo. Poderíamos ainda pensar esperança e recordação como elementos. Como nas palavras do autor A do texto *“O mais Infeliz”*, em *Ou-ou*, recordar requer uma dose de esperança quando se volta ao objeto que busca repetir. Na esperança, uma recordação pode ser também requisitada. Todavia, não há de fato perspectiva do futuro quando se toma o presente apenas como recordação, porque o futuro já foi desse modo vivido, determinado. Recordar em demasia, assim como nutrir expectativas situadas sempre no futuro, implicam comportamentos que alheiam o ser humano daquilo que é fundamental para vivência da repetição no instante.

Pode ainda o “recordar” conter esperança, e a esperança ancorar-se em recordação. Desse modo a presença não se encontra em lugar algum, porque “ ele não é presencial em si mesmo no instante, não é presencial em si mesmo no tempo futuro, pois o futuro foi vivido, não é presencial em si mesmo no tempo passado, pois o passado ainda não chegou”. Nesse sentido, o ser humano não mantém vínculo com “qualquer contemporaneidade à qual se possa ligar” e isso é fundamental para um envolvimento necessário à repetição no instante. Cabe visualizar que recordação e esperança não são elementos obscuros que devem ser descartados. Ambos são importantes e se relacionam no interior de uma repetição capaz de instaurar sentidos no tempo e na história. Contudo, ambos os aspectos devem estar abertos a certo vazio próprio da incerteza das possibilidades, caso contrário acabam por se tornarem quimeras contra o tempo. Tanto o excesso de esperança quanto o

de recordação, como apontado por Kierkegaard, podem ocasionar uma tomada imprópria ou inadequada do tempo, da existência e da história. E com este ponto, o doutor ainda não sabe lidar.

É importante salientar que o amor do esteta é amor a si mesmo. A persona esteta carece de presença/atualidade, pois não é capaz de deter-se no tempo e encarar de frente as muitas vicissitudes inerentes ao tempo e a história. Sua fuga caminha ora para o passado imaginado, ora para o futuro desejado. Não há um “outro” no amor estético já que este só é capaz de enxergar a si mesmo e dispor utilitariamente do que for preciso para se autor-realizar. Sua relação com a temporalidade não é capaz de construir algo positivo o tempo todo, já que teme decidir-se e com isso teme arcar com intempéries e desprazer.

Para estabelecer agora uma digressão com *Ou-ou*, Don Juan ama o ideal de beleza que reside em cada mulher e não o que há de particular em cada uma. Quando a conquista, a mulher deixa de ser objeto de desejo e se torna objeto de lembrança, já que o que viria depois seria o ético. Mas Don Juan está preso na possibilidade, de modo que para manter-se neste escopo, precisa diligenciar uma nova busca, todavia, com o objetivo de repetir, para frente, o prazer da conquista. Ficar com a mesma mulher é ter que prestar contas no território da ética, e isto ele não quer, pois pode evocar aquilo que lhe causa horror, qual seja, a monotonia. Ou, se quisermos, a repetição do tempo sem possibilidade. O que lhe apraz é o arquétipo da mulher. Enquanto isso, Johannes, o Sedutor, tem seu gozo na sedução metodologicamente refletida em escritos e cartas, mas de igual modo está preso em um tipo de repetição estética.

Seja como for, cada um a seu modo, isto é, o esteta A, Constantin Constantius, Don Juan, Johannes, o Sedutor, se relacionam com o tempo de modo superficial, pois buscam apenas o que é momentâneo e efêmero. Querem repetir apenas o instante da possibilidade. Ora, desse diagnóstico não escapa também a figura de Fausto, pois o que ele busca é o ideal de obter todo o conhecimento do mundo, mesmo que custe a sua alma. O que não percebe, porém, é que a busca por esta idealidade é em si um movimento vão, já que, como dizia o autor de *Eclesiastes*, na Bíblia, “tudo é vaidade”, inclusive o afã de conhecer o todo. Ou seja, para ecoar as palavras do Cristo, do que adiantaria a Fausto ganhar o mundo todo e perder a sua alma? Mas o doutor não se importa e, por isso mesmo, está na estética.

Se falamos de *É preciso duvidar de Tudo*, de *Ou-ou* e da *Repetição*, é preciso agora dar alguns passos adiante para verificarmos elementos da possibilidade da existência dispostos no horizonte do indivíduo, como prefigurado pela experiência de Abraão em *Temor e Tremor*. Este texto, publicado no mesmo ano que *Ou-ou*, veio a público na mesma data da obra *A Repetição*.

Isto é, o texto de Johannes de Silentio é gêmeo ao de Constantin Constantius no que diz respeito a data de publicação, ou seja, em dezesseis de outubro de 1843. No entanto, ambos comportam temáticas distintas, ainda que complementares. Não obstante, um dos fios condutores que perpassam todas estas obras de 1843 é a reflexão sobre a interioridade. E para o fazer, Kierkegaard lança mão de figuras literárias, entre elas, a de Fausto.

- Em *Temor e Tremor*

Vejamos como a leitura de Kierkegaard sobre *Fausto* aparece em *Temor e Tremor*. Johannes de Silentio chama a atenção para o fato de que, por vezes, a ética se coloca como uma tentação para que o indivíduo estabeleça uma relação vertical e absoluta para com o Absoluto. Quer dizer, no caso da ordem divina expressa a Abraão, se limitar à instância ética configuraria uma tentação. Acessar o estádio religioso, neste caso, significaria estar disposto a fazer algo que, do ponto de vista da ética, é imoral.

No entanto, Johannes de Silentio chama a atenção para o fato de que em muitos outros momentos da história, sacrifícios já foram feitos, como quando Ifigênia precisava ser sacrificada para que os gregos tivessem o vento de volta com o objetivo de, enfim, progredirem na guerra. Acontece que, embora este caso também seja um sacrifício, é diferente daquele demandado a Abraão, pois o personagem bíblico precisa agir em silêncio, porquanto está cumprindo a determinação divina, ao passo que o pai de Efigênia (um herói trágico) precisa agir com publicidade em suas ações para atender as demandas do geral, já que o retorno dos ventos e o êxito na guerra interessam a sua comunidade como um todo.

Por isso que o sacrifício do herói trágico ainda está circunscrito ao escopo da ética, enquanto o ato de Abraão, no estádio religioso, não atende ao geral. Ou seja, o geral é atendido pela ética, mas não pelo religioso. A relação de Abraão para com o absoluto não pode ser universalizada de sorte que sequer pode receber ares de publicidade. Pelo contrário, o que norteia o personagem bíblico, também chamado de cavaleiro da fé, é, diferentemente do herói trágico, o silêncio e a solidão diante de Deus. Sacrificar Isaac não é do interesse do geral de modo que, à primeira vista, não beneficia ninguém, além de ser um ato contrário à ética. O que acontece no estádio religioso é que a ética perde o privilégio de ser um *télos* para direcionar as ações, na medida em que fica subordinada ao religioso. Neste caso, Abraão vive o paradoxo, de modo que sacrificar Isaac no estádio religioso da existência é diferente de sacrificar Ifigênia no estádio ético.

Entretanto, ao contrário do herói trágico, o cavaleiro da fé sequer pode falar. As suas dúvidas e angústias precisam ser vivenciadas existencialmente,

com páthos, mas sem a publicidade que Hegel exigia na ação moral. É diferente de alguém que precisa tomar uma decisão difícil para beneficiar a coletividade, ou ainda, é diferente de alguém que apenas reflete teoricamente sobre o sacrifício. Abraão precisa viver a experiência, de modo que neste caso, a atividade especulativa é insuficiente diante da solidão e da angústia existencial. O herói trágico precisa fazer algo terrível, mas ao contrário do cavaleiro da fé, pode se explicar, ao passo que Abraão precisa sentir a dúvida em silêncio. É aqui que Abraão precisa se posicionar como um singular diante de Deus.

Ora, é neste contexto que Kierkegaard pode lançar mão da figura de Fausto, uma vez mais, na medida em que Fausto aparece como um duvidador. Contudo, é alguém que duvida com o silêncio da interioridade. É diferente dos duvidadores de seu tempo que praticam a dúvida de maneira exterior e objetiva. Por isso, Fausto é tomado por Johannes de Sientio, não como um indivíduo imanente ao seu contexto, mas aparece como uma figura ideal demais, pois sua dúvida é diferente daqueles que o autor de *Temor e Tremor* se refere como farsantes, que apresentam diploma de doutorado, ou fazem juramento de terem duvidado de tudo. Não é este tipo de dúvida, falante e barulhenta que interessa a Kierkegaard, e por isso Fausto é pensado como um ideal:

Nem será preciso dizer que Fausto é uma figura demasiado ideal para se contentar com conversa fiada e que, ao falar, provocaria, portanto, uma discussão geral ou tudo acabaria sem consequências – talvez sim, talvez não. (Como é fácil de ver para qualquer poeta, neste meu plano o cômico está adormecido – ao colocar Fausto numa relação irônica com os farsantes grotescos que na nossa época correm atrás da dúvida e apresentam um argumento exterior para provar como realmente duvidaram de tudo, por exemplo, um diploma de doutoramento, ou juram que de tudo duvidaram, ou demonstram que numa sua viagem se cruzaram com um duvidador; no mundo do espírito estes mensageiros e pés ligeiros, que apreendem umas coisitas sobre a dúvida muito à pressa e com qualquer um, e com outro qualquer umas coisitas sobre a fé, *wirtschafte* da melhor maneira, tudo dependendo de a comunidade querer areia fina ou areia grossa.) Fausto é uma figura demasiado ideal para se deixar arrastar pelos outros. Quem não possuir uma paixão infinita não é ideal e quem tiver uma paixão infinita há muito que salvou a alma de tais dislates (KIERKEGAARD, 2017, pp. 175-176).

Vemos, a partir desta obra, como Kierkegaard, então, recupera a figura de Fausto, mas o interpreta à sua maneira para pensar os problemas que estava às voltas. O tema da dúvida é uma temática recorrente no pensamento do autor. Criticar a elite intelectual dinamarquesa que duvida sem paixão, mas o faz de maneira exterior, é algo que está no horizonte de

Kierkegaard. Assim, o doutor é tomado como o protótipo ideal de um duvidador legítimo, que de fato vive existencialmente a dúvida, ao passo que seus contemporâneos são criticados por duvidarem apenas para cumprirem um protocolo teórico.

Mas Kierkegaard tem consciência de que interpreta Fausto a sua maneira. Assim, se refere a ele como meu Fausto, o que o permite dar outra versão sobre o doutor, diferentemente da que Goethe fez. Enquanto, por exemplo, o Fausto de Goethe vê Margarida pelo espelho de Mefistófeles, Kierkegaard diz que “... o meu Fausto não escolhe simplesmente o prazer, não contempla Margarida no espelho de Mefistófeles...”⁶

Ao falar, desse modo, sobre seu Fausto, Kierkegaard tem consciência de que usa o personagem de Goethe sem o compromisso de o retomar de modo fidedigno, tal como se lê na obra. Antes, no entanto, o modifica conforme lhe convém, usando-o como alavanca para fazer filosofia. Ou seja, o personagem literário é convocado para que Kierkegaard possa, uma vez mais, fazer filosofia com a literatura, o que ratifica a nossa hipótese de que o dinamarquês lança mão dos insumos literários para produzir seus próprios ingredientes filosóficos. É assim que Kierkegaard lança mão da obra *Fausto*, tal como aparece neste seu texto de 1843 para refletir ao seu modo.

Considerações Finais

O Fausto de Kierkegaard é construído a partir de muitas lentes e perspectivas. Atento aos muitos prismas que envolviam as narrativas sobre o misterioso doutor Fausto, Kierkegaard observou nesta figura, não apenas a trama complexa de desventuras místicas, mas a personificação de um modo existencial específico. Fausto constrói, aos olhos do pensador dinamarquês, um *modus operandi* que mobiliza claves estéticas distintivas, mas a mais marcada é a busca pelo sentido da vida que se quer alcançar por meio do pacto para se esgotar o conhecimento de toda a estrutura do real. Seria uma tarefa fadada ao fracasso, daí a necessidade de se fazer acordo com Mefistófeles.

O motor de seus questionamentos, a dúvida, não apenas sinaliza o vazio da não-resposta e o descontentamento com certa superficialidade, mas anuncia a pretensão intelectual dos esforços fáusticos. A busca por conhecimento prefigurada em seus comportamentos, relações e personalidade, se encontram envoltos em uma sensualidade própria de um quadrante estético que se movimenta a partir de estímulos da ordem da linguagem. É o excesso de finitude que o torna, segundo Kierkegaard, um desesperado, ainda que

⁶ Cf. KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad., int. e notas de Elisabete M. de Sousa, 2009, p. 174.

portador de um desespero próprio, diferente de outras figuras como, por exemplo, Don Juan.

O encarceramento silencioso ao qual recorre Fausto, se torna um empecilho para que a sua angústia visualize e se abra a elementos de uma infinitude da existência. Neste caso, o silêncio de Fausto é demoníaco, já que se encerra em si mesmo. Como aquele que busca, Fausto é arauto da incerteza. Suas indeterminações, oscilantes e desconfiadas, incitam um empenho que se direciona a certa pretensão totalizante do conhecimento, como se fosse possível apreender da existência a felicidade com clareza e intelecção.

Além disso, Fausto está preso dentro do *loop* estético, seja porque quer capturar e congelar o riso, seja porque quer recuperar a possibilidade. O anseio do doutor Fausto por buscar o conhecimento e, assim, atribuir um sentido pleno a sua existência, se conforma a um sentimento de mundo que ser quer pleno e, portanto, repetir eternamente o prazer. Todavia, malgrado Fausto, o ponto de reflexão da obra de Goethe é justamente o de que o humano é marcado pela incompletude e pela cisão entre o finito e o infinito. Fausto quer acessar o infinito pelas vias do finito e, por isso mesmo, duvida, pois pensa que se esgotar o conhecimento temporal, talvez acesse a felicidade atemporal, como se fosse possível dar um *pause* no instante da plenitude. Se isso fosse possível, Fausto estaria disposto a perder a aposta e deixar o demônio levar sua alma. O que o demônio poderia fazer de mal a uma alma plena?

No entanto, a única conquista que Fausto alcança é o vazio permeado por um desespero humano, demasiado humano, para fazermos eco a Nietzsche. E foi Kierkegaard quem viu bem este ponto, pois a maior aquisição de conhecimento, nem que contasse com uma ajuda de uma força sobrenatural, como a do demônio, poderia cessar a angústia do ser humano diante da falta de importância da existência. Afinal, visto de uma perspectiva puramente finita, os impulsos estéticos que injetam prazer em determinados momentos da vida são episódicos, de modo que entre os intervalos de um impulso ao outro, só resta o vazio. A única repetição garantida, para o desespero do doutor, é a do nada existencial. E se a vida não pode ser mais do que é, talvez nada seja, ao fim e ao cabo, importante.

Fausto quis lutar contra os seus monstros interiores que o remetiam a falta de sentido, mas isso teve um preço para além do pacto. E como falamos de Nietzsche, é como se Kierkegaard, ao lançar mão da figura do doutor Fausto de Goethe, quisesse refletir como o faria Nietzsche mais tarde, já que “aquele que luta com monstros deve acautelar-se para não tornar-se também um monstro. Quando se olha muito tempo para o abismo, o abismo olha para você”.

Referências

- DOWNING, Eric. *Artificial I's: the self as artwork in Ovid, Kierkegaard, and Thomas Mann*. Tübingen: Niemeyer, 1993
- FERGUSON, Harvie. *Melancholy and the critique of modernity: Soren Kierkegaard's religious philosophy*. Londres. Routledge, 1995
- GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard: a biography*. Tradução de Bruce H. Kimmerse. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005
- GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tradução de Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Trad., int. e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009
- _____. *Ou- Ou. Um fragmento de vida*. Primeira Parte. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.
- _____. KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição: um ensaio de psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.
- _____. *É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Silvia Saviano Sampaio e Álvaro M. Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KJÆR, Grethe. *The role of folk and fairy tales in Kierkegaard's Authorship*. In: PATTISON, George (ed.). *Kierkegaard on art on communication*. Cambridge: St. Martin's Press, 1992
- LLEWELYN, John. *Margins of Religion: between Kierkegaard and Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- MALANTSCHUK, Gregor. *Kierkegaard's concept of existence*. Tradução e Howard V. Hong e Edna H. Hong. Milwaukee: Marquette University Press, 2003
- MCCARTHY, Vicent A. *The phenomenology of moods in Kierkegaard*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1978
- PATTISON, George. *"Poor Paris!": Kierkegaard's critique of the spectacular city*. In: *Kierkegaard Studies: Monograph Series*. Berlim, New York: de Gruyter, Vol. 2, 1998.
- SANTOS, Talita L. *O tornar-se si mesmo como um exercício histórico e existencial em Kierkegaard: tempo, repetição e amor*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2020.
- STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015
- STEWART, Jon. *Soren Kierkegaard: Subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução de Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Vozes, 2017
- STEWART, Jon; NUN, Katalin. *Goethe: A German classic through the filter of the Danish Golden Age*. In: *Kierkegaard and his German contemporaries (Tome III: Literature and Aesthetics)*. London and New York: Routledge, 2016
- PODMORE, Simon D. *Kierkegaard and the self before god: anatomy of the abyss*. Bloomington: Indiana University Press, 2011

A TENSÃO ENTRE TEOLOGIA E FILOSOFIA EM BARTH CONSTANTEMENTE REFERIDA A KIERKEGAARD

JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES (IFC)¹
CARLOS ALBERTO BEZERRA (FBC)²

RESUMO: O presente artigo possui um duplo objetivo. Por um lado, ele tenciona analisar a perspectiva de Karl Barth acerca do relacionamento entre teologia e filosofia. Por outro lado, ele pretende demarcar o alcance da influência do pensamento kierkegaardiano para a elaboração da concepção barthiana. A análise tomará como referência, sobretudo, a segunda edição Epístola aos Romanos de 1921, texto que marca o rompimento de Barth com a visão imanentista da teologia liberal.

1. Considerações Iniciais

Sem dúvida, o alcance da influência de Kierkegaard sobre Barth é um tópico que ainda precisa ser elucidado, sobretudo, no contexto teológico-filosófico brasileiro. Não bastasse essa necessidade, deparamo-nos com a realidade do contexto acadêmico brasileiro onde os estudos acerca do teólogo da Basileia são quase sempre restritos a modestas páginas em comentários de natureza mais ampla e introdutória. A propósito, a pouca atenção dada à teologia de Karl Barth no contexto acadêmico nacional é injustificável diante da importância que o pensamento desse autor possui para a teologia contemporânea, sobretudo, protestante, seja pela amplitude de sua produção acadêmica seja pelo contexto em que seu pensamento floresceu. Igualmente

¹ Formado em Teologia (2002), graduado (2008), mestre (2016) e doutor (2019) em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Ceará. E-mail: markvani18@yahoo.com.br.

² Formado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri e mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná. Professor de Ética e Apologética cristã da Faculdade Batista do Cariri. E-mail: carlosabla53@gmail.com

importante é a verificação do caráter decisivo que o contato com o filósofo dinamarquês representou para a tessitura do pensamento barthiano, nomeadamente, para o estabelecimento das fronteiras entre Teologia e Filosofia.

O teólogo reformado suíço viveu em um período marcado por uma grande diversidade de abordagens teológicas e seu pensamento, de certo modo, representou um rompimento com as tendências vigentes. Grosso modo, a visão barthiana destoa da teologia católica tradicional, sobretudo, de orientação tomista, da teologia liberal de Strauss, Baur, Ritschl e Harnack com sua tendência a reduzir o cristianismo à ética como resultado da influência kantiana e de seu apelo ao histórico como fundamento da fé cristã, ao torná-la um momento da filosofia seguindo o espírito do idealismo hegeliano. Em sua originalidade, Barth também divergiu da própria teologia dialética, movimento que ajudou a fundar em resposta ao liberalismo teológico. A verdade é que, embora seja considerado um dos principais representantes dessa perspectiva teológica, ver-se-á que o pensamento do autor da *Dogmática Eclesiástica* irá divergir consideravelmente de outros teólogos dialéticos, a exemplo de Bultmann e Brunner.

Não obstante, como veremos, é contra o liberalismo, pelo qual foi influenciado no início de sua jornada acadêmica, que Barth concentrará uma de suas críticas mais contundentes, sobretudo, quando se tem em mente a discussão acerca do relacionamento entre Teologia e Filosofia e, de um modo específico, o problema do conhecimento de Deus. Segundo uma concepção que remonta, teologicamente, ao protestantismo reformado e, filosoficamente, a Pascal e Kierkegaard, Barth sustentará o primado da revelação para o conhecimento de Deus, bem como rejeitará as pretensões da teologia natural acatadas pelo liberalismo³. De modo específico, ele abandonará a noção liberal de Analogia do Ser (*analogia entis*) por considerar inviável um conhecimento de Deus partindo das criaturas, colocando em seu lugar a Analogia da Fé (*analogia fidei*).

De um modo mais amplo, o presente artigo busca analisar a tensão entre Teologia e Filosofia que marca o pensamento barthiano. De modo específico, pretende-se demarcar a extensão da influência da filosofia de Kierkegaard sobre pensador reformado suíço. Sobretudo no comentário da *Carta aos Romanos (Der Römebrief, segunda edição de 1921)* que marca, ao mesmo tempo, a polêmica de Barth com a teologia e liberal e a fundação da teologia dialética.

³ Os representantes da teologia dialética como Barth e Brunner empregam, com frequência a designação mais genérica “teologia moderna” para se referir a esta abordagem teológica.

2. O embate entre Teologia e Filosofia no contexto do século XIX

“É coisa admirável que jamais autor canônico tenha se servido da natureza para provar a existência de Deus. Todos tendem a fazer acreditar nele. Davi, Salomão, etc. nunca disseram: ‘Não existe vácuo, portanto, Deus Existe’” (PASCAL, Pensamentos, laf. 463, bru. 243).

Ao longo do século XIX, com os desdobramentos do racionalismo iluminista, o cristianismo viu-se obrigado a encontrar uma justificativa racional para as suas crenças fundamentais. Em geral, esta racionalização das doutrinas cristãs ocorreu de duas maneiras. Em primeiro lugar, houve a tentativa de reduzir a religião à ética seguindo a influência da filosofia kantiana. A título de nota, em seu opúsculo *Religião dentro dos limites da mera razão (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)*, de 1793 o filósofo prussiano transformara os dogmas cristãos em símbolos éticos. Em segundo lugar, a redução do Cristianismo a um historicismo nos moldes do idealismo hegeliano. De modo conciso, temos os seguintes postulados: a ética como dimensão fundamental do cristianismo e a história como critério final de sua veracidade. Pode-se dizer que o liberalismo teológico clássico abraçou esses dois postulados. O que é o cristianismo? Pergunta-se Adolf Von Harnack em uma de suas mais célebres preleções sobre o tema. A resposta oferecida por ele não poderia representar de modo mais apropriado o espírito da época.

A pergunta só pode ser respondida em sentido histórico, isto é, por meio da ciência histórica e pela experiência adquirida na vida ao longo dos anos [...]. Assim como não podemos conhecer plenamente uma árvore estudando apenas suas raízes, mas também o tronco, os ramos e a maneira como floresce, não podemos avaliar a religião cristã a não ser que analisemos todo os fatos de sua história (HARNACK, 2014, p. 26, 28).

É verdade que já no século XIX essa tendência foi duramente combatida por algumas vozes isoladas dentro e fora da Alemanha. Scheleiermacher, mesmo a despeito da influência kantiana em seu pensamento, em sua obra *Sobre a religião (Über die Religion)*, estabeleceu uma severa crítica à confusão entre religião e moral. Como Kant, Schleiermacher rejeitara a noção de uma religião dependente de dogmas sobrenaturais e ancorada em categorias metafísicas. Ao mesmo tempo, ele questionara a necessidade de uma fundamentação racional para fé e a redução do cristianismo à moral. O teólogo pietista reconhecia a proximidade entre a religião, a moral e a metafísica, considerando que ambas possuem o mesmo objeto. Ao mesmo tempo ele pranteava a confusão entre esses domínios. Nos termos do pensador alemão, “esta igualdade tem sido há muito tempo a causa de múltiplas confusões, daí

que a metafísica e a moral tenham penetrado maciçamente na religião e que muito do que pertence à religião se tenha ocultado, sob uma forma inapropriada, na metafísica ou na moral” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 29). Como se sabe, Schleiermacher insistira que a essência da religião consistia em uma intuição fundamental (*Gefühl*)⁴. Esta essência, portanto, não estava nem no pensamento nem na ação, motivo pelo qual a religião não pode ser reduzida ou confundida com a moral e a metafísica, como se sua função fosse explicar ou servir como um instrumento de aperfeiçoamento do mundo.

Já a tendência de recorrer ao histórico para determinar a verdade do cristianismo fora duramente combatida por Kierkegaard na primeira seção do *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift)*. A título de exemplo, vejamos como o pensador dinamarquês ironizava à tentativa de empregar a historicidade do texto bíblico como fundamento da fé:

Quando eu era jovem, duvidava-se de tais e tais livros. Agora, sua autenticidade foi demonstrada, porém, em compensação, recentemente, levantou-se uma dúvida acerca de alguns livros que nunca antes tinham sido questionados. Mas por certo há de aparecer ainda algum erudito (KIERKEGAARD, 2013, p. 38).

Para recorrer a uma analogia empregada no *Pós-Escrito*, Kierkegaard comparara a tendência racionalista da teologia da época a uma jovem requintada que se apaixonara por um jovem simples. Ao mesmo tempo que supostamente o amava, ela se envergonhava da sua simplicidade, da sua condição humilde. Por isso, precisava trajá-lo com vestes requintadas para tornar a sua pessoa mais aceitável no ambiente social do qual ela participava. De modo semelhante, os teólogos da época precisavam trajar o Cristianismo com as vestes mais requintadas do racionalismo por se envergonharem da sua simplicidade conceitual.

Para o pensador dinamarquês, considerando que a autoridade do texto sagrado se baseava, em última instância, na doutrina da inspiração divina, precisava-se sempre recorrer à fé. Por esta razão, o empreendimento realizado pela crítica bíblica e celebrado pela teologia liberal era completamente inútil enquanto fundamento autêntico da fé cristã. Em relação ao argumento segundo o qual a permanência da Igreja cristã ao longo de dezoito séculos confirmava a validade do Cristianismo, Kierkegaard tinha um veredito ainda mais severo:

A confiabilidade de dezoito séculos, o fato de o Cristianismo ter permeado todas as relações da vida, reformado o mundo, essa confiabilidade

⁴ O termo alemão *Gefühl*, também traduzido como sentimento, não tem o sentido de uma sensação, mas de uma profunda percepção e consciência. Ele é anterior à reflexão.

é justamente uma fraude, com a qual o sujeito que está resolvendo e escolhendo é capturado e introduzido na perdição do parêntese. Em relação a uma verdade eterna que deva ser decisiva para uma felicidade eterna, dezoito séculos não têm força demonstrativa maior que um único dia (KIERKEGAARD, 2013, p. 52).

Para Climacus, portanto, o fundamento baseado na permanência do cristianismo através dos séculos não passa de um argumento da autoridade, aparentemente dotado de certa força retórica, mas, no fundo, completamente enganoso. Ele representa para o indivíduo o mesmo perigo que o anterior. Essa aparente confiabilidade e segurança é, de fato, o obstáculo para que o indivíduo se relacione apaixonadamente com a verdade eterna, tornando-o prisioneiro do *parêntese* desesperador do histórico.

3. A apropriação de Kierkegaard por Barth na polêmica com o liberalismo

A relação direta com Deus é mero paganismo, e somente quando se dá o rompimento com semelhante relação é que se pode haver uma autêntica relação com Deus. De fato, a natureza é obra de Deus, mas unicamente a obra se acha presente de forma direta, e não Deus de fato (KIERKEGAARD, Pós-Escrito às Migalhas filosóficas).

Como vimos acima nos exemplos de Schleiermacher e, especialmente, Kierkegaard, as tentativas de racionalização do Cristianismo já haviam encontrado resistência no contexto do século XIX. No início do século XX, com a popularização do liberalismo teológico na Europa e nos Estados Unidos, críticas mais pertinentes e atualizadas, sobretudo, no campo da Teologia, tornaram-se necessárias. Certamente, será em Karl Barth que encontraremos um dos exemplos mais notáveis e profundos dessa crítica. De fato, analisar a relação entre Teologia e Filosofia no teólogo da Basileia é, ao mesmo tempo, penetrar o âmago de sua crítica aos postulados do liberalismo teológico. Curiosamente, a vertente teológica que Barth abraçara no início de sua formação intelectual.

Historicamente falando, a publicação da primeira edição da *Carta aos Romanos* em 1919 marca o rompimento decisivo de Barth com o liberalismo teológico. A obra chamou a atenção tanto pelo fato de ser atribuída a um teólogo ainda pouco conhecido nos círculos acadêmicos, mas, sobretudo, pelo teor corrosivo em relação às perspectivas teológicas vigentes. Já no prefácio do *Der Römebrief*, o reformado suíço relativiza o valor do método histórico-crítico, embora não elimine o seu valor. Nos seus termos, “o método histó-

rico-crítico da pesquisa bíblica tem sua razão: ele aponta para uma preparação do entendimento que, em nenhum lugar é supérflua. Mas se eu tivesse que escolher entre ele e a antiga doutrina da inspiração, tomaria decididamente o partido da última” (BARTH, 2016, p. 41). Como se vê, Barth rejeita o valor do método histórico-crítico enquanto critério final para a historicidade e validade do texto bíblico e do Cristianismo em geral, nos moldes da tradição liberal.

Na estruturação de sua crítica ao liberalismo, Barth retoma o pensamento do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard⁵ o qual, como vimos, já se posicionara contra as tentativas de racionalização da Teologia em meados do século XIX. De fato, em um texto publicado em outubro de 1922 intitulado *A palavra de Deus e a Teologia (Das Wort Gottes und die Theologie)* Barth confessaria que via no filósofo dinamarquês uma espécie de ancestral espiritual, juntamente com Jeremias, Paulo, Lutero e Calvino. Essa lista de reconhecimento, como sabemos, é muito frequente no *Der Römebrief*, às vezes, acrescentando-se os nomes de Dostoiévsky, Overbeck e Blumhardt. De todo modo, o fato de Barth colocar a influência de Kierkegaard no mesmo patamar do profeta bíblico, do apóstolo cristão e dos grandes expoentes da Reforma Protestante, demonstra o profundo reconhecimento da parte do teólogo da Basileia em relação ao filósofo nórdico. Ao todo, são mais de trinta referências, diretas ou indiretas, a Kierkegaard na análise da *Epístola aos Romanos*. Ainda que Von Balthasar insista em nos lembrar da divergência de Barth em relação a Kierkegaard no tocante a relação entre o estético e o religioso e, Gouvêa, por sua vez, mencione as ressalvas de Barth à noção kierkegaardiana de Suspensão Teleológica do Ético, é inegável a importância do pensamento kierkegaardiano para a teologia barthiana, sobretudo, no período que marcou o seu afastamento do liberalismo teológico.

Com efeito, o caráter decisivo da influência de Kierkegaard para a elaboração da proposta teológica de Barth, em especial no *Der Römebrief*, pode ser evidenciado no emprego dos conceitos tipicamente kierkegaardianos em sua análise da carta paulina. Isso pode ser evidenciado seja pelo reconhecimento do próprio Barth seja pela constatação dos conceitos kierkegaardianos articulados em textos do teólogo dialético. Neste tópico, consideraremos, de modo introdutório, os mais relevantes, tendo como horizonte a demarcação do alcance da influência de Kierkegaard em relação a Barth.

⁵ Conforme o depoimento do próprio Barth, seu contato com o pensamento kierkegaardiano ocorre cerca de 10 anos antes à redação da *Carta aos Romanos*, vejamos: “o primeiro livro de Kierkegaard que eu comprei foi *O Momento* e isso foi em 1909. Presumo que também o tenha lido então. Mas ele não pode ter causado uma impressão profunda sobre mim então, pois eu estava muito mais ocupado com Harnack, Herman... Ele penetrou meu pensamento de forma mais séria e ampla apenas em cerca de 1919, na junção crítica entre a primeira e a segunda edições de minha *Carta aos Romanos*” (BARTH *apud* GOUVÊA, 2006, p. 78).

Começemos com um dos conceitos mais paradigmáticos de Kierkegaard, a noção de paradoxo. Sabe-se que esta noção marcou de modo indelével a filosofia do dinamarquês. Afinal de contas, como ele mesmo reconheceu por boca de Johannes Climacus nas *Migalhas*, “um pensador sem paradoxo é como um amante sem paixão, um sujeito medíocre” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59). A exemplo de seu mentor intelectual, Barth se utilizou do paradoxo como uma categoria teológico-filosófica fundamental em sua análise da *Carta aos Romanos*. A título de nota, ele emprega o termo paradoxo e seus respectivos derivados cerca de noventa vezes em seu comentário do texto paulino. Especificamente, o tema da inseparabilidade entre a fé e o paradoxo, tão caro, por exemplo, à reflexão de Johannes Silentio em *Temor e tremor*, será reeditado pelo teólogo da Basileia ao longo do *Der Römebrief*. Ecoando o pensamento kierkegaardiano, o teólogo protestante sentencia que “nunca é possível contornar o paradoxo da fé, que também em nenhum lugar é revogado. O ser humano se encontra perante Deus e é por ele posto em movimento *sola fide, somente pela fé*” (BARTH, 2016, p. 143. Grifos do autor). Levando-se em conta o sacrifício de Abraão, conforme a narrativa de *Temor e tremor*, constatamos que a fé, por força do absurdo, é o que torna o ato do patriarca hebreu um autêntico sacrifício e que o assegura uma condição de bem-aventurança (KIERKEGAARD, 2209). Sem o elemento da fé paradoxal, o gesto de Abraão seria o mais cruel assassinato, capaz de torná-lo infeliz com a simples cogitação de tal ação. Seguindo um raciocínio parecido, o teólogo suíço assevera que “é o paradoxo da fé que faz com que o piedoso seja considerado bem-aventurado” (BARTH, 2016, p. 155).

Sabemos, ademais, que tanto nas *Migalhas* quanto no *Pós-Escrito* Climacus define a encarnação de Cristo, o instante que marca o encontro entre o tempo e a eternidade, como o paradoxo absoluto. “A afirmação de que Deus existiu em figura humana, que nasceu, cresceu, etc, é certamente o paradoxo *senso stritissimo*, o paradoxo absoluto”, declara o pseudônimo kierkegaardiano no texto de 1846. Esta compreensão, obviamente não passa despercebida pelo autor da *Dogmática eclesialística*, que define Cristo, em sua encarnação como o paradoxo que não pode ser determinado pelo tempo. Barth, é verdade, aplica a noção kierkegaardiana de paradoxo absoluto a outras categorias teológicas, a exemplo da comunicação da mensagem divina. Neste sentido, a missão do apóstolo em comunicar o Evangelho é também definida como o paradoxo absoluto ou ‘fato paradoxal’ já que o apóstolo é comissionado a comunicar aquilo que é por natureza incomunicável. Nos termos de Barth (2016, p. 178), “ele se encontra na situação altamente extraordinária de ter que falar o que, em verdade, não se pode falar, de ser testemunha humana de coisas às quais, na realidade, só Deus pode emitir testemunho”.

Nas *Migalhas filosóficas*, Climacus define Deus como o Absolutamente-Diferente, ressaltando o limite do pensamento em sua pretensão de pensar Deus. Nos termos do argumento do pseudônimo kierkegaardiano, a inteligência pode pensar a diferença, não a diferença absoluta. Literalmente, “Ele parece estar a ponto de revelar-se, mas não é assim, pois a diferença absoluta, a inteligência não pode nem mesmo pensar” (KIERKEGAARD, 2011, p. 68). Ao recorrer ao conceito de Absolutamente-Diferente Kierkegaard, obviamente, quer ressaltar o caráter desconhecido e transcendente de Deus. Nesta mesma linha, na *Carta aos Romanos*, Barth define com frequência Deus como o Totalmente-Outro. Nos termos do teólogo reformado, “Deus é e continuará sendo para nós o ‘totalmente outro’, o estranho, o desconhecido, o inabordável” (BARTH, 2016, p. 152). Algumas vezes, é verdade, Barth prefere a expressão *Deus-Absconditus* para definir Deus, indicando também sua dívida em relação a Blaise Pascal. De todo modo, a noção kierkegaardiana com seu foco na transcendência de Deus serve perfeitamente a Barth em sua polêmica contra os teólogos liberais que, segundo a acusação dos teólogos dialéticos, haviam transformado o Cristianismo em uma religião da imanência.

Outro conceito tipicamente kierkegaardiano empregado por Barth na *Epístola aos Romanos* é salto. De um modo mais amplo e seguindo a linha de Lessing, de quem Kierkegaard herda essa noção, o salto identifica a passagem das verdades históricas e contingentes para as verdades eternas e necessárias, conforme lembrado por Climacus no *Pós-Escrito*. De um modo mais específico, seguindo o horizonte de *Temor e tremor*, o salto marca a passagem do estágio ético para o religioso, conforme tipificado no ato decisivo de Abraão em sacrificar o filho. Neste caso, o salto aponta para a inexistência de mediações racionais que justifiquem a exigência divina. Ele precisa crer que é a voz de Deus e não a voz de um demônio que está a lhe falar e, sobretudo, que voltará com o filho mesmo depois de decidir sacrificá-lo. No emprego que faz do conceito kierkegaardiano de salto, Barth, geralmente, o aplica para identificar a decisão do homem em relação a Cristo. “Ele é justo e é o justificador dos que ousam dar o salto da fé, para o vazio”, afirma o teólogo da Basileia. Como base na noção de salto, como Kierkegaard, Barth quer esclarecer que, do ponto de vista racional, a fé conserva sempre o elemento da incerteza, do incógnito, do risco. Crer em Jesus, diria Barth, é o que pode ser considerado o risco dos riscos.

Em Kierkegaard, do mesmo modo que o paradoxo se constitui na essência da fé, o escândalo é colocado como a essência do Cristianismo, o mesmo escândalo que é definido por Climacus nas *Migalhas* como o padecimento da razão ao deparar-se com o paradoxo da fé, o choque que deixa o escandalizado desprovido do consolo que brota das certezas racionais

(KIERKEGAARD, 2011). Sem dúvida, é com o pseudônimo Anti-Climacus, sobretudo no *Exercício do Cristianismo*, que a relação indissolúvel entre o Cristianismo e o escândalo fica mais evidente. Para recorrer a uma analogia, “como o viajante que não chega ao seu destino sem, antes, ter se deparado com a encruzilhada, jamais se chega à fé sem a possibilidade do escândalo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 99. Tradução nossa). Esta analogia é muito familiar ao texto barthiano, o qual coloca o homem sempre na encruzilhada entre a fé e o escândalo. “A todos é posto o mesmo problema eterno: a opção entre o escândalo e a fé; entre a aceitação e a rejeição; entre a fácil glorificação segundo os padrões do mundo e a difícil renúncia de si mesmo”, destaca o pensador reformado. A inseparabilidade entre o Cristianismo e o escândalo é amplamente explorada por Barth na *Carta aos Romanos*. Nos termos de Barth, “é necessário que o escândalo seja repassado em sua totalidade, que o Cristianismo seja colocado totalmente como de fato é, como um problema de natureza fundamentalmente enigmática, que tudo questiona na história” (BARTH, 2016, p. 133).

Em alguns momentos de seu texto, Barth retoma os conceitos kierkegaardianos de um modo menos literal, adaptando as terminologias ao interesse de sua análise. Um exemplo disso pode ser visto no conceito de Herói Religioso Moralista, aparentemente, uma variação da célebre figura do Herói Trágico em *Temor e tremor*. Por outro lado, a vinculação da angústia à consciência do pecado sugere a dívida do teólogo da Basileia ao texto assinado por Vigilius Haufniensis, *O conceito de angústia* de 1844. Já a definição do amor como o parentesco espiritual com o próximo parece ser tributária de *As obras do amor*, texto kierkegaardiano que, notadamente, foi lido por Barth. Esta compreensão do Ágape cristão parece refletir a passagem seguinte:

Como a boa nova do Cristianismo está contida na doutrina do parentesco dos homens com Deus, assim constitui a sua missão a igualdade dos homens com Deus. Mas Deus é amor, por isso só podemos nos assemelhar a Deus amando, assim como também só podemos ser, segundo as palavras de um Apóstolo, “colaboradores de Deus no - amor” (KIERKEGAARD, 2007, p. 149).

Para além dos conceitos kierkegaardianos já catalogados na *Carta aos Romanos*, de modo mais específico, o que interessa a Barth em seu embate com a teologia liberal é a noção de ‘diferença qualitativa infinita entre tempo e eternidade’, conforme o seu reconhecimento no prefácio da segunda edição de 1921. Não sem razão, em seu estudo sobre a teologia de Barth Von Balthasar considerará esta noção um dos elementos mais duradouros da influência de Kierkegaard sobre o teólogo da Basileia. Nos termos da confissão de Barth:

Se possuo um sistema, então ele reside no fato de eu procurar observar com maior insistência possível e em seu significado positivo e negativo aquilo que Kierkegaard denominou de ‘diferença qualitativa interminável’ entre tempo e eternidade. A relação *deste* Deus com *este* ser humano, a relação *deste* ser humano com *este* Deus é para mim o tema da Bíblia e a soma da filosofia, de uma só vez (BARTH, 2016, p. 50. Grifos do autor).

A noção de diferença qualitativa infinita empregada por Barth é tipicamente kierkegaardiana. De fato, este é um conceito-chave que marca a emblemática polêmica entre o pensador dinamarquês e o Cristianismo de sua época o qual, do ponto de vista teórico, tendia a uma racionalização da fé e, do ponto de vista prático, eliminava o escândalo enquanto categoria essencial do Cristianismo. A título de esclarecimento, a ideia contida na citação de Barth apreço em várias obras da farta produção kierkegaardiana, a exemplo das *Migalhas filosóficas* e do *Pós-Escrito*⁶, assinadas por Johannes Climacus, do *Conceito de Angústia* de Vigilius Haufniensis e do opúsculo intitulado *Dois pequenos tratados ético-religiosos*⁷ de 1847, obra assinada pelo pseudônimo H. H. Não obstante, é na obra polêmica de 1850 *Exercício do Cristianismo (Indøvelse i Christendom)* que tal noção aparece de modo mais literal. Nesta obra, recorrendo ao pseudônimo Anti-Climacus⁸, Kierkegaard faz uma dura crítica à cristandade de sua época por ter eliminado o escândalo do Cristianismo. Ao eliminar o escândalo, a Cristandade convertera o Cristianismo em algo fácil e superficial, e terminara por eliminá-lo. Literalmente, transformara-o em “uma falsa invenção da compaixão humana, que esquece a infinita

⁶ “... Ou confundirá o cristianismo com algo que afinal de contas, brotou do coração do homem, isto é, do coração da humanidade, confundi-lo-á com a ideia de natureza humana e esquecerá a diferença qualitativa que acentua os pontos de partida absolutamente diferentes: o que vem de Deus e o que vem do homem” (KIERKEGAARD, 2019, p. 294. Grifos nossos).

⁷ Nos termos de Kierkegaard, “Tal é, portanto, a relação dos homens entre si enquanto homens. Mas, entre Deus e o homem, há uma diferença qualitativa essencial e eterna que ninguém pode tentar anular sem temeridade de pensamento nem blasfêmia” (KIERKEGAARD, 2002, p. 189. Grifos do autor). A passagem encontra-se, especificamente, no texto *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo*.

⁸ Para Kierkegaard, Anti-Climacus é o pseudônimo que representa o Cristianismo na acepção mais elevada do termo. Duas obras são atribuídas a ele: *Doença para morte* (1849), tratando sobre o conceito de desespero e *Exercício do Cristianismo* (1850), no qual acusa a igreja oficial dinamarquesa de ter retirado o escândalo do Cristianismo. A figura de Anti-Climacus, como é de se esperar, representa uma contraposição ao pseudônimo Johannes Climacus, caracterizado por uma visão cética em relação à cristandade de seu tempo. O próprio Kierkegaard declararia em seus Diários que se encontrava entre Johannes Climacus e Anti-Climacus. Gouvêa (2006, p. 315) observa que Kierkegaard “pretendia publicar os livros de Anti-Climacus sob seu próprio nome. No último momento, ele decidiu criar um heterônimo e manter seu nome apenas como editor”.

diferença qualitativa entre Deus e o homem”⁹ (KIERKEGAARD, 2009, p. 149). Se tomarmos como referência o parecer de Schulz (2015), podemos concluir que Barth está se reportando justamente ao *Exercício do Cristianismo* e não ao *Pós-Escrito* de 1846, como se costuma pensar. A favor dessa compreensão pode ser invocada a conexão entre a noção de diferença qualitativa infinita e a categoria do escândalo, tal qual encontramos no texto de Anti-Climacus. Além disso, como já foi destacado, ao longo da análise da *Carta aos Romanos*, Barth irá retomar o conceito kierkegaardiano de escândalo. Em uma das ocorrências, o teólogo suíço-germânico cita literalmente o texto de 1850. Curiosamente, trata-se justamente da passagem em que a noção de escândalo é colocada em conexão com o conceito de diferença qualitativa infinita. Vejamos:

Retire-se a possibilidade de escândalo, conforme se o fez na cristandade e o cristianismo passa a ser uma mensagem direta e fica abolido, ab-rogado; então o cristianismo fica transformado em algo superficial, leve, que nem fere fundo demais, nem cura; a descoberta de mera e inverídica comiseração humana que se esquece da infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem (KIERKEGAARD *apud* BARTH, 2016, p. 132).

Para fazer um parêntese, não deve nos causar estranheza o fato da dialética já está presente em Kierkegaard. Certamente, não estamos empregando a noção aqui nos moldes da tradição hegeliana, onde a tensão entre a tese e a antítese é resolvida em uma síntese racional. Como a contradição marca não apenas o homem finito, mas, sobretudo, a relação entre o homem e Deus, a dialética permanece insuperável. Se há um momento em que o finito e o infinito se encontram é, conforme nos lembra Anti-Climacus em *Exercício do cristianismo*, na encarnação de Cristo, mas como este evento é a própria expressão do paradoxo absoluto, ele não pode ser considerado uma síntese nos moldes do idealismo hegeliano. É essa dialética que, pelo menos inicialmente, interessa Barth em sua crítica à teologia liberal, expressa, por exemplo, no pensamento do seu antigo professor Adolf von Harnack. No reconhecimento feito a Kierkegaard no prefácio da edição de 1921 da *Carta aos Romanos*, o jogo dialético é colocado em evidência: “tempo/eternidade, Deus/tu, céu/terra, este Deus/este homem” (ROLDÁN, 2013, p. 43).

Embora a ênfase na diferença qualitativa, emprestada de Kierkegaard, justifique a designação de teologia dialética ao pensamento de Barth, é preciso reconhecer os limites da influência do pensador dinamarquês sobre o

⁹ Uma ocorrência semelhante dessa noção também pode ser encontrada no *Diário*: “toda a confusão dos tempos modernos consiste em haver abolido o abismo imenso da diferença qualitativa entre Deus e o homem” (FABRO *apud* BÉJAR, 2019, p. 506).

teólogo suíço. Na verdade, a própria passagem do prefácio acima citada contém uma espécie de ressalva ou acréscimo ao pensamento kierkegaardiano. O emprego da noção de ‘infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade’ vem acompanhada da interpretação barthiana de que essa dialética possui caráter tanto positivo quanto negativo, o que parece já indicar uma possibilidade de superação da dialética. Como se sabe, Kierkegaard, com seu foco na transcendência divina, não tem interesse em superar a dialética, razão pela qual postula a necessidade de uma comunicação indireta entre Deus e o homem. Grosso modo, a dialética sustentada pelo autor de *Temor e tremor* é apenas negativa, mas Barth insiste em sua dimensão ambivalente, tanto positiva quanto negativa. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que se vale da dialética kierkegaardiana em sua crítica ao liberalismo teológico, Barth a enfraquece. Neste sentido, convém observar que, sutilmente, o teólogo suíço introduz uma modificação terminológica na expressão conforme seu registro em *Exercício do Cristianismo*. A expressão original ‘infinita diferença qualitativa’ é substituída por ‘interminável diferença qualitativa”. Claramente, a mudança de infinito (*uendelig*) para interminável (*endlos*) limita o alcance e a força da dialética. Conforme salientado de modo pertinente por Gouvêa (2006, p. 79), “a noção, dialeticamente apresentada por Kierkegaard de acordo com a tradicional dialética da ortodoxia cristã foi des-dialeticizada, senão por Barth, por alguns dos teólogos dialéticos, e tornou-se parcial e heterodoxa em suas mãos”.

Retomando a passagem chave do prefácio de 1921 na qual Barth assume sua dívida em relação a Kierkegaard, encontramos uma declaração curiosa. O teólogo da Basileia assevera que o problema do relacionamento entre Deus e o homem se constitui no tema da Bíblia e a soma da Filosofia. Claramente, a enigmática declaração de Barth parece ainda apontar para a possibilidade de diálogo entre Teologia e Filosofia. Tal concepção, evidentemente, não seria acolhida pelo pensamento kierkegaardiano, sobretudo, quando pensamos as críticas corrosivas à racionalização da Teologia empreendidas pelo pseudônimo Johannes Climacus nas *Migalhas filosóficas* e no *Pós-Escrito*. Desse modo, na mesma passagem em reconhece a sua aproximação de Kierkegaard, Barth sinaliza certo distanciamento do Dinamarquês. Na verdade, embora se valha de Kierkegaard, neste momento, o teólogo suíço está seguindo fielmente a proposta da teologia dialética que, a despeito de sua crítica à intromissão da Filosofia na Teologia, não eliminava a possibilidade de diálogo entre esses dois domínios, ideia que será depois rejeitada por Barth. Essa visão mais equilibrada da relação entre Teologia e Filosofia, entre fé e razão é bem sintetizada em uma passagem da *Dogmática* de Brunner. O mesmo Brunner com quem Barth romperá publicamente mais à frente. Vejamos:

O pensamento teológico é um movimento racional de abstração, cuja tendência racional em cada ponto está sendo deslocada, estancada ou interrompida pela fé. Onde o elemento racional não é efetivo não há movimento de abstração, nem teologia; onde o elemento racional só está em ação, ali surge uma teologia racional, especulativa, que afasta a verdade da revelação. Apenas onde a fé e a racionalidade estão corretamente entrelaçadas podemos ter a verdadeira teologia, a boa dogmática (BRUNNER, 2010, p. 109).

Provavelmente, contra Kierkegaard, o Barth da *Carta aos Romanos* endossaria a definição de Brunner. Neste contexto, o pensador reformado suíço ainda encontraria certo lugar para a razão e para a filosofia em seu sistema. Vimos que, a despeito das ressalvas, Barth não elimina o valor do método histórico-crítico. De fato, no prefácio da terceira edição de 1922, Barth se reporta a um elogio feito por Rudolf Bultmann a sua obra. Segundo ele, o elogio servira para mostrar aos críticos que ele não era um ‘perseguidor dioclesiano’ do método histórico crítico. Um indicativo dessa visão mais positiva sobre a Filosofia ainda no prefácio à terceira edição pode ser visto em uma citação da célebre passagem do filósofo Heráclito¹⁰ para justificar a necessidade de reformulação de sua obra.

A título de nota histórica, em 1927, ainda seguindo a influência de Kierkegaard e assegurando o lugar da filosofia na teologia, Barth publicaria o primeiro volume de sua *Dogmática cristã (Die Christliche Dogmatik)*, projeto que abandonaria pouco depois. De todo modo, com o auxílio do pensamento kierkegaardiano, conforme assumido no prefácio da segunda edição, Barth intensifica a sua crítica aos postulados da teologia liberal. Com sua ênfase na transcendência divina, a chamada teologia dialética rejeitará com veemência a visão imanentista¹¹ sustentada pelo liberalismo teológico. Os motivos para a rejeição a essa visão são apresentados por Emil Brunner em sua *Teologia da crise*, um texto que tem sido apontado como uma das melhores sínteses da proposta da teologia dialética. Conforme esse texto, uma doutrina que se reduz à imanência, deve ser rejeitada porque:

1) Um Deus que é idêntico com a profundidade do mundo ou da alma, não é realmente Deus. Ele não é nem o soberano do mundo nem do

¹⁰ Barth faz uma citação livre do filósofo grego, a partir da edição de H. Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*): “Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio, pois ele sempre de novo se dispersa e se aglomera, se junta e separa” (HERÁCLITO *apud* BARTH, 2016, p. 56).

¹¹ A título de nota, a noção de religião da imanência é empregada por Kierkegaard no *Pós-Escrito* em sua célebre distinção entre a religiosidade A e a Religiosidade B. A religiosidade A, baseada na imanência, é responsável por naturalizar a fé.

homem; 2) um tal Deus não é realmente pessoal. O que não é uma pessoa não pode ser realmente meu superior, mas deve ser meu inferior. Pois o pessoal está acima do impessoal; 3) Esta religião da imanência não está realmente baseada na fé. Fé é uma resposta a uma chamada, a um desafio. Um Deus imanente, contudo, nem me chama nem me desafia; 4) por esta mesma razão, o homem nunca se torna uma personalidade real. Pois decisão é a essência da personalidade. Somente quando o homem tem uma crise e é compelido a escolher entre vida e morte, ele se torna uma personalidade (BRUNNER, 2010, p. 45, 46).

Portanto, o Barth da *Carta aos Romanos*, utiliza-se do pensamento kierkegaardiano naquilo que interessa à sua crítica aos postulados da teologia liberal. Essa retomada, entretanto, enquanto programa da teologia dialética, possui um alcance limitado, ainda reconhecendo o lugar da razão e da Filosofia na Teologia. Posteriormente, Barth se afastará não apenas do pensamento kierkegaardiano mas também da proposta da teologia dialética que ele, inicialmente, endossara. Ele não apenas fará ressalvas a Kierkegaard, a Brunner e a Bultmann, mas ao seu próprio pensamento conforme expresso no seu comentário da *Carta aos Romanos*.

Conclusão

Enfim, os exemplos de apropriação por Barth dos conceitos kierkegaardianos listados acima, obviamente, não elimina a ressalva de Barrett (2016) ao pontuar que a natureza e alcance da influência de Kierkegaard na estruturação do pensamento barthiano se constitui em um dos pontos mais polêmicos da teologia do pensador reformado. A ressalva, contudo, não coloca em suspeição a importância de Kierkegaard para Barth, apenas nos obriga a uma análise mais cuidadosa dos termos e abrangência dessa relação, partindo, inicialmente das evidências deixadas no *Der Römebrief*. Vale lembrar que o próprio Barth reconhece como um dos motivos que o impulsionou na realização de uma segunda edição de seu comentário da *Carta aos Romanos* um aprofundamento nos estudos do Novo Testamento a partir de suas leituras de Kierkegaard e Dostoievski. De um modo geral, seguindo o itinerário delineado pelo autor dos *Discursos edificantes*, Barth sustentou que Deus, em sua natureza abscondita e transcendente, não podia ser apreendido por categorias lógicas e pela mediação racional, que o paradoxo da fé não pode ser retirado ou suavizado por explicações histórico-rationais, que o homem é sempre posto na encruzilhada decisiva entre o a fé e o escândalo, que ele precisa saltar posto que o inquietante abismo da diferença qualitativa entre tempo e eternidade se agiganta diante de seus pés.

Historicamente falando, a partir de 1927 Barth se afastou gradativamente das categorias filosóficas kierkegaardianas. Em uma simples visualização do índice de autores da Dogmática Eclesiástica, percebe-se que o nome de Kierkegaard ocorre de um modo bem menos frequentes. A verdade é que, a partir desse período, Barth se afastou até mesmo de seus antigos amigos de teologia dialética como Brunner, Tillich e Bultmann por entender que tal concepção propunha paradigmas antropológicos e filosóficos para a fé, à parte da revelação. De fato, por ocasião da preparação da sexta edição de sua *Carta aos Romanos* de 1928, ele já via com reservas seu projeto inicial. Primeiro um reconhecimento: “Os mais de dois anos e meio que já transcorreram desde a quinta edição também aumentaram consideravelmente meu distanciamento relativo desse livro”. Depois, uma ressalva dirigida àqueles que haviam lido a obra em sua formulação anterior: “O leitor atual deve lê-lo com a reserva de quem está ciente de ter o seu autor já envelhecido sete anos depois de tê-lo escrito e que, neste ínterim, todos os cadernos por ele usados já foram corrigidos”. Esta mudança, como sabemos, seria sacramentada em 1931 com a publicação de um comentário ao argumento ontológico de Anselmo intitulado *Fides quaerens intellectum*¹² (Fé em busca de compreensão. Neste comentário, Barth reafirma o papel da fé e da revelação para a teologia, prenunciando a doutrina da Analogia da fé (*analogia fidei*) que seria desenvolvida na *Dogmática Eclesiástica*.

A grande ironia é que Barth se tornou ainda mais kierkegaardiano precisamente quando se afastou de Kierkegaard. Como vimos, Barth se distanciou de Kierkegaard e de seus antigos amigos de teologia dialética por sua insistência em reconhecer o primado da fé não apenas como fundamento da teologia, mas como a marca fundamental da relação entre Deus e o homem. Ocorre que essa fora exatamente a bandeira defendida apaixonadamente por Kierkegaard em toda a sua produção intelectual. Assim, mais do que o Barth da *Carta aos Romanos*, o Barth do *Fides quaerens intellectum* e da *Dogmática Eclesiástica* consegue expressar a centralidade da fé e a belíssima analogia do discípulo e do mestre nas *Migalhas*. Sendo o mestre aquele que, ao revelar-se a si mesmo, retira o discípulo da não verdade.

REFERÊNCIAS

BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos* (segunda versão, 1922). São Leopoldo: Sinodal/Escola Superior de Teologia, 2016.

¹² A expressão usada por Bart faz referência ao título originalmente atribuído por Anselmo ao seu *Proslogium*. A edição original alemã traz o subtítulo *Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (A prova de Anselmo da existência de Deus no contexto de seu programa teológico), omitido pela edição brasileira.

- BARTH, Karl. *Fé em busca de compreensão*. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- BARRETT, Lee C. Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion. In: STEWART, Jon (Editor). *Kierkegaard's Influence on Theology Tome I: German Protestant Theology*. New York: Routledge, 2016.
- BRUNNER, Emil. *Dogmática*. Vol. 1: Doutrina de Deus. 2. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- BRUNNER, Emil. *Teologia da crise*. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- HARNACK, Adolf Von. *O que é o Cristianismo?* São Paulo: Reflexão, 2014.
- KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas: um pouquinho de filosofia de João Climacus*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009).
- ROLDÁN, Alberto F. La influencia de Søren Kierkegaard en la teología de Karl Barth: Dialéctica, desesperación y fe. *Teología y cultura*. Buenos Ayres. v. 15. n. 1, p. 39 – 56, 2013.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- SCHULZ, Heiko. From Barth to Tillich: Kierkegaard and the Dialectical Theologians. In: STEWART, Jon (Editor). *A companion to Kierkegaard*. Roboken: Blackwell Publishing Ltd., 2015.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.
- XAVIER, Maria Eleonor. A prova anselmiana segundo Karl Barth. *Philosophica*. Lisboa. v. 5. n. 1, p. 103 – 121, 1995.

A BUSCA PELA REPETIÇÃO: ESTÉTICA, IRONIA E RECORDAÇÃO

CARLOS EDUARDO CAVALCANTI ALVES (UFJF)¹

RESUMO: O pseudônimo kierkegaardiano Constantin Constantius, autor de *A repetição*, narra em primeira pessoa reflexões e experimentos pessoais indagadores da possibilidade da repetição. De acordo com sua intuição, há que se encontrar na existência os seus conteúdos. Para tanto, desenvolve sua busca pelo esforço filosófico de delineamento do conceito, bem como pela observação atenta à interioridade e às relações interpessoais e sociais distintas do ser humano. Além de perscrutar a própria vida como objeto de investigação, Constantius usa sua imaginação para criar um jovem a quem não dá nome. Dessa forma, a procura por compreender e constatar a repetição na vida, em seus fenômenos e suas relações, torna-se tarefa de dupla característica para o autor: voltar-se a si mesmo, seu cotidiano e suas experiências, assim como observar o jovem e seus conflitos interiores. Com o objetivo de decifrar como se dá tal busca do pseudônimo pela repetição, primeiramente será apresentado o conteúdo da antropologia filosófica como concebida por Constantius, a partir do subtítulo de *A repetição*: “um ensaio em psicologia experimental”. A seguir serão elucidados os contornos de sua estética e sua ironia, características de pensamento e visão de mundo apresentadas por esse pseudônimo, com vistas a desnudar seu perfil intelectual e seus dilemas existenciais. Por fim, para esclarecer a questão da possibilidade da repetição segundo a abordagem do pseudônimo, serão analisadas a compreensão deste sobre recordação e repetição, suas experiências a propósito e o sentido que confere à existência a partir destas. A conclusão proporá uma resposta à questão de a repetição ser possível para Constantius, considerando-se suas reflexões sobre esse conceito, suas experiências com o jovem e seu próprio ambiente.

¹ Doutorando em Ciência da Religião, linha de pesquisa Filosofia da Religião, pesquisando sobre o conceito de repetição em Kierkegaard. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, com pesquisa sobre fé e existência na obra *Temor e tremor* (2016). Teólogo com pós-graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, com trabalho de conclusão de curso sobre a cristologia do teólogo francês Oscar Cullmann (2001). Administrador com MBA em Gestão Financeira (2012). Consultor financeiro no Sebrae São Paulo. Este texto é parte da tese de doutorado em curso, com previsão de defesa em 2021.

1. Introdução

O pseudônimo kierkegaardiano Constantin Constantius, autor de *A repetição*, narra em primeira pessoa reflexões e experimentos pessoais indagadores da possibilidade da repetição. De acordo com sua intuição, há que se encontrar na existência os seus conteúdos. Tal procura, para ele, começaria por sua própria vida e pelo exame atento do outro, com vistas à compreensão do que caracteriza a existência como agência da repetição. Para tanto, desenvolve sua busca pelo esforço filosófico de delineamento do conceito², bem como pela observação atenta à interioridade e às relações interpessoais e sociais distintivas do ser humano.

Além de perscrutar a própria vida como objeto de investigação, Constantius usa sua imaginação para criar um jovem a quem não dá nome. O rapaz assim concebido escolhe-o como confidente, com o desejo de compartilhar seus conflitos interiores quanto ao amor idealizado por uma moça. Impressionado com a pureza e a sinceridade com as quais ele confessa sua paixão e seu dilema, qual seja, o de não se sentir capaz de se entregar ao interesse correspondido pela amada, o pseudônimo conclui que o jovem fora invadido pela idealidade do amor. Caberia ao próprio Constantius, a partir do que este mesmo conclui, a tarefa de investigar o âmago dessa experiência e seus movimentos interiores, existenciais, promovidos pelo rapaz. Dessa forma, a procura por compreender e constatar a repetição na vida, em seus fenômenos e suas relações, torna-se tarefa de dupla característica para o autor: voltar-se a si mesmo, seu cotidiano e suas experiências, assim como observar o jovem e seus conflitos interiores.

Com o objetivo de decifrar como se dá tal busca do pseudônimo pela repetição, primeiramente será apresentado o conteúdo da antropologia filosófica como concebida por Constantius, a partir do subtítulo de *A repetição*: “um ensaio em psicologia experimental”. A seguir serão elucidados os contornos de sua estética e sua ironia, características de pensamento e visão de mundo apresentadas por esse pseudônimo, com vistas a desnudar seu perfil intelectual e seus dilemas existenciais. Por fim, para esclarecer a questão da possibilidade da repetição segundo a abordagem do pseudônimo, serão analisadas a compreensão deste sobre recordação e repetição, suas experiências a propósito e o sentido que confere à existência a partir destas. A conclusão proporá uma resposta à questão de a repetição ser possível para Constantius, considerando-se suas reflexões sobre conceito e suas experiências com o jovem, sua própria ambientação e seu retorno à cidade alemã de Berlim.

² Os termos “conceito” e “categoria” serão utilizados como sinônimos, para designar uma concepção específica a respeito de uma ideia ou pensamento.

2. O experimento psicológico: sobre a antropologia filosófica de Constantin Constantius

A repetição é uma obra estética, nas palavras do próprio Kierkegaard. Trata-se de um viés literário que utiliza a comunicação indirecta e oferece conteúdo não cristão, parte de sua estratégia para persuadir cidadãos dinamarqueses iludidos da autenticidade de um cristianismo cultural, fomentado pelo reconhecimento destes como cristãos pelo Estado e pela Igreja oficial. Ao comentar sobre sua autoria estética, assim se expressa o pensador dinamarquês:

Não, uma ilusão nunca é dissipada directamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indirecta. Se todos estão na ilusão, dizendo-se cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indirectamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão (KIERKEGAARD, 2002, p. 43).

Segundo o autor, os cristãos de sua época, dentre os quais se ambienta para enfatizar o problema por ele colocado, não viviam em categorias religiosas, muito menos as relacionadas ao cristianismo que considerava autêntico, a saber, o que remete à relação preocupada com Deus e interessada nas Escrituras. Diferentemente, tais cidadãos estavam com suas vidas enredadas por categorias estéticas ou, quando muito, estético-éticas. Não obstante, a preocupação de Kierkegaard não foi a de elaborar uma teoria sobre a religião ou o próprio cristianismo, mas tocar em questões universais a propósito elegendo como ponto de partida a análise da manifestação cristã de seu tempo.

Forma e conteúdo estão estreitamente ligados na comunicação kierkegaardiana. Por isso, sua produção literária estética e o uso de pseudônimos estão intimamente relacionados a serviço da crítica à religião cristã de sua época. Consequentemente, se seus contemporâneos viviam em categorias estéticas, como o belo, o interessante, entre outras, devia-se começar por onde estão, falar justamente do estético para poder revelá-lo como contraposto ao genuinamente religioso. (KIERKEGAARD, 2002, p. 43; ROOS, 2011, p. 1-5).

A pseudonímia kierkegaardiana tem por objetivo colocar-se como uma representação vivaz da existência, com autores fictícios que representam diversos âmbitos existenciais ao se apresentarem como um “espelho” ao leitor, conferindo-lhe a oportunidade de se confrontar consigo mesmo. Por isso, os pseudônimos possuem personalidade e características próprias, são individualidades que não somente pensam sobre a existência, mas que também transferem ao leitor a tarefa de se aprofundar em questões existenciais fundamentais (ALMEIDA, VALLS, 2007, p. 71-83).

Nesse sentido, o pseudônimo Constantius leva a efeito o papel de se comunicar com o leitor de forma indireta, para estabelecer as áreas limítrofes de suas interioridades. Em outras palavras, a comunicação tradicional é anulada a fim de que o autor escreva como um existente para leitores existentes, em vez de assumir o lugar de um recitador a estimular outros recitadores. E esse é o método que Constantius utiliza: o experimento psicológico que “reforça o abismo aberto entre o leitor e o autor, estabelece a separação da interioridade entre eles, de modo que a comunicação direta ficou impossibilitada” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 278).

O subtítulo de *A repetição* traz a expressão “um ensaio em psicologia experimental”, que deve ser entendida à luz do que propõe Kierkegaard através de seu pseudônimo. Compreende-se essa frase a partir do conteúdo da obra, não como temática que a norteia. Sendo assim, a psicologia mencionada remete a seu sentido etimológico: refere-se ao trabalho filosófico relacionado às questões da alma humana, especificamente quanto a manifestações existenciais e modos de ação. Seu caráter experimental é atividade analítica alheia, assim, a qualquer pretensão de sistematização. A opção pela tradução literal do subtítulo para o português ressalta o caráter de experimento do empreendimento de Constantius e, portanto, evita o risco de anacronismos conceituais – não se trata de disciplina científica –, além de evidenciar o objetivo de Kierkegaard na obra: de maneira ficcional propor uma construção de sentido da repetição, a partir da narrativa da vida dos personagens e do próprio conceito a ser procurado (JUSTO, 2009, p. 28³).

Ademais, pode-se identificar que o experimento estabelece relações do autor em dois níveis: com seus personagens e seus leitores. No primeiro nível, a construção imaginária dos personagens é meio para Constantius projetar possibilidades existenciais com o objetivo de esclarecer o significado da repetição. Há, por isso, uma tentativa de elaborar uma concepção filosoficamente precisa desse novo conceito a ser compreendido. O segundo nível está implícito na afirmação de que os heréticos não entenderão, extraída do pai da Igreja Clemente de Alexandria (KIERKEGAARD, 2009a, p. 135), possível sugestão de que a apropriação do conteúdo se dá na relação experimental do leitor com o texto. A comunicação direta do primeiro nível torna-se, então, indireta e propícia à apreensão pelo receptor da mensagem (ERIKSEN, 2000, p. 19-20).

³ O tradutor português José Miranda Justo interpreta o subtítulo pela analogia com o experimentalismo artístico da segunda metade do século XX. Diferentemente propõe o casal Hong, ao traduzi-lo por “A venture in experimenting psychology”, em tradução nossa “um empreendimento em psicologia experimental”, no sentido de que a psicologia de Kierkegaard remete ao exercício imaginativo de Constantius, o de “construir imaginativamente” ou “moldar imaginativamente, de um modo experiencial” (Hong; Hong, 1983).

O exercício psicológico de Constantius sugere que seu experimento remete à psicologia experimental que começara a se desenvolver no século XIX, que consistia, segundo Edna Hong e Howard Hong (1983), em caracterização da natureza definidora das capacidades distintas do ser humano; em outras palavras, antropologia filosófica. No escopo geral do *corpus* literário kierkegaardiano, entretanto, sua psicologia vai além: é uma construção sobre o ser humano e as decorrentes implicações para sua visão de mundo, portanto uma filosofia do humano *in concreto* associada aos estágios descritivos da realização das possibilidades humanas, não a uma análise empírica do comportamento.

Como observador, não obstante seu inevitável envolvimento com o objeto de seu experimento, Constantius diagnostica o resultado da manifestação da melancolia no jovem em sua relação recém iniciada com uma moça. “Ora, se se trata realmente de um melancólico, como haveria de ser possível que a sua alma não se ocupasse melancolicamente daquilo que para ele se tornou a mais importante de todas as coisas” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 37). Ao contrário do que entende o senso comum, para o autor uma paixão não é antídoto para a melancolia, mas sempre o será permeada por ela. Por isso, conclui que o amor de poucos dias tornara-se recordação, sendo levado a termo pelo próprio jovem e envelhecido pelas lágrimas de alguém agora incapacitado de amar por ser melancólico. Tal condição de amor tão somente despertava nele o poético, aprisionando-o à amada enquanto seu ideal.

Constantius afirma, conseqüentemente, que se deteve na concretude do arroubo poético do jovem em detrimento de uma simples observação comportamental – embriagado pela recordação, os versos poéticos que o rapaz citava acobertava seu conflito interior. Tal sensibilidade do autor confere percepções para além da pretensão de objetividade da observação:

A concentração do pressentimento nunca é esquecida. Pelo menos creio que é esta a constituição que deve ter um observador, mas se for assim constituído também sofrerá muito. O primeiro momento terá de o subjugar quase até ao desfalecimento, mas, enquanto assim empalidece, a ideia fecundou-o, e a partir daí ele está em relação de descoberta com a realidade (KIERKEGAARD, 2009a, 48).

Tal condição presta-se, inclusive, para a compreensão de resistências e limitações do observado, como trata ironicamente Constantius. Ao ser considerado estranho e possível perturbado mental pelo jovem, após aconselhá-lo a dissimular outra relação em vez de romper diretamente com a moça, firma-se na posição de observador e avalia a declaração:

Bem! um observador tem de estar preparado para coisas destas. Tem de saber ser capaz de oferecer àquele que se confessa uma pequena garantia. Uma rapariga que se confessa exige sempre uma garantia positiva, um homem exige uma garantia negativa; isto resulta da entrega e humildade femininas e do orgulho e obstinação masculinos [...]. Pois bem, que assim seja; dos homens nada exijo a não ser o conteúdo da sua consciência (KIERKEGAARD, 2009a, p. 87-88).

O jovem deixa a amada ao se afastar abruptamente, sem seguir os conselhos de seu confidente. Distancia-se deste também, com a proposta de enviar-lhe cartas que não deveriam ser respondidas. Não obstante o impedimento de interagir com o que fora observado, Constantius continua seu experimento e afirma que a importância da moça ocorre apenas por sua presença na relação com o jovem, pois que não é para este uma realidade. Nota que a melancolia desenvolvida pelo rapaz possivelmente o enganara, despertando uma reação simpática que ele equivocadamente identificou como amor (KIERKEGAARD, 2009a, p. 90-91).

A agudeza do experimento de Constantius é ratificada sob outra perspectiva, a do pseudônimo Johannes Climacus, que o avalia como um observador sensato e irônico, características de que carecia o jovem, e completa:

Comumente imagina-se isso de outro modo, que o experimentador, o observador, seja superior, ou se situe acima do que o que ele produz. Dá a facilidade em prover resultados. Aqui é o contrário; o sujeito do experimento descobre e demonstra o mais alto, mais alto não no sentido de entendimento e pensamento, mas no sentido da interioridade (KIERKEGAARD, 2013b, p. 305).

Constantius reconhece que o jovem possuía a interioridade que lhe faltava, abertura a uma nova imediatez capaz de ir além da estética, sem qualquer necessidade de mediação do pensamento e da reflexão característica da elaboração racional do autor (KIERKEGAARD, 2013b, p. 305).

Assim, a peculiaridade que há no experimento do pseudônimo repousa em quem é observado – o jovem imaginado por ele, condição explicitada no fim da obra:

O jovem que eu criei é poeta. Mais não posso fazer; porque no máximo posso imaginar um poeta e engendrará-lo com o meu pensamento; pessoalmente não sou capaz de me transformar em poeta, já que aliás o meu interesse reside em outra coisa. A minha tarefa ocupou-me de modo puramente estético e psicológico (KIERKEGAARD, 2009a, p. 138).

Dado que a psicologia de Constantius utiliza-se de situações existenciais imaginativamente descritas sobre a realização das possibilidades humanas, não se trata de descrição empírica do comportamento. Para ele, imaginação e sentimento não são inferiores ao pensamento, mas coordenados com este. Em carta ao intelectual dinamarquês Heiberg⁴, o pseudônimo finaliza sua argumentação ao afirmar que a repetição do espírito livre do indivíduo, na pessoa do jovem, foi o objeto do empreendimento levado adiante. Dessa forma, o verdadeiro domínio do espírito é o do indivíduo, haja vista a repetição não emergir fora deste como fenômeno da natureza ou quando o indivíduo é essencialmente despreocupado com o essencial, sendo apenas sensível ao passar do tempo. Esse é o caráter considerado da repetição, individual e interior, fundamental em sua experimentação psicológica (HONG; HONG, 1983, p. 306, 312, 359-361).

a. Estética e ironia

Após algumas reflexões sobre a repetição, Constantius inicia o relato e a análise de sua segunda viagem a Berlim, cujo intuito apresenta de forma muito específica: “[...] viagem de investigação que fiz para pôr à prova a possibilidade e o significado da repetição, [...] para me certificar em que medida uma repetição era possível”. (KIERKEGAARD, 2009a, p. 53-54).

As acomodações antes utilizadas por Constantius na primeira viagem, de sua preferência, são novamente ocupadas por ele. Contudo, o ambiente está diferente: o locador das instalações havia se casado e a cidade dessa vez estava com o ar empoeirado. A atividade cultural que muito valorizava, assistir à peça teatral *Der Talisman*⁵ apresentada no Königstädter Theater, teatro real da cidade, não estava atraente como na primeira vez – faltava camarote disponível em lugar de boa visualização, os frequentadores não eram interessantes como antes e a interpretação deixava a desejar (KIERKEGAARD, 2009a, p. 74).

Essa frustração de Constantius, diante da insuficiência da satisfação estética de levar à experiência de prazer como consequência lógica, mostra-se em todas as percepções que teve em Berlim e, ainda, em seu retorno ao lar, pois que o criado havia mudado a disposição da mobília a seu contragosto. Conclui, ao afirmar que sua visão de vida triunfara, não ter encontrado

⁴ Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), filósofo, poeta e dramaturgo, proeminente contemporâneo de Kierkegaard, criticou na publicação *Det astronomiske Aar* a obra *A repetição*, pela falta de distinção entre os fenômenos que se repetem na natureza e no espírito. Kierkegaard não publica a resposta de Constantius, que vem a ser divulgada postumamente (SOUSA, 2009, p. 129; 2018, p. 60).

⁵ Farsa em três atos de autoria de Johann Nepomuk Nestroy (1801-1862), escritor austríaco (JUSTO, 2009, p. 57).

a repetição como fenômeno presente nas relações estabelecidas exteriormente. E, de maneira irônica, a fim de enfatizar ainda mais essa ausência, o pseudônimo finaliza seus comentários sobre a viagem relatando uma desagradável experiência, na qual identificou a repetição como um acontecimento desinteressante: o sempre mesmo e entediante ambiente que encontrara em um restaurante que habituava frequentar (KIERKEGAARD, 2009a, p. 56-77).

Assim, em todas as vivências de Constantius a repetição estética mostra-se impossível, uma vez que encontrará a rotina, que leva ao tédio ou à descontinuidade do prazer experimentado. A capacidade de abstração do autor constrói possibilidades de repetição que ruem diante da pujança de sua autossuficiência estética, um quadro idealizado do passado que se torna teste, medida e procura pela realidade externa atual. A impossibilidade da repetição, sob a ótica da estética, implica não haver na vida satisfação contínua (GOUVÊA, 2014, p. 168-169, GOUWENS, 1993, p. 291).

Pode-se dizer, dessa forma, que o prazer estético leva Constantius a se preocupar seriamente com o “interessante”, princípio que não se repete, um símbolo de transição que é presságio da temporalidade. O interessante é limite e fronteira entre o real e o ideal. Esteticamente concebido é ocasião de surpresa, novidade. Não se trata de um interesse essencial, porque interrompe o ideal ao trazer a realidade anômala. Sucumbir ao interessante é se fechar a qualquer possibilidade de repetição (MACKEY, 1989, p.197-198).

O pseudônimo Johannes de Silentio, autor de *Temor e tremor* (KIERKEGAARD, 2009b, p. 144-145), advoga que o interessante é categoria de fronteira, zona limítrofe entre o estético e o ético que exige uma reflexão dirigida a este sem deixar de tratar aquele com uma interioridade atenta aos próprios desejos. Nesse sentido, Constantius caminha no terreno do estético ao perscrutar a realidade em face da idealidade construída pela sua intuição abstratamente reflexiva. Entretanto, não se dirige ao ético uma vez que estaciona nas percepções estéticas exteriores ao buscar a repetição. Consequentemente, para ele o interessante constituiria objeto experimental associado à repetição na existência e com trato destituído de qualquer reflexão sobre a própria interioridade. O pseudônimo Johannes Climacus (2016, p. 14-15) ressalta a contradição gerada pelo existente ao se valer da objetividade da abstração:

[...] a dificuldade da existência é o interesse do existente, e o existente é infinitamente interessado no existir. [...] Quando se observa, portanto, um pensador abstrato que não quer esclarecer e admitir para si mesmo qual a relação que seu pensamento abstrato tem com o fato de ele ser um existente, este produz uma impressão cômica, por mais notável que ele seja, porque está a ponto de deixar de ser um humano.

Tal limitação demonstrada por Constantius distancia-o, dessa forma, da interioridade necessária para valorar a existência estética e se dirigir à reflexão ética. A repetição está, para ele, fadada a uma abstração sem aplicabilidade factual ao concluir sua experiência de busca pela repetição. O cômico no pseudônimo consiste no descompasso de sua imaginação formular, elegantemente, abstratas possibilidades e ser capaz apenas de recordar experiências, não de identificar a repetição na realidade. Assim sendo, Constantius desiste da esperança e se detém na contradição entre o ideal imaginado e o resultado real. Conclui que, diante da falta de satisfação na vida, o melhor é estacionar na esfera estética e reconhecer que não há repetição.

Assim observa McCarthy a propósito da mal sucedida experiência de Constantius no retorno a Berlim (1993, p. 271; tradução nossa, itálicos do autor):

Só se pode fazer algo pela primeira vez *uma vez*. Fazê-lo novamente pode repetir os elementos externos do ato, mas sua novidade não pode ser repetida. Fazer a mesma coisa pela segunda vez é, paradoxalmente, sua própria primeira vez e assim por diante, *ad infinitum*. Nesse sentido não há repetição. Por fim esta linha de pensamento – semelhante à observação da antiguidade grega sobre o problema de entrar duas vezes no mesmo rio – sugeriria a natureza ilusória de tudo, inclusive é claro a possibilidade de repetição externa⁶.

O pseudônimo procurou uma repetição estética ao tentar repetir experiências prazerosas largamente embasadas na novidade anteriormente percebida. Por isso, esforçou-se por algo ilusório e não repetível. Na avaliação do próprio Constantius, em sua resposta a Heiberg, não há problema em supor que uma segunda viagem a um lugar propicie experiências mais prazerosas do que a primeira, uma vez que a resistência ao novo pode gradualmente vencer a primeira impressão. Porém, uma pessoa que faz uma viagem para se convencer da repetição de alguma forma já alterou essa empreitada, haja vista a tentativa de experienciar vivências anteriores (HONG, HONG, 1983, p. 292-293).

Os poderes de Constantius são de um supremo observador, uma experimental inteligência de abrangência e força, uma habilidade de um ironista de ver o mundo em sua totalidade. Também talento para pressentir e prever com amplitude os futuros conflitos internos que o jovem enfrentaria. Em

⁶ “One can only do something for the first time *once*. To do it again may repeat the externals of the act, but its newness cannot be repeated. Doing the same thing for the second time is, paradoxically, its own first time and so on, *ad infinitum*. In this sense there is no repetition. Ultimately this line of thought - akin to the early Greek observation about the problem of stepping into the same river twice - would suggest the illusory nature of everything, including of course possibility of external repetition”.

Constantius a imaginação vincula-se à reflexão objetiva e à ironia como subjetividade. Pode-se inferir que o peso da ironia, assim, recaia sobre ele, não sobre o jovem, cuja imaginação e compreensão apaixonadas abrem caminho para as esferas religiosas da existência. Não obstante o caráter abstrato de sua reflexão, Constantius esteticamente procura descrever conceitos em sua concreta individualidade, nunca abstratamente. (GOUWENS, 1993, p. 292, 306-308).

A reflexão e a ironia do autor são igualmente limitadas pela própria natureza da comunicação indireta adotada na obra. Diante disso, para Climacus há um abismo escancarado entre Constantius e o leitor, porque o autor separa-se vigorosamente deste a fim de deixá-lo a sós com seu irônico livro:

O experimento é a consciente e provocadora revogação da comunicação, o que tem sempre importância para um existente que escreve para pessoas existentes, para que a relação não se transforme na de um recitador para recitadores (KIERKEGAARD, 2013b, p. 278).

Ademais, para Climacus a ironia do autor de *A repetição* está em recíproca relação com a sentimentalidade do jovem, ainda que aquele possua a ironia e a sensatez das quais este carece. Importante recordar que, ainda assim, Constantius coloca-se na posição de observador de forma diferente da prática usual, uma vez que não se situa numa posição superior nem, ao menos, mais elevada do que a o objeto do experimento. Ao invés, posiciona-se como o sujeito do experimento que descobre e demonstra no observado uma qualidade mais alta do que sua, não no sentido do entendimento e do pensamento, mas no da interioridade” (KIERKEGAARD, 2013b, p. 305).

Constantius descreve ironicamente reflexões e situações para realçar o contraste entre a realidade da existência e a idealidade abstrata do pensamento. Dentre essas, dois trechos destacam-se a propósito de sua ironia. Primeiramente, o elogio à etimologia do termo “repetição” na língua dinamarquesa:

Mas tenho de repetir constantemente que tudo isto que digo é a propósito da repetição. A repetição é a nova categoria que é preciso descobrir. [...] a repetição é propriamente aquilo a que por erro se chamou mediação. [...] Mediação é uma palavra estrangeira, repetição é uma boa palavra dinamarquesa, e felicito a língua dinamarquesa pela criação de um termo filosófico (KIERKEGAARD, 2009a, p. 50).

Sem justificar essas observações, Constantius ironicamente defende que o conceito filosófico de repetição, ainda por descobrir, está ideal e etimologicamente presente somente em sua expressão dinamarquesa, haja vista

não ter cognatos nas línguas alemã e latinas. Ademais, o conceito de mediação, larga e indiscriminadamente invocado por Hegel e filósofos dinamarqueses, é “estrangeiro”, estranho, pois não guarda qualquer relação com a ideia sugerida pelo idioma dinamarquês⁷. Entretanto, o autor opta por esclarecer outra diferenciação, qual seja, entre o conceito grego de recordação e aquele que há de ser buscado. “Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 51).

Com isso nota-se que Constantius, pela ironia, sugere a superioridade da repetição: é conceito relacionado à existência, sem conexão com os movimentos histórico-universais e imanentes da mediação, nem com o conhecimento recordado da reminiscência grega. Tal ironia é uma atitude intelectual que considera o finito como manifestação diversa e não essencial do infinito, a exemplo da diferenciação etimológica e conceitual que faz, dando lugar a um estado de espírito que insiste nessa inadequação e no qual a consciência se coloca acima de qualquer delimitação conceitual (LE BLANC, 2003, p. 26).

O segundo trecho irônico traz a defesa de Constantius da adoção de uma postura estética e eticamente questionada pelo jovem, quanto ao modo de terminar o relacionamento com a moça. A melancolia do rapaz fizera-o saltar para o fim da relação, isto é, mesmo apaixonado depreciava-se e apenas possuía o amor da recordação. Por isso, era capaz tão somente de desejá-la, não de amá-la. A questão de como o jovem deveria proceder, para romper o relacionamento, serve de mote para que todo o arsenal da ironia de Constantius venha à tona:

Fazer, a partir deste equívoco, uma relação real era-lhe impossível, algo que de facto deixaria a rapariga entregue a uma fraude perpétua. Explicar-lhe a troca, dizer-lhe que ela era apenas a forma visível, enquanto o pensamento dele, a sua alma, buscava outra coisa que ele transferia para ela, era algo que a magoaria tão profundamente que o orgulho dele se revoltava contra isso. [...] Por isso, numa relação de amor que, embora tendo começado, não pode realizar-se, a delicadeza é a coisa mais ofensiva que há [...] (KIERKEGAARD, 2009a, p. 42-43).

A pujança intelectual de Constantius manifesta-se inicialmente como percepção de um experiente observador, conhecedor da alma feminina e de

⁷ A palavra dinamarquesa para “repetição”, *Gjentagelse*, significa retomada ou reapropriação. Segundo Gouvêa (2002, p. 213-214), diferentemente do sentido de “repeticionar” ou pedir novamente das línguas latinas e da inglesa, que segue o modelo latino, o termo dinamarquês tem o significado etimológico de tomar posse novamente, “[...] pegar ou tomar novamente aquilo que já se teve ou ainda se tem, mas de que se quer mais, ou aquilo que [sic] já se tentou apropriar anteriormente sem completo êxito”.

suas reações ao fim de um relacionamento que começara há pouco. Um rompimento que, com sinceridade, alegasse como motivo a busca por outra coisa que não o potencial de amor da jovem, uma espécie de inadequação à relação amorosa, despertaria nela diretamente a mágoa do sentimento de abandono e a frustração pela incapacidade pessoal de satisfazer o rapaz.

Como solução o pseudônimo apresenta ao jovem a proposta de que dissimulasse, aparentasse ser um enganador, admitir-se sem qualquer capacidade de vindicar tratamento sério. Entretanto, tal representação não poderia se dar de forma imediata e única, pois que poderia alimentar ainda mais o amor da jovem. Seria preciso paulatinamente demonstrar fastio com os encontros, desinteresse pelo amor dela, até que se tornasse público seu romance com outra jovem, engodo que seria previamente combinado em troca de um pagamento. Convencido inicialmente de que se tratava de uma boa saída, o jovem recua e desaparece. “Não tinha tido força suficiente para levar a cabo o plano. Faltava à sua alma a elasticidade da ironia. Não tinha tido a força necessária para fazer o voto de silêncio da ironia, a força para o manter [...]” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 46).

Segundo Mackey (1989, p. 216), tal aspecto da ironia esgota a realidade e explora a possibilidade, e as encontra para ir além do meramente surpreendente. Nesse sentido, Constantius entende que a questão relacional do jovem, a de encontrar a forma adequada de romper o relacionamento, seria resolvida pelo abandono da forma tradicional de lidar com o problema. A alma do rapaz deveria, assim, estar aberta a possibilidades de negação do ideal, do visto por ele como condizente com sua real situação, para assim abraçar a finitude envolvida na dissimulação proposta como solução.

Entretanto, a escolha do jovem fora condicionada pela melancolia, fator contrastante com a ironia por nesta estar presente um entusiasmo não vinculado à perseverança, que se manifesta como ardor que se consome a serviço da possibilidade. Por isso um irônico é sempre um entusiasta. Além do mais, a ironia é sempre negativa: no campo teórico coloca o desacordo entre idealidade e realidade, no prático entre realidade e possibilidade. Assim, o que caracteriza a ironia é a escala abstrata com a qual ela nivela tudo. Com Constantius, tal desacordo caracterizado pela ironia tem como ponto de partida sua própria personalidade. Em outras palavras, ao negar lidar de forma convencional com a relação amorosa do jovem, o pseudônimo é a *persona* que exerce influência libertadora sobre este quando escancara a incompatibilidade entre a realidade vivida e a idealidade ética que o rapaz almejava alcançar (KIERKEGAARD, 2005).

Ao ofertar ao jovem uma saída dissimulada da relação, Constantius mistifica a realidade para inserir nela a possibilidade de realização do rompimento ideal, lidando com o real de modo a minimizar seus danos:

[...] a ironia se mostra como aquela que compreende o mundo, que procura mistificar o mundo circundante [...]. Se são antes circunstâncias exteriores as que exigem um certo mistério, então a mistificação aplicada será pura e simples *dissimulação*. Mas quanto mais este indivíduo concebe essas mistificações como episódio em sua própria história de amor, quanto mais jocoso ele é em sua alegria de atrair a atenção dos outros para um ponto completamente diferente, tanto mais a *ironia* aparece (KIERKEGAARD, 2005, p. 219; itálicos do autor).

Tal mistificação aponta que a ironia, em seu sentido eminente, dirige-se ao todo da realidade, nunca a aniquila, e através da visão da totalidade da existência afeta o interior da individualidade, conquanto não se volte a um indivíduo em particular. Nas palavras de Hegel, é a negatividade infinita absoluta, isto é, ela é negativa por que sempre nega; infinita por não se dirigir a um fenômeno específico; absoluta por apontar a uma realidade mais sublime, superior, contudo, que é somente possibilidade (KIERKEGAARD, 2005, p. 221-227).

A dialética da ironia de Constantius despreza o que Kierkegaard denomina “ironia dominada”: ela está sob o domínio da infinitude que, uma vez posta, em seus desdobramentos permitirá que a ironia alcance a vida interior. Conquanto infinita conceitualmente, pois que remete ao fenômeno das relações amorosas, a ironia de Constantius não executa os movimentos necessários para tocar a interioridade do indivíduo, a saber, limitar, finitizar e restringir a aplicação da verdade, da realidade ampla e do conteúdo à realidade individual, disciplinando e conferindo consistência existencial. Sem a ironia dominada nenhuma vida autenticamente humana é profunda. Ela é guia para os caminhos da existência e coloca ênfase adequada na realidade, cuja validade está na ação como um *apriori* para uma consistente expressão da realidade. E faz a essência mostrar-se como fenômeno, por um lado, sem a credulidade de palpites metafísicos e, por outro, presente na reflexão que vem a relativizar o próprio fenômeno. “A ironia é e continua a ser o mestre disciplinador da vida imediata” (KIERKEGAARD, 2005, p. 276-280; 2013a, p. 157).

A reflexão existencial investiga o fenômeno sensível a partir de uma ironia calcada no pressuposto de que a essência não se manifesta necessariamente. Assim, em sua prática, na subjetividade da ironia dominada surge uma liberdade positiva, conferindo ao sujeito alvo da ironia a tarefa de encontrar as respostas por si mesmo. Ao contrário do pensamento abstrato, estabelece uma relação com a realidade que está sempre em tensão, uma espécie de “flutuação” sobre o real que, não obstante, sempre é tocado por ela. Conseqüentemente, a emancipação da ironia é relativa, pois está sujeita às condições da realidade: mesmo que deseje, o ironista ou qualquer outro pensador nunca conseguirá se liberar da existência. Pois ainda que entre a

realidade e a idealidade, a ironia oscilará entre o eu real e o empírico. Contudo, na ironia aparece a liberdade subjetiva em detrimento da realidade efetiva, cujo processo de comunicação coloca em relação significados – o dito e o não dito – e pessoas – o ironista e seu alvo (SAMPAIO, 2006, p. 2-5).

Ainda que Constantius possua capacidade de abstração e habilidade de reflexão, sua ironia é típica do esteta restrito à imediaticidade, pois não fez o movimento da infinitude. Por isso, o caráter de sua atividade irônica mostra-se situacional mesmo quando faz afirmações a respeito da alma humana, pretensão de universalidade que não alcança o ético. Diferentemente, como afirma o pseudônimo Johannes Climacus, a ironia quando desenvolvida e dominada é uma determinação existencial, cultura do espírito propiciada pela infinitude interior, que se posiciona após a imediaticidade e antes do ético (KIERKEGAARD, 2016, p. 217-219).

b. Recordação e repetição: compreensão e busca de sentido na existência

Nas primeiras linhas de *A repetição*, Constantius declara estar há bom tempo ocupando-se com a questão da possibilidade e do significado da repetição. A propósito, de início decide perscrutar tal problema, como dito, visitando Berlim, cidade onde estivera uma vez, e pensar acerca da importância da repetição para a filosofia moderna como expressão decisiva da “recordação” no pensamento grego, isto é, da reminiscência segundo Platão, rememoração do conhecimento das realidades imutáveis. Assim, o autor coloca as bases de sua experimentação: verificar a possível ocorrência da repetição na experiência da segunda viagem à cidade alemã, e na interioridade do jovem, relacionada fundamentalmente com a frustração amorosa (JUSTO, 2009, p. 31).

Para Constantius, dialeticamente, recordação e repetição são o mesmo movimento, mas estão em direções opostas. O primeiro repete-se a partir do passado, para trás, pois todo o recordar remete ao que já foi. O segundo recorda-se para o futuro, o que está adiante, uma vez que o repetir dirige-se ao que ocorrerá novamente. Em Platão, a fonte de significado para a vida está em um estático passado eterno, acessível pela memória através do questionamento. Repetição, ao contrário, é se orientar para o futuro através da abertura de possibilidades, não finalidades fixas vetorizadas desde o passado. Paradoxalmente, repetição é recordação para frente.

Esses oximoros são assim interpretados por Mooney (1998, p. 287-288; tradução nossa):

Considere o movimento em questão como um movimento em direção a um sentido ou valor, uma reunião de significados, digamos, para o

presente. Se esta reunião se volta para trás, temos uma reunião platônica (ou recordação) de significados; se esta reunião se volta para frente em direção ao futuro, então temos uma repetição, uma recepção de significados que está irradiando não do passado, mas do futuro – em direção ao presente, oferecendo aos agentes receptivos campos abertos de possibilidade⁸.

Na filosofia platônica a percepção humana de semelhanças e dessemelhanças entre os objetos remete à recordação de ideias eternas, das quais objetos materiais não passam de tipos imperfeitos. Tal conhecimento recordado é obtido pelas almas antes de entrarem nos corpos. Em outras palavras, os seres humanos se recordariam daquilo que aprenderam em tempos passados, antes do nascimento, enquanto almas dotadas de pensamento e separadas dos corpos (PLATÃO, 1983, p. 78-80, 74d, 76a-d). Como afirma Sócrates no *Fédon*:

[...] se existe, como incessantemente o temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo o mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos – então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta tudo isso, podemos concluir que nossa alma já existia antes do nascimento (PLATÃO, 1983. p. 80, 76e).

E o mesmo filósofo elucida no *Mênon* em que consiste essa recordação:

[...] não há o que não tenha [a alma] aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração (PLATÃO, 2001, p. 51-53, 81c-d).

Essa tese filosófica grega, conhecida como teoria da reminiscência, admite a existência de capacidades inatas como fatos brutos a serem moldados pelo conhecimento rememorado; e de conceitos e crenças como capacidades

⁸ Take the movement at issue to be a movement toward meaning or value, a gathering of meaning, say, into the present. If this gathering is faced backward we have a Platonic collection (or recollection) of meaning; if this gathering is faced forward toward the future, then we have a repetition, a reception of meaning that is radiating not from one's past but from one's future – toward one's present, offering to receptive agents open fields of possibility.

intermediárias que levam ao conhecimento, em relação as quais os seres humanos tendem a escolher as verdadeiras em detrimento das falsas. A questão de como se adquire tal conhecimento pela alma lança luz sobre a argumentação platônica: o estado perfeito da alma em tempos passados, desencarnada e, portanto, sem os desejos corpóreos, dispensa qualquer necessidade de aquisição prévia de conhecimento (FINE, 2013, p. 263-264).

Segundo Constantius, a recordação, pela via da teoria grega da reminiscência, é o caminho por excelência da filosofia e está ligada ao conhecimento. O caminho da existência individual é a repetição, resultado do deslocamento promovido, pela conclusão do pseudônimo, do conhecimento *stricto sensu* para a um nível totalmente distinto, qual seja, a existência. Consequentemente, repetição é afirmação do vir a ser e do tempo, enquanto recordação é procura por uma saída no tempo. Entretanto, ambos os movimentos são do tempo para o eterno. Recordação é o caminho da imanência, que olha para trás e lamenta a perda da eternidade, voltando-se ao passado. Repetição direciona-se para o futuro e, assim, é genuinamente temporal. Recordação quer anular o tempo, repetição caminha no tempo (CAPUTO, 1993, p. 208; JUSTO, 2012, p. 62).

A reflexão filosófica de Constantius, dessa forma, assume a tese da superioridade da repetição sobre a recordação, o que não é feito pela discussão do mérito da reminiscência platônica. O autor expande a abrangência do ato de recordar para a existência humana em geral e o coloca frente a ação de repetir. De acordo com o pseudônimo, apenas a repetição faz o ser humano aprofundar-se em sua existência (KIERKEGAARD, 2009a, p. 32-33):

[...] mas aquele que quer a repetição é um homem, e quanto mais energeticamente for capaz de a tornar clara para si próprio, tanto maior será sua profundidade como criatura humana. [...] Se um indivíduo circum-navegou a existência, tornar-se-á evidente se tem coragem para entender que a vida é uma repetição e desejo suficiente para com ela se regozijar. Aquele que não circum-navegou a vida antes de começar a viver nunca chegará a viver; aquele que a circum-navegou, e, porém, ficou satisfeito, tinha uma fraca constituição; aquele que escolheu a repetição, esse vive.

Circum-navegar a existência requer a consciência de que ela não pode ser contemplada como se estivesse fora dela, alerta Constantius. Uma tal ambiguidade dialética aplica-se a uma repetição exterior, como a nova leitura de um livro ou a revisitação a uma obra de arte, e diversamente ao navegante que, consciente de se estar enredado por todas as necessidades, possibilidades e condicionantes da existência, conseguirá vislumbrar a vida orientada pela repetição (CAIN, 1993, p. 343).

O jovem era a expressão genuína do amor da recordação para Constantius: ainda que numa relação com a mulher amada, sua infelicidade era notória. Ao observar atentamente o jovem, o autor torna-se convicto de que, como já havia mencionado ironicamente a propósito do esteta A:

“[...] o amor da recordação torna precisamente um indivíduo infeliz. O meu jovem amigo não entendia a repetição, não acreditava nela e não a queria com força. [...] o jovem era, na mais ampla acepção, o desditoso cavaleiro do único amor feliz, o da recordação” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 46-47).

O esteta A tem opinião positiva a respeito da recordação, mas alerta para a limitação que sua ambiguidade dialética provoca de forma irreversível:

Nada para mim é mais perigoso do que recordar. Se recordo tão-somente uma circunstância da vida, essa circunstância cessa por si. Diz-se que a separação ajuda a reanimar o amor. É inteiramente verdade, mas reanima-o de um modo puramente poético. Viver em recordação é a mais perfeita vida em que é possível pensar, a recordação sacia mais fartamente do que toda a realidade, e tem uma segurança que realidade alguma possui. Uma circunstância da vida que é recordada já entrou na eternidade, e não tem mais nenhum interesse temporal (KIERKEGAARD, 2013a, p. 64).

Aplicada ao caso do jovem, a recordação provocara o efeito previsto pelo pseudônimo de *Ou-ou, um fragmento de vida*, não obstante a repetição ser temática estranha ao pensamento do esteta A. O rapaz adquire uma expressão eterna em sua recordação e, dessa forma, ainda que tenha sua veia poética pulsante, é incapaz de se relacionar adequadamente com a temporalidade.

Ainda que a recordação tenha levado o jovem ao fim da relação, pela negação da imediatividade e da temporalidade necessárias ao relacionamento amoroso, sua melancolia e sua passionalidade foram dirigidas a reais possibilidades existenciais, na tentativa de estabelecer na própria vida, de forma concreta, pontes relacionais no ambiente em que estava inserido. Dirigido pelas próprias paixões, vincula seu drama interior a sua existência, que baseia sua compreensão da situação de vida provocada por estar na recordação e não ter encontrado a repetição (GOUWENS, 1993, p. 296, 301).

O pseudônimo atesta não haver possibilidade de repetição na vida. Sua experiência interior e sua análise do exterior vaticinavam que o prazer e os sentidos são refratários à repetição. Nem mesmo seu retorno ao lar evidenciou uma repetição. A desordem citada, promovida pelo empregado surpreendido pelo regresso do patrão, estimula Constantius a concluir

decisivamente: “compreendi que não há repetição, e a minha anterior concepção de vida triunfara” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 77).

A conclusão de Constantius deriva diretamente de sua observação do ambiente exterior da viagem e de seu regresso. Por não constatar a repetição, conclui por sua inexistência, não obstante a defesa que faz de sua fundamental importância enquanto conceito. Coloca-se, assim, em situação semelhante à do discípulo de Heráclito, descrita em *Temor e tremor* por Johannes de Silentio (KIERKEGAARD, 2009b, p. 189), que vai além do seu mestre ao sugerir que não se pode entrar nem mesmo uma vez num rio:

[...] o obscuro Heráclito afirmou: não se pode entrar duas vezes no mesmo rio. O obscuro Heráclito tinha um discípulo que não parou aí, avançou e acrescentou: nem sequer é possível entrar uma vez. Pobre Heráclito, que teve semelhante discípulo! Ao ser aperfeiçoado, o dito de Heráclito transformou-se numa sentença eleática⁹ que nega o movimento, apesar de aquele discípulo não desejar mais do que ser um discípulo de Heráclito que não houvesse recuado, mas sim avançado para além do que Heráclito havia abandonado.

A exemplo da circularidade da ineficaz tentativa de ir mais adiante do que havia Heráclito, a fim de ressaltar o movimento em detrimento da experiência sensível estática, a busca da repetição pelo pseudônimo mostra-se inútil precisamente por ter sido feita como experimento dissociado de uma reflexão que deveria antecipá-lo e estruturá-lo. Ou seja, a contradição que envolve a análise de Constantius “é que o próprio procedimento usado para investigar a possibilidade de repetição fez com que o experimento falhasse [...] Para uma pessoa em quem a reflexão foi assumida da ação como em seu caso, a questão [da repetição] dificilmente pode ser colocada”¹⁰, (BURGESS, 1993, p. 249-250; tradução nossa).

Conquanto fosse um observador cômico da sensatez de lidar com as próprias limitações e reconhecer a interioridade superior do jovem, Constantius depara-se com o insucesso do que se propôs a observar e experimentar – que a repetição como ocorrência externa e, concomitantemente, existencial é impossível. O autor enreda-se, assim, na imanência. Posiciona-se nela a partir de seu desespero e o conseqüente abandono de suas teses a respeito da repetição, pois sua reflexão filosófica esbarrara nos limites imanentes da

⁹ Heráclito opunha-se aos eleatas, representados mais relevantemente por Parmênides (século VI a.C.), fundador da escola de filosofia grega de Eleia, e Zenão (século V a.C.), que concluíram sobre a contradição envolvida nos conceitos de movimento e mudança (JUSTO, 2009, p. 31; SOUSA, 2009, p. 189).

¹⁰ “[...] is that the very procedure used to ascertain the possibility of repetition has made the experiment fail [...] For a person in whom reflection has so taken over from action as in his case, the question can hardly be put”

existência. Ademais, diante da realidade com que se depara e da crise que vivencia, não consegue ir além da recordação, que é o caminho da imanência: olha para trás lamentando a perda do passado, com a expectativa frustrada de repeti-lo na vida. Fosse capaz de realizar a repetição, ao contrário, seria por ela levado a seguir adiante e encontrar sentido na existência (CAPUTO, 1993, p. 208; HONG, HONG, 1983, p. 317-318).

Apesar de seu investimento subjetivo na busca pela repetição, Constantius não é capaz de perscrutar a existência e os movimentos manifestos pelo existente, objetos presentes em sua observação do jovem, não obstante a proposta de aplicar seu experimento psicológico como instrumental filosófico para identificar a factibilidade do conceito. Diferentemente, direciona sua reflexão às relações estabelecidas com pessoas e ambientes em que se insere. Em seu trato estético com a vida resigna-se diante da própria contradição, que envolve a reflexão dedutivo-empírica a partir da ação. A autossuficiência de Constantius é detida pela inviabilidade factual de suas convicções filosóficas. Como esteta fecha-se em si quando lhe é requerida a realização de movimentos existenciais que superem as fronteiras de sua interioridade ainda incipiente. Reconhece que sua predileção pela reflexão, na construção de princípios, fora-lhe isca para elaborar a ideia e buscar a repetição. Tornou-se vítima de seu entusiasmo intelectual, pois segundo ele mesmo: “[...] [estava] convencido de que, se não tivesse viajado na intenção de me certificar sobre a repetição, ter-me-ia divertido muito, precisamente nas mesmas circunstâncias” KIERKEGAARD, 2009a, p. 79-80).

Ao procurar a repetição recorrendo à recordação, a formulação de abstratas possibilidades feita por Constantius é limitada pela idealização do estado estético recordado, das imagens rememoradas do passado que se tornam seu critério de teste da realidade, qual seja, de busca e de desejo pela externalidade presente. Apoiado na recordação, desiste da esperança e desespera na incompatibilidade entre sua imaginação do ideal e o resultado real. O pseudônimo Johannes Climacus aborda a questão da repetição a partir da consciência:

Na realidade como tal, não há nenhuma repetição. Não que haja uma diversidade infinita, de modo algum. Se tudo no mundo fosse absolutamente igual, não haveria nenhuma repetição na realidade, porque ela só é no momento. Se o mundo, em vez de ser a beleza, fosse um monte de pedra de dimensão e formato uniformes, ainda não haveria repetição. Eu veria a cada momento por toda eternidade um bloco de pedra, mas se era o mesmo que antes havia visto não seria a questão. Na idealidade, isoladamente, não há repetição; pois a ideia é e permanece a mesma, e não pode, como tal, repetir-se. Quando a idealidade e a realidade entram em contato, nasce a repetição. Quando, por exemplo, vejo

algo no momento, a idealidade corre a explicar que se trata de uma repetição. Aqui está a contradição; pois aquilo que existe é, ao mesmo tempo, de um outro modo. Que o dado exterior é, posso entender, mas, no mesmo instante, relaciono-o a algo que também é, algo que é o mesmo e que, simultaneamente, pretende explicar que o outro é o mesmo. Aqui há um redobramento, aqui se coloca o problema da repetição. A idealidade e realidade se chocam; em qual meio? No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde, então? Na consciência, aí está a contradição (KIERKEGAARD, 2003, p. 117-118).

Para Climacus, a repetição na consciência é a recordação, que expressa contradição uma vez que, na recordação, idealidade e realidade já ocorreram. Portanto, idealidade e realidade por definição estão presentes na consciência, não podem ter sido. Com base nisso, a repetição, a partir do pensamento de Constantius, poderia ser expressão do encontro entre idealidade e realidade no presente, como novo conceito a ser compreendido, dialético em relação à recordação grega. Entretanto, ele falha ao se prender apenas à recordação e à externalidade, desprezando a consciência como *locus* do encontro entre idealidade e realidade.

Na recordação, portanto, Constantius paralisara-se. Não conseguia ir adiante, apenas olhar para trás e vislumbrar o prazer e a diversão anteriores, que não mais estavam presentes em sua experiência. A repetição, segundo ele, não seria possível. Sua busca não dera sentido diverso e mais profundo a sua existência. Conclui Constantius que, diante da falta de satisfação na vida, o melhor é se limitar à estética e reconhecer que não há repetição na existência ou, pelo menos, que ele próprio não foi capaz de realizar seus movimentos (GOUWENS, 1993, p. 291-292).

Como observador que deseja investigar a existência, Constantius volta-se novamente ao jovem e expressa a convicção que ainda resiste em seu pensamento: a questão diante da qual o rapaz está relaciona-se à repetição. Passaria a receber cartas deste e, a seu pedido, sem respondê-las. Interessa-se por acompanhar o jovem mesmo nessa condição e, ainda que se entendendo sem rumo, à deriva, a propósito da falha em constatar a repetição na vida, o pseudônimo reconhece que na imanência não é possível falar de repetição. Embora sua teoria tenha se mostrado inócua quando confrontada com a observação feita em Berlim, Constantius está certo de que, não obstante seu insucesso experimental e sua incapacidade de transcender-se, há que se encontrar algum esclarecimento em quem fosse capaz de realizar tal movimento de transcendência. Sua expectativa, assim, é colocada sobre o jovem e seu interesse pela epopeia religiosa do personagem bíblico Job, não em buscar auxílio na filosofia (KIERKEGAARD, 2009a, p. 91-92).

O próprio Kierkegaard em suas anotações, referindo-se ao que pretendeu transmitir através do pensamento do pseudônimo Climacus na obra *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*, comenta a insuficiência da filosofia quando transposta para a prática:

O projeto desta narrativa era o seguinte. Recorrendo à ironia melancólica que se manifestava em Johannes Climacus, não em alguma expressão singular, mas em sua vida inteira, e descrevendo a profunda seriedade que consiste em que um jovem suficientemente honesto e sério para colocar em prática, sem ruído ou ênfase, o que os filósofos dizem, e com isso se tornar infeliz, eu me propunha a golpear a filosofia. Johannes faz o que lhe disseram que se devia fazer, ele duvida efetivamente de tudo, passa por todos os tormentos que esta dúvida comporta, torna-se dissimulado, quase desenvolve uma má consciência; agora, no limite extremo, ele quer voltar atrás, mas não pode; compreende que, para duvidar de tudo com sucesso, esgotou todas as forças do seu espírito, e que, se renuncia a esta dúvida intensiva, pode muito bem chegar a algo, mas neste caso terá renunciado à sua dúvida sobre a totalidade. Então se desespera, desperdiçou sua vida, sua juventude esgotou-se com suas reflexões, a vida não ganhou nenhum sentido para ele, e tudo isso é culpa da filosofia (KIERKEGAARD, 2003, p. 122-123).

Em Climacus, inicialmente, a filosofia foi o meio pelo qual suas reflexões encontrariam sentido existencial. Sua seriedade e esforço intelectual, entretanto, não foram suficientes para garantir a transposição da elaboração filosófica para a vida.

A partir somente de suas convicções estéticas, Constantius analisa o perfil melancólico e poético do rapaz. Com sutileza percebe sua interioridade e o acerto de recorrer a Job. Contudo, é incapaz de se aprofundar em sua experimentação:

O quadro é interessante, porque em um sentido Constantius compreende o jovem mais profundamente do que o jovem compreende a si mesmo, mas em outro sentido Constantius falha em entendê-lo pois, como Constantius diz, “repetição é muito transcendente para mim”. [...] Em *A repetição*, Constantius também está em um nível dialeticamente inferior ao do assunto que estuda. [...] ele analisa o jovem com grande discernimento, mas sua compreensão também é limitada por sua incapacidade de fazer os movimentos da pessoa que ele observa¹¹ (GOUWENS, 1993, p. 283, 285-286; tradução nossa).

¹¹ The picture is interesting, because in one sense Constantin understands the young man more deeply than the young man understands himself, yet in another sense Constantin fails to understand him for, as Constantin says, “repetition is too transcendence for me”.

Dessa forma, o centro da questão da repetição desloca-se da subjetividade de Constantius para a situação existencial do jovem. Seu papel de esteta encerra-se para se fixar novamente a atenção no drama vivido pelo rapaz. Evitando esbarrar na ética, começa a observar seus movimentos e pensamentos dirigidos ao religioso:

[...] ele [Constantius] muda seu foco da subjetividade do observador para a situação existencial do observado. Como consequência, o problema ético de colocar alguém à prova é dissolvido na experiência religiosa [...]. [a] noção de repetição, como ficará claro mais tarde, é espelhada na elaboração filosófica de Constantius da categoria de repetição, que enquadra a narrativa como um todo¹² (TANG, 2002, p. 107; tradução nossa).

Constantius encontra-se e se reconhece impossibilitado de experimentar a repetição, ou mesmo verificá-la na vida. Sua imediaticidade não é captada pela reflexão elaborada por ele, tampouco esta é confirmada pela observação. Por isso, quando imediaticidade e pensamento estão separados, não há possibilidade de repetição. Sua existência não pode ser invadida pela reflexão, ainda que esta tenha bases profundas e seja solidamente construída. A luz da compreensão não é capaz de iluminar a realidade, cuja escuridão somente será dissipada pela consciência. Consequentemente, a conclusão de Constantius posiciona-se entre a possibilidade da repetição e a terrível iminência de uma perda irreparável para o jovem (MACKEY, 1989, p. 194-195).

Os limites do entendimento de Constantius existem em função de sua incapacidade de realizar a repetição na existência. Sua falta de inteligência simpatética limita sua compreensão. Por ser um ironista estrito, falta-lhe habilidades éticas e religiosas necessárias ao entendimento acurado da existência do jovem. A reflexão de um observador sempre depende da superação dos observados sobre a primitividade, assim como da originalidade adquirida pela autocompreensão existencial (GOUWENS, 1993, p. 300-303).

O observador precisa distinguir a compreensão objetiva da compreensão concreta na existência, como ressalta o pseudônimo Vigilius Haufniensis:

Compreender e compreender são duas coisas diferentes, é o que se fala num velho ditado, e de fato é bem assim. A interioridade é um compre-

¹² [...] he [Constantius] shifts his focus from the observer's subjectivity to the existential situation of the observed. As a consequence, the ethical problem of putting somebody to the test is dissolved into the religious experience [...]. [the] notion of repetition, as will be clear later, is mirrored in Constantine's philosophical elaboration of the category of repetition, which frames the narrative as a whole. [...] In *Repetition*, Constantine too stands at a dialectically lower level than the subject he studies. [...] he analyses the young man with great insight, yet his understanding also is limited by his inability to make the movements of the person he observes.

ender, mas *in concreto* o importante é saber como se deve compreender este compreender. Compreender um discurso é uma coisa, compreender a função dêitica¹³ que há nele, é uma outra coisa; compreender o que se diz, é uma coisa, compreender a si mesmo no que foi dito, é uma outra coisa. Quando mais concreto for o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão [...]. (KIERKEGAARD, 2010, p. 150).

As conclusões do pseudônimo, a partir de suas observações, construíram-se distintamente da compreensão obtida quando se vive dentro das categorias integrantes da análise promovida. Seus interesses e capacidades são psicológicas e estéticas, direcionadas a compreensão de conceitos e personalidades concretas esteticamente concebidas.

Conclusão

A pseudonímia kierkegaardiana, a serviço da eficácia da comunicação indireta, visava ao leitor instruído no que Kierkegaard identificou como cristianismo cultural. Utilizando-se de categorias estéticas e reflexões filosóficas, nas quais os cristãos de então viviam segundo o pensador, obras foram compostas para contrastar aquelas com categorias religiosas cristãs fundamentais no seu entendimento.

Constantin Constantius, assim, é um dos pseudônimos utilizados para apresentar na forma de comunicação indireta o conceito de repetição. Através de sua psicologia experimental, propõe-se a pensar e investigar a repetição a partir da filosofia e, mais significativamente, das existências própria e do jovem que imaginara. Tal experimento psicológico, a rigor uma antropologia filosófica, pretendia analisar a factibilidade do conceito na prática concreta do existente. Sendo assim, a experimentação psicológica de Constantius, reconhecidamente, constituía-se na observação do espírito livre e da interioridade de seu objeto, o jovem.

A segunda viagem de Constantius a Berlim, para investigar a possibilidade de ocorrência da repetição na existência, redundava na verificação de não ser possível sua manifestação nas relações imediatas da vida. Seu contato com pessoas, locais e atividades dera-lhe a convicção de que a experiência estética, que espera pelo novo e o interessante, e pode levar ao tédio, não inclui a repetição. Ademais, sua ironia contrasta e expõe a inadequação teórica entre idealidade e realidade, e prática entre realidade e possibilidade. Nesse sentido, a proposta de rompimento da relação do jovem por dissimulação, pela simulação de um outro relacionamento, foi ferramental utilizado

¹³ Referência ao contexto situacional de uma dada comunicação, que envolve quem fala e o momento e o local em que esta ocorre.

por Constantius que demonstrou os limites da idealidade em relação às demandas da realidade. Contudo, sua ironia carece de interioridade: mistifica a realidade e não abre ao jovem perspectivas de possibilidade e sentido na própria realidade.

O pseudônimo fora apenas capaz de realizar a recordação, não a repetição. Através daquela, em vão procurou pela repetição em suas experiências na viagem para Berlim e em seu retorno para o lar. Seu pensamento carecia de superação da reflexão estética. O sentido produzido por sua experiência prendia-se à imediatez. Conclui, assim, não ser possível a repetição, exceto se alguém fosse capaz de fazer o movimento religioso e transcender-se, condições que assumidamente não possuía. Por isso, novamente se volta ao jovem para, através da observação, verificar se seus movimentos existenciais levariam-no a experimentar a repetição. Porém, a apreciação das conclusões de Constantius a propósito, se é que são passíveis de tal empreendimento, está além do escopo deste texto.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BURGESS, Andrew J. Repetition – a story of suffering. In: PERKINS, Robert L. (ed.). *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 247-262.
- CAIN, David. Notes on a coach horn: “going further”, “revocation”, and repetition. In: PERKINS, Robert L. (ed.). *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 335-358.
- CAPUTO, John D. Kierkegaard, Heidegger, and the foundering of metaphysics. In: PERKINS, Robert L. (ed.). *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 201-224.
- ERIKSEN, Niels Nymann. *Kierkegaard's category of repetition: a reconstruction*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.
- FINE, Gail. Investigação no Mênon. In: KRAUT, Richard. *Platão*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Esboços de teologia filosófica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Custom; Alfarrábio, 2002.
- GOUWENS, David J. Understanding, imagination and irony in Kierkegaard's *Repetition*. In: PERKINS, Robert L. (ed.). *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 283-308.
- HABBARD, Christine. Kierkegaard's concept of irony and the philosophical issue of the beginning. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen (ed.), et al. *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.

- HONG, Edna H.; HONG, Howard V. Edição, tradução, introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Fear and trembling, Repetition*. New Jersey: Princeton, 1983.
- JUSTO, José Miranda. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *A repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- JUSTO, José Miranda. Time determinations in Kierkegaard's *Philosophical Fragments*. In: JUSTO, José Miranda; SOUSA, Elisabete M. *Kierkegaard in Lisbon: contemporary readings of Repetition, Fear and trembling, Philosophical fragments and the 1843 and 1844 Upbuilding discourses*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *A repetição*. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo*. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Silvia Salviano Sampaio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia*. Tradução e posfácio de Álvaro L. Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. 2.ed. Tradução e apresentação de Álvaro L. Montenegro Valls. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ou-ou, um fragmento de vida*. Primeira parte. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Relógio D'Água: 2013a.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013b, v. I.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016, v. II.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e tremor*. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.
- LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- MACKAY, Louis. One More with Feeling: Kierkegaard's Repetition. In: BLOOM, Harold. *Modern Critical Views: Søren Kierkegaard*. New York; Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1989, p. 191-218.
- MCCARTHY, Vincente A. Repetition's repetitions. In: PERKINS, Robert L. (ed.). *International Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition*. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 263-282.
- MOONEY, Edward F. *Repetition: getting the world back*. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 282-307.
- PLATÃO. *Diálogos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLATÃO. *Mênon / Platão*. Rio de Janeiro: Loyola, PUC-Rio, 2001.

ROOS, Jonas. Religião e estilo literário na obra de Kierkegaard. In: SPERBER, Suzi. (org.). *Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica*. Campinas: Publiel, v. 4, p. 55-65, 2011.

SOUSA, Elisabete M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ou-ou, um fragmento de vida*. Primeira parte. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

TANG, Chenxi. *Repetition and Nineteenth-Century Experimental Psychology*. In: CAPPELØRN, Niels Jørgen (ed.), *et al. Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2002.

VALLS, Álvaro Luiz M. *Kierkegaard* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

O SER E O PENSAR NA EXISTÊNCIA - A *VIRKELIGHED* COMO CONSTRUTO ÉTICO NO CAPÍTULO 3 DO *PÓS-ESCRITO*

CLÓVIS V. GEDRAT (UNISINOS)¹

RESUMO: O texto a seguir, insere-se no escopo de *Kierkegaard através do tempo, a partir de problemas* na esteira do que, de modo sucinto e preciso, afirmou Mário Portas em *A filosofia a partir de seus problemas*: “Não é possível ‘entender’ filosofia se não se entende o ‘problema’ abordado pelo filósofo”. O objeto deste estudo é o modo como Søren Kierkegaard, em seu tempo, problematiza a questão da existência e do existente.

1. Prolegômenos

Devido à sofisticação literária de Kierkegaard nos seus pseudônimos, a assimilação da ética em Kierkegaard se torna diversa daquela encontrada dos pensadores ético-sistemáticos. Não é possível divisar a amplitude e a profundidade da proposta do escritor dinamarquês caso o leitor procurar por uma explanação simples, linear e redutora a respeito do assunto.

Através de seu estilo de escrever, o *escritor* da Dinamarca intencionou, através de pseudônimos, orientar seu leitor a depreender por si mesmo uma reflexão autêntica que, internalizada na sua própria existência e subjetividade, relaciona ao ser que pensa, sua própria existência.

Empenhado em alçar o leitor a uma subjetividade autêntica, afastando-se do subjetivismo, Kierkegaard convida aquele que o lê a perpassar ‘esferas’, ‘estágios’, ‘estádios’ da existência; algo que não é possível negligenciar. Tais estágios permeiam os seus escritos; muitos de modo visível, outros nas entrelinhas dos textos.

A partir dos seus estádios, também se faz perceber a epistemologia do seu pensamento, atualizando o existir do existente *an sich*. Daí a necessidade, segundo Evans e Roberts (2015), de se ler os escritos pseudonímicos a partir

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS.

daqueles em que Kierkegaard empenhou sua própria voz, para que, assim, compreender-se a sofisticação de seu pensamento.

2. Delimitação

A partir das considerações acima e devido à vastidão da obra de Søren Kierkegaard, necessário é delimitar, aqui, o *tópos* de onde se está a falar e sobre o qual se falará. Este, está delimitado ao capítulo 3, seção 2 do “Pós-escrito conclusivo não científico às *Migalhas Filosóficas*” (coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial) de Johannes Climacus, editado por S. Kierkegaard.²

A seção 2, que tem por título: “o problema subjetivo, ou como tem que ser a subjetividade, para que o problema possa se apresentar a ela” (VII 104), por sua vez, pertence à segunda parte do *Pós-escrito*: “O problema subjetivo – a relação do sujeito com a verdade do cristianismo, ou o tornar-se cristão” (VII 45).

A partir daí, já é possível visualizar a razão de Climacus desenvolver um capítulo: “A subjetividade real, a [subjetividade] ética; o pensador subjetivo” (VII 257), onde a *experiência* é o contato direto e característico que se tem com aquilo que se dá, como uma fonte cognitiva de informação, segundo os dois conceitos utilizados por Climacus, identificados a seguir.

1. O existente necessita reconhecer o seu espaço

No capítulo 3, Climacus utiliza os termos *virkelige* e *Virkelighed* que, respectivamente, identificam a *subjetividade real* e a *atualidade*, também traduzida por *realidade efetiva*.

Estes dois termos intencionam levar o leitor a compreender, precisamente, o lugar onde o existente está inserido. Ou seja: a questão é demonstrar, a partir de um traçado epistêmico diferente, que a *Lógica* não deixava opção para o existente levando-o a uma crise sem possibilidades.

Assim, segundo Gabriel Ferreira da Silva:

É possível ver que Kierkegaard oferece um tratamento radicalmente distinto daquele de Hegel sobre o tema, o que tem, como consequência, uma série de ‘comprometimentos ontológicos’, para usar a expressão de Quine, parecendo ser outro ponto cego no juízo de Heidegger sobre o filósofo de Copenhague. (SILVA, 2020).

² A partir daqui referenciada segundo o volume 7 dos *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS) com tradução de Álvaro L.M. Valls.

Ao direcionar sua atenção à Lógica de Hegel, o dinamarquês salienta, em diversos escritos, a ênfase dada à pura abstração que procura abarcar - abstratamente - a totalidade da existência. Esta, segundo Kierkegaard, não pode ser assimilada unicamente como uma abstração, pois a abstração, em sua idealidade, não abarca o existencial, que é uma “coisa determinada” (VII 258).

Assim, “a dificuldade da existência é o interesse do existente, e o existente é infinitamente interessado no existir” (VII 259). Para Climacus:

O pensamento abstrato ajuda-me, portanto, na minha imortalidade, matando-me enquanto indivíduo particular existente e aí então me fazendo imortal, e ajuda portanto mais ou menos como, em Holberg, o médico tirou a vida do paciente com seu remédio – mas também afugentou a febre. Quando se observa, portanto, um pensador abstrato que não quer esclarecer e admitir para si mesmo qual a relação que seu pensamento abstrato tem com o fato de ele ser um existente, este produz uma impressão cômica, por mais notável que ele seja, porque está a ponto de deixar de ser um humano. (VII 259).

Este ser, *qua* ser humano, infinitamente interessado no existir não tem possibilidade de aparecer na abstração, o que deixa o *esse*(ser) sem o *posse* (poder ser). Daí a razão de Johannes Climacus trazer à lume a necessidade de se pensar o *pathos*:

Enquanto um ser humano real, composto de infinitude e finitude, tem sua realidade efetiva precisamente no mantê-las juntas, infinitamente interessado no existir, tal pensador abstrato é um ser duplo, uma entidade fantástica que vive no puro ser da abstração. (VII 259).

O pensador que pensa, assim, não pode ser um ser que seja diferente do ser que é um ser humano. Se assim não for, a contradição do pensamento se provará no fato de que o pensador é pura abstração, algo que Climacus conecta a um professor que ensina à moda docente.

3. O *pathos* do existente

A fim de se reconhecer o *pathos* do existente, segundo Kierkegaard, não se deve negligenciar o humor. Este é ingrediente obrigatório no *pathos* de um existente *qua* humano. Segundo Climacus, não possível de ser encontrado no “*docerer man*”, o qual ensina a existência, onde a existência, efetivamente, não está incluída.

Visto que a existência não está incluída na linguagem da abstração, conseqüentemente, também não pode ser encontrado o humor. Humor que

atesta o *pathos*, a paixão da existência. Por isso, a falta de comicidade é cômica, já que não existe o “puro ser” do pensador abstrato. Segundo Climacus: “Ao existir essencialmente *qua* ser humano, também se adquire uma receptividade para o cômico”. (VII 260).

Salienta ele, logo a seguir, que com isso não está a afirmar que toda e qualquer pessoa que existe como ser humano tem condições de ser um “poeta cômico ou um ator, porém ele terá receptividade para isso”. (VII 261).

A dificuldade em compreender a existência no seu tempo, segundo Kierkegaard, reside no fato de que a filosofia hegeliana suspendeu o “princípio da contradição”. Este, visto *sub specie aeterni*, “na linguagem da abstração, no puro pensamento e no puro ser”, não possibilita um *aut/aut* (ou isto /ou aquilo), disso resultando que o existente *qua* pessoa não vai além de uma estética e, conseqüentemente, é-lhe negada a possibilidade da *virkelige*.

Está aí o alicerce da afirmação de Climacus:

Para um existente, entretanto, a antecipação do eterno pela paixão não é, contudo, a continuidade absoluta, mas a possibilidade da aproximação para a única continuidade verdadeira que pode existir para um existente. Com isso se recorda mais uma vez minha tese de que *a subjetividade é a verdade, pois a verdade objetiva, é como que uma eternidade da abstração*”. (VII 269) [grifo nosso].

No entanto, se o *aut/aut* é anulado na eternidade da abstração, na existência não é possível fazê-lo, visto que com sua anulação também é anulada a própria existência, já que:

Quando eu excluo a existência (abstraio), não há mais nenhum *aut/aut*; quando eu o excluo na existência, isso significa que excluo a existência, mas assim não o anulo na existência. Se não é correto que haja algo verdadeiro na teologia que não seja verdadeiro na filosofia, então é inteiramente correto que há algo verdadeiro para um existente que não é verdadeiro na abstração; e é também eticamente verdadeiro que o puro ser é fantasmagoria, e que a um existente não é lícito querer esquecer que é um existente. (VII 62).

Diferentemente do pensar lógico da abstração *sub specie aeterni*, na existência está imbricada a determinação intermediária que, através do, no e pelo existir faz emergir a responsabilidade ética. Com isso, é ultrapassado o existir estético em direção a um *devoir* ético e religioso, algo que não se faz presente na *Lógica*, visto que:

[...] tudo o que é dito em Hegel do processo e do *devoir* é ilusório. Por isso carece o sistema de uma ética; por isso nada sabe o sistema

quando a geração vivente e o indivíduo vivente perguntam, com seriedade, sobre o devir, ou seja, para agir. Por isso, a despeito de toda falação sobre processo, Hegel não compreende a história do mundo como um devir, mas, auxiliado por uma ilusão do passado, compreende-a como algo já acabado em que todo devir está excluído. Por isso, é impossível que um hegeliano compreenda a si mesmo com o auxílio de sua filosofia, pois ele só pode compreender o que já passou, o que já se encerrou, mas um vivente ainda não é um falecido. (VII 263).

Pensar a existência como uma simples abstração significa superar a própria existência, já que se está a abolir o princípio da contradição, ou seja: “Existência é impensável sem movimento, e movimento é impensável *sub specie aeterni*”. (VII 265). A omissão do movimento, neste caso, causa confusão, já que o mesmo pertence à existência; e, para um pensador existente não é possível pensar tempo, espaço e movimento fora da existência.

A partir disso poder-se-ia pensar que o existir não se deixa pensar. Isso amplia a dificuldade, já que aquele que pensa existe. Por isso, efetivamente, é sublinhada a importância da ético para o existente. Johannes Climacus salienta isso com a intenção de alertar para um equívoco que encontrara na *Lógica* de Hegel, a saber: “ao não definir sua relação para com um existente, ao ignorar o ético, confunde a existência”. (VII 265).

Tal equívoco já poderia ter sido entendido, afirma Climacus : “..se o puro pensar não se mantivesse com a ajuda de uma opinião que se impõe às pessoas, de modo que elas não ousam dizer nada mais, a não ser que ele [Hegel] é soberbo, que elas o compreenderam...”. (VII 266);

4. A continuidade, a *virkelige* na *Virkelighed*

O existir, portanto, é realizado com *pathos*. A paixão faz o movimento do existir emparelhar³ com a eternidade; e, na sequência, a eternidade emparelhar na vida do existente.

Diferentemente, o puro pensar pensa o movimento puramente na *Lógica* e, nessa abstração, não abarca a continuidade, já que:

Uma continuidade abstrata não é continuidade, e o existir do existente impede essencialmente a continuidade, enquanto que a paixão é a continuidade momentânea que, ao mesmo tempo, retém e é impulso para o movimento. Para um existente, o constituinte do movimento é decisão e repetição. O eterno é a continuidade do movimento, mas uma

³ Nota: o termo *emparelhamento*, remete à parábola sobre Pégasso e um Rocinate (VII 267), que apresenta a “eternidade infinitamente rápida”, prefigurada no corcel alado, enquanto que a temporalidade não passa de um vulgo equino.

eternidade abstrata está fora do movimento, e uma eternidade concreta no existente é o máximo da paixão. (VII 268).

Portanto, não há paixão na abstração, visto que esta, *sub specie aeterni*, prescinde do devir da existência.

A paixão entrega a existência no instantâneo; diferentemente da paixão infinita, que Clímacus identifica no *Pós-escrito*: “a paixão da infinitude é justamente a subjetividade, e assim a subjetividade é a verdade”. (VII 169).

Johannes Climacus, heterônimo criado por Kierkegaard com a finalidade de “analisar o cristianismo de um ponto de vista simpático ao cristianismo, mas ainda não cristã” (Gouvêa, 2006, p.102), segundo Valls “tira abundante proveito [de Trendelenburg], em geral de maneira confiável, apropriando-se de suas críticas à especulação e ao suposto sistema hegeliano”. (VALLS, 2019, p.19). Por isso ele aponta, enfaticamente, para o fato de que a atualidade (*Virkelighed*) não pode ser apreendida como atualidade pelo pensador abstrato. O pensar abstratamente a atualidade não garantem que o pensador abstrato possa percebê-la como uma atualidade na existência; posto que:

Pensar a realidade no âmbito da possibilidade não é a mesma dificuldade de se dever pensa-la no âmbito da existência, em que a existência, como devir, quer impedir o existente de pensar, como se a realidade efetiva não se deixasse pensar, embora o existente seja, a respeito disso, um pensante. (VII 271).

Diferentemente de seus dias, Climacus lembra que na Grécia clássica uma grande atenção era dada ao significado de *existir*. Prova disso pode ser encontrada na ataraxia cética: uma tentativa existencial de se abstrair do existir sem, no entanto, esquecer do indivíduo.

Em consequência disso, segue, segundo Climacus, a necessidade de atenção à linguagem, especialmente sobre a linguagem poética, a qual:

... faz uma tentativa após outra para atuar como realidade efetiva, o que é totalmente não poético; a especulação quer sempre de novo alcançar, em sua esfera, a realidade efetiva, assegura que o pensado é o real, que o pensamento não só é capaz de pensar, mas também de dar efetividade, o que é exatamente o contrário; e, ao mesmo tempo, cada vez mais se esquece o que significa existir. (VII 274).

Isso, segundo o autor, é fruto de uma busca demasiada pela contemplação em detrimento da *Virkelighed*, de modo que a própria contemplação acabou por ser falseada levando, assim, a própria contemplação a ser a *Virkelighed*.

Diante disso, Johannes Climacus afirma que, a partir do ético, “a realidade efetiva é superior à possibilidade. O ético quer, justamente, anular o desinteresse da possibilidade, ao fazer do existir o interesse infinito”. (VII 275). Ou seja: o autor pseudonímico, assim, leva seu leitor a perceber que o ético diz respeito a seres humanos que são *indivíduos*.

Um indivíduo diz, “quando compreendi um outro sujeito, a realidade dele é para mim uma possibilidade, e essa realidade pensada relaciona-se comigo *qua* possibilidade, tal como meu próprio pensar sobre algo que ainda não fiz se relaciona com o fazê-lo.” (VII 276).

O ético tem a ver com seres humanos individuais e, é bom notar, com cada indivíduo. Se Deus sabe quantos fios de cabelo existem na cabeça de um homem, então o ético sabe quantos seres humanos existem, e o recenseamento ético não se faz no interesse de uma soma total, mas no interesse de cada indivíduo. (KIERKEGAARD 2016, 34).

Segue, daí, que cada ser humano individual está só, não como abandonado e esquecido, antes como alguém que tem, em suas mãos, a decisão sobre suas ações, sobre sua vida, perguntando-se sobre a possibilidade que se apresenta. O caráter ético, então, se dará no fato de que: “esta possibilidade não é estética e intelectualmente desinteressada, mas é uma realidade pensada que se relaciona com a minha própria realidade, a saber, que eu seja capaz de realizá-la” (VII 278).

Conforma-se ao pensamento de Climacus afirmar que um questionamento estético e puramente intelectual sobre a realidade efetiva é um mal-entendido. Por outro lado, questionar eticamente “sobre a realidade de uma outra pessoa é um mal-entendido, dado que só se deve perguntar a respeito da sua própria”.(VII 278).

Aí se encontra a diferença entre fé, em *sensu strictissimo* e o estético, o intelectual, o ético. Isso constitui um importante aporte, que na visão de Kierkegaard, demonstra a chegada a outro *tópos*, já que o religioso, por ter um interesse infinito pela realidade do outro, qualitativamente se diferencia em relação ao ético, ao pensador e ao esteta. Um mostra clara de como os estádios percorrem a obra de Kierkegaard e estabelecem os caminhos percorridos pelo pensador.

5. A subjetividade ética como verdade do existente

A sofisticação do pensamento do *escritor* danês, também se mostra quando fala sobre a caminhada em direção à subjetividade ética. Essa não pode ser estudada sem o vínculo com o todo de sua obra, já que tal omissão

induz seu leitor à incompreensão dos textos de Kierkegaard. A respeito disso, Anthony Rudd pontua que:

A ênfase de Kierkegaard no indivíduo livre e solitário, bem como seu desprezo pelo comportamento de ovelha da ‘multidão’, facilmente leva seus leitores a interpretá-lo como um pensador puramente associal, um individualista radical que rejeita todos os valores sociais. (RUDD, 1997, p.122).

Este, precisamente o ponto em Kierkegaard que Marjorie Greene (1959) critica ao mesmo tempo em que demonstra não ter compreendido o ponto diversas vezes repetido por Kierkegaard nos seus escritos: “a verdade é subjetividade”.

Segundo Rudd (1997), para Kierkegaard, a verdade é subjetiva, pois este defende que existe comprometimento pessoal envolvido no fato de se manter uma proposição substantiva como verdade; sempre lembrando que o interesse de Kierkegaard está na verdade ética e religiosa. Daí a pergunta direta de Climacus: “- O que é, então, a realidade [*Virkelighed*]?”. (VII 280).

Em sua resposta célere:

É a idealidade. Mas estética e intelectualmente, a idealidade é a possibilidade (a recondução *ab esse ad posse*). Eticamente a idealidade é a efetividade [*Virkelighed*] no próprio indivíduo. A realidade efetiva é a interioridade infinitamente interessada no existir, o que o indivíduo ético é para si mesmo. (VII 280).

Climacus demonstra ao seu leitor que a realidade verdadeira para o indivíduo é, precisamente, a sua própria realidade ética, visto que a realidade pensada abstratamente é possibilidade, mas não realidade; e, o puro pensar abstrai da existência aquilo que deveria explicar: o ser *qua* pensado (*Realitet*) e o ser *qua* atual (*Virkelighed*). Assim sendo, o pensamento tem realidade, mas este não pode ser identificado com a realidade atual, por uma questão epistêmica, pontuada por Silva:

...o pensamento pode ter Realitet na medida em que ele pode conter as determinações positivas de um conceito, sua Realitas e, por causa disso, o pensamento pode ser dito “real” justamente enquanto esse conjunto de caracteres objetivos de um conceito pode ser intersubjetivamente comunicável. (SILVA, 2015, p.85-6).

Visto que para Kierkegaard o importa é a pessoa se voltar à sua interioridade para tornar-se um indivíduo, no ético-religioso, aqui temos uma considerável contribuição de Kierkegaard, pontuada por meio da pena de

Johannes Climacus, ao indagar sobre o significado do fato de que o existir não se deixa pensar, apesar de que o existente é pensante.

Climacus, cuja finalidade é de estabelecer um diálogo incluindo as bem-aventuranças, responde:

Quer dizer que ele pensa por momentos; pensa antes e torna a pensar depois. A continuidade absoluta, seu pensamento não consegue alcançar. Apenas de modo fantástico pode um existente estar sempre *sub specie aeterni*. (VII 283).

Assim, o existir do existente, na abstração, acaba por se tornar, por fim, um mal. O puro pensar não se relaciona mais com a existência, conforme denunciado por Climacus, quando afirma: “- Eu posso abstrair de mim mesmo, mas que eu abstraia de mim mesmo significa, afinal de contas, precisamente, que eu ao mesmo tempo estou aí”. (VII 286).

Pensar abstratamente é desconsiderar, abstrair, tudo o que não pertence ao pensar. Portanto, não há lugar para a realidade efetiva.

Enquanto isso, na existência, por outro lado, o pensamento está contido na existência; não como um fim antes como um *médium*.

A *Virkelighed*, está precisamente entre o ser e o pensar. Mantendo as duas esferas separadas uma da outra, efetivamente, onde, precisamente, se encontra a *virkelige*, a subjetividade real do pensador subjetivo.

A implicação ética que disso decorre está no fato que a realidade efetiva não é “a ação exterior”, antes uma interioridade: “na qual o indivíduo suspende a possibilidade e se identifica com o que é pensado, a fim de existir nele. Isso é ação”. (VII 293). Assim, em termos de conteúdo, não há diferença entre a ação pensada e a ação real.

No entanto, a diferença na forma é essencial, pois a *Virkelighed* é o estar interessado em existir nela.

O pensador subjetivo, portanto, tem a vital tarefa no compreender-se a si na existência, tornando, assim, a existência naquilo que de mais difícil há. Isto é dito devido ao fato de que o indivíduo deve permanecer na existência, a partir de onde pensa, decide e age, ou seja: “A realidade efetiva é o estar interessado em existir nela”.(VII 295). Ou seja: O existente interessado em existir na existência.

Para Climacus, não levar isso em conta demonstra pouca atenção à importância do ético para o sujeito. Isso, devido ao fato de que, sem interesse pela existência, o indivíduo mesmo estará ocupado, simplesmente, em explicar a existência de maneira desdenhosa, ligeira, abstrata. Climacus dá o

exemplo do amor, que é explicado conceitualmente sem fazer parte efetiva da existência.⁴

O ético é síncrono ao indivíduo e tem como tarefa torna-lo um ser humano integral. Por isso o pensador subjetivo precisa ser dialético, quando ao existencial. Algo que inclui, necessariamente *pathos*, já que: “É impossível a um existente pensar sobre a existência sem apaixonar-se, porque existir é uma enorme contradição da qual o pensador subjetivo não tem de abstrair, pois isso seria fácil, mas é nela que ele tem de permanecer”. (VII 303).

Dessarte o pensador subjetivo reúne a paixão estética e a ética, pois sua principal tarefa é a de compreender-se mesmo na existência. “Em vez da tarefa de compreender o concreto abstratamente, como a tem o pensamento abstrato, o pensador subjetivo tem a tarefa contrária de compreender o abstrato concretamente”. (VII 305). Igualmente no tocante ao princípio cristão, lembra Climacus, é sua atribuição levar o existente a compreender-se a si mesmo na existência. Acrescido, no entanto, a um porém: “este ‘si-mesmo’ recebeu determinações muito mais ricas e muito mais profundas, que são ainda mais difíceis de compreender justamente com a existência” (VII 307); já que, para o crente, “a existência produz paixão, mas a existência paradoxalmente acentuada produz o máximo de paixão”. (VII 307).

A fuga da realidade, segundo Kierkegaard, leva as pessoas de uma realidade subjetiva para uma realidade abstrata, onde se escondem numa massa e se embriagam numa totalidade abstrata fazendo com que, desta maneira, se desesperem quanto ser humano individual. O pensador subjetivo, pelo fato de que a realidade existencial não se deixa comunicar, tem a própria realidade efetiva em sua própria existência ética. Esta realidade, no entanto, necessita ser compreendida como possibilidade, “justamente para que a comunicação esteja orientada para a existência” (VII 310); dissolvendo o *esse* no *posse*.

Daí a relevância e do pensador subjetivo em se tornar instrumento de transformação, um instrumento que expresse o humano na existência.

6. Relevância

Qual a relevância que Johannes Climacus traz, no capítulo 3 do Pós-escrito, ao propor a *virkelighed* como construto ético? Mais do que uma chegada, a proposta de Kierkegaard é a de abrir trilhas e mostrar para o homem moderno, de seu tempo, caminho para dentro de si mesmo, como pensador subjetivo. Kierkegaard, como em outros de seus escritos, procura desacomodar o indivíduo em sua existência.

⁴ Convém lembrar que Søren Kierkegaard, no ano de 1847, desenvolveu o tema do amor diretamente através de sua própria pena, em seu livro: *As Obras do Amor*.

A atitude de Kierkegaard, em larga medida, pode ser compreendido a partir de um episódio ocorrido na casa da Família Kierkegaard. Em seu livro *Søren Kierkegaard: a biography* (2007), Joakim Garff narra um diálogo, ocorrido no seio da família Kierkegaard em determinada ocasião, quando Søren, ainda menino, foi questionado sobre o que gostaria de ser quando crescer.

Sua resposta: "um garfo". "Por quê?". "Bem, então eu poderia espetar tudo o que eu quisesse na mesa do jantar!". "E se nós formos atrás de você?". "Então eu irei espetar vocês". (GARF, 2007, p.9).

Como um garfo, temos em Kierkegaard a intencionalidade de desacomodar seu leitor ao não apresentar conclusões prontas. Isso fica evidente para todos que, ao lerem-no, se deparam com sua metodologia rara para produzir sua obra.

Através dos pseudônimos, Kierkegaard apresenta leitura consistente que procura levar o leitor a encontrar-se consigo próprio e achar sua própria conclusão. Por isso, concordamos com Moore, quando diz: "Kierkegaard não é para ser lido de maneira leve, a menos que você se queime". (MOORE, 2002, p. xi).

A partir disso, pensar sobre a relevância de Søren Kierkegaard muda de intensidade, já que a quantidade não é ponto, e sim, a qualidade. Ao estágio estético, onde a velocidade, a quantidade e o preenchimento do tempo levam a uma fuga de si mesmo, Kierkegaard apresenta o ético, onde o sujeito existente se dá conta de sua subjetividade, conduzindo-o à sua interioridade. Essa, faz o indivíduo perceber a *virkelighed* na existência e, a partir disso identificar seu existir no mundo e na relação humana, onde a responsabilidade e a alteridade se fazem presente.

Se a relevância do pensamento de Kierkegaard marcava e "espetava" os seus concidadãos, seu pensamento ainda é atual, hoje, ao "espetar" e acordar as vidas que se movem agitadamente no mundo contemporâneo, altamente fugaz e veloz, mas que carece da subjetividade e de interioridade.

Referências

EVANS, C. Stephen and ROBERTS, Robert C. Ethics. In: LIPPITT, J. and PATTISIN, G. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard: a biography*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

GOUVÊA, R. *Paixão pelo paradoxo – uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. São Paulo: Vozes, 2013. Vol. I.

KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. São Paulo: Vozes, 2016. Vol. II.

MOORE, Charles E. *Provocations: spiritual writings of Kierkegaard*. New York: Plough Publishing House, 2002.

PORTA, M. *A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Loyola, 2014.

RUDD, Anthony. *Kierkegaard and the limits of the ethical*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

SILVA, Gabriel Ferreira da. “Kierkegaard Não SE Desprende De Hegel”: Notas Sobre O Juízo De Heidegger Sobre Kierkegaard Em A Hermenêutica Da Facticidade. *Trans/Form/Ação [online]*. 2020, vol.43, n.1, pp.51-76. Epub June 01, 2020. ISSN 1980-539X. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.04.p51>.

SILVA, Gabriel Ferreira. *Em busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a ontologia do Inter-Esse*. Tese de doutorado, São Leopoldo: Unisinos, 2015.

VALLS, Álvaro. *Kierkegaard não era um homem sério!: sobre alguns alemães, sobre alguns discursos, e sobre a mãe do filósofo*. São Paulo: LiberArs, 2019.

A PSEUDONÍMIA DE KIERKEGAARD ENTRE A PALAVRA E A VERDADE¹

FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO(UEA)²

RESUMO: A relação entre linguagem e verdade é uma problemática presente no pensamento de Kierkegaard a partir da sua produção pseudônima. A verdade pode ser comunicada? Se é possível de ser comunicada, de que maneira? Neste sentido, o objetivo deste texto é argumentar a partir da obra *Ponto Explicativo da Minha Obra como Escritor*, que a pseudônima kierkegaardiana estabelece uma dialética entre a palavra e a verdade. Portanto, a discussão insere-se no horizonte da filosofia da linguagem e do conhecimento, ao mesmo tempo em que tangencia os limites do texto filosófico com a perspectiva literária e religiosa.

1. A comunicação Indireta ou da pseudonímia

A relação entre linguagem e verdade é uma problemática presente no pensamento de Kierkegaard a partir da sua produção pseudônima. A verdade pode ser comunicada? Se é possível de ser comunicada, de que maneira? Neste sentido, o objetivo deste texto é argumentar a partir da obra *Ponto Explicativo da Minha Obra como Escritor*, que a pseudônima kierkegaardiana estabelece uma dialética entre a palavra e a verdade. A discussão insere-se no horizonte da filosofia da linguagem e do conhecimento, ao mesmo tempo em que tangencia os limites do texto filosófico com a perspectiva literária e religiosa

¹ Este texto é produto da dissertação “O problema da linguagem em S. Kierkegaard” apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, sob a orientação do Dr. Evanildo Costeski. Agradeço aos comentários do amigo e estimado Prof. Márcio Gimenes de Paula da Universidade de Brasília pelos comentários e sugestões a este texto final.

² Graduação em Letras e Graduação em Filosofia. Mestre em Filosofia na linha filosofia da linguagem e do conhecimento. Atualmente é professor na Universidade do Estado do Amazonas, campus Parintins e cursa o doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Ceará, onde está desenvolvendo a pesquisa sobre: *A linguagem e a verdade nos pseudônimos de S. Kierkegaard*.

A dialética entre o estético e o religioso que perpassa toda a obra kierkegaardiana trata da comunicação indireta que envolve as categorias da dialética, do método socrático, do leitor enquanto indivíduo, do tornar-se cristão e, sobretudo da ironia.

Kierkegaard escolheu a comunicação indireta por estar perpassada de ironia e sedução, indo ao encontro daqueles que se afundaram nas ilusões das categorias estéticas e estético-éticas.

Dissipar a mentira através da crítica direta, da comunicação direta só aumentaria o distanciamento entre os interlocutores e o autor, pois acentuaria a polêmica e o conflito. Portanto, mais uma vez se verifica a comunicação indireta como um embuste, uma incógnita que se expressa nos pseudônimos, na forma literária do distanciamento e da dialética entre a palavra e a verdade.

A pseudônima problematiza a autoridade do agente do discurso ao eleger vozes e máscaras que atuam em diálogo com o leitor. O sujeito empírico é deslocado para trás dos pseudônimos porque o importante é o eco da sua voz através do discurso. O que se fala já não é tão relevante, mas o como se fala. Neste caso, a pseudônima faz toda a diferença, porque se trata de uma estratégia literária que tem o efeito de romper com o modelo dos tratados filosóficos. Por este ínterim, a pseudônima³ de Kierkegaard é inscrita em uma poética do distanciamento:

Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes. Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha. Não tenho nenhuma opinião a seu respeito a não ser a de um terceiro, nem conhecimento de sua importância senão enquanto leitor, nem a menor relação com uma mensagem duplamente refletida (KIERKEGAARD, 1978, p. 47).

Os pseudônimos são vozes, máscaras, não possuem uma identidade empírica. Sua função é distanciar Kierkegaard do discurso, estabelecer uma comunicação na esfera existencial em que o conteúdo só tem relevância e significado quando ressoa enfaticamente na vida do indivíduo. Os conteúdos objetivos transitam no discurso da ciência, eles trazem uma verdade lógica, por isso não interessa quem lhes comunica.

³ Escolhemos o termo “pseudônima” para nos referirmos às obras dos pseudônimos, respeitando a etimologia entre os léxicos. Todavia, ressaltamos que Kierkegaard ao tratar dos textos produzidos sob o nome de pseudônimos, denomina-os produção estética, opondo-se aos discursos edificantes, enquanto produção religiosa, conforme descreve no *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*.

Ao contrário, o conteúdo existencial se tece na interioridade e na escolha. Não é uma verdade lógica e objetiva que simplesmente é comunicada ou transmitida a outro, não se deixa convencer e adentrar por argumentações persuasivas. O conteúdo existencial carrega um *pathos*, um discurso que incomoda o interlocutor, que o faz refletir sobre suas posturas e posicionamentos, imbrica-se com as emoções e paixões, fala metaforicamente ao coração.

A comunicação pseudônima se volta sobre o interlocutor tornando-o atento e fazendo-o se refletir no texto como em um espelho. A variedade de pseudônimos criados por Kierkegaard possibilita uma grande diversidade de tipos existenciais que sintetizam suas observações psicológicas de seus contemporâneos. Desse modo, o leitor ao se defrontar com os textos pseudonímicos se vê refletido nos tipos existenciais construídos poeticamente⁴ garantindo-lhes o caráter ficcional.

A pseudônima, pois, se estabelece a partir das categorias estéticas que lhe conferem um *status* artístico-literário. O texto se desenvolve segundo o *pathos* poético que traz uma verdade contrária à verdade da retórica. A comunicação literária é indireta, não é doutrinatória ou catedrática, está para o leitor pelas vias do deleite e do despertar. Basta que se teça segundo a verossimilhança e a necessidade nas mãos do poeta. A narrativa poética se detém naquilo que é possível na vida dos homens, nas suas paixões, quedas e vitórias.

Desse modo, a poética kierkegaardiana se aproxima da poética aristotélica na medida em que se volta sobre as emoções do interlocutor. As imagens criadas pelo discurso despertam no interlocutor um sentimento de identificação e re-flexão sem abandonar o prazer do texto.

O caráter ficcional da pseudônima apresenta um desfile de tipos e uma orquestra de vozes através das falas e narrativas dos pseudônimos. Toda a pseudônima poderia ser compreendida como uma única obra polifônica⁵, em que o diálogo é muito mais importante do que saber, provar ou comprovar quem está com a razão.

Johannes Climacus é um dos pseudônimos que faz referências aos outros e os analisa, embora seja ele mais uma voz da pseudônima. Na concepção polifônica todas as vozes são importantes e equidistantes, pois estão a representar as várias nuances e estados da existência. Um pertinente exemplo

⁴ O caráter ficcional dos personagens encontra seus fundamentos na Poética de Aristóteles, principalmente no que tange a tarefa do poeta. “[...] não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade.” 1451b. (ARISTÓTELES, 1993, p. 53)

⁵ Quando utilizamos o termo polifonia não estamos nos referindo às categorias literárias, mas usando o sentido de poli (muitos) e fono (vozes ou sons). Portanto, trata-se apenas de um uso etimológico do termo.

desta polifonia atópica é *O Banquete ou In Vino Veritas*⁶ em que se discute sobre a mulher e o amor em uma sutil alusão ao *Banquete* platônico.

Neste texto, encontramos tanto a polifonia como o distanciamento poético. Em *In Vino Veritas*, deparamo-nos com o discurso de cinco personagens, dentre alguns pseudônimos, Vitor Eremita, Johannes o Sedutor, Constantino, o Mancebo e o Alfaiate. Entretanto, esses discursos foram escritos segundo a recordação escrita de Willian Afham, e finalmente juntados a outros textos por Hilário constituindo a obra *Estádios no Caminho da Vida*. Entre Kierkegaard e o leitor, temos três distanciamentos: o discurso dos pseudônimos, o editor de *O Banquete* e o editor do livro o qual se apresenta como uma orquestra de vozes, personagens e posicionamentos, desde os discursos à edição dos livros.

Esta ideia de polifonia só reforça novamente a dialeticidade do discurso kierkegaardiano cujo efeito é problematizar, questionar, apresentar e dialogar sobre vários temas, principalmente aqueles em que o autor julgava mais essenciais para o indivíduo.

Polifonia e pseudônima situadas na dimensão dialógica, na verdade, traduzem textualmente todo o caráter dialético que percorre o pensamento de Kierkegaard. Os pseudônimos estabelecem relação com o sujeito empírico Kierkegaard e com os leitores. Eles não são Kierkegaard, mas o resultado da sua experiência de escritor. O que eles significam?

Significam vozes que se compõem a partir da natureza irônica da linguagem; portanto, máscaras discursivas. Se os pseudônimos estão para a ironia e o disfarce, quem estaria para a verdade e a autenticidade do discurso? Conforme o *Ponto de Vista*, de fato, a obra pseudônima, aquela que não leva o nome de Kierkegaard, é tão somente a estratégia para o despertar religioso.

Mesmo seguindo a afirmativa de que a pseudônima é um embuste, por sua natureza poética e literária, esta implica outra concepção de verdade: a verdade poética, que não se deixa agarrar facilmente, mas se esquia através dos enigmas que o leitor deve buscar descobrir. Por este ângulo, os pseudônimos escondem uma verdade enigmática cabendo ao leitor decifrá-la.

Se o texto kierkegaardiano é também discursividade enigmática, compete ao escritor apresentar pistas e deixar rastros reconhecíveis aos aventureiros da palavra. Esta será toda simbólica, ao ponto de estar à deriva da intencionalidade⁷ do poeta que lhe confere o conteúdo desejado.

⁶ Esta obra faz parte da série *Estádios no Caminho da Vida* sob os cuidados do pseudônimo Hilário, o encadernador enquanto editor dos textos. Texto publicado em 1845.

⁷ Sobre o enigma me refiro à breve conceituação dada por Hegel em seus cursos de Estética, a saber: *Cursos de Estética*, Volume II/ G. W. F. Hegel. Trad. Marco Werle et alli. – São Paulo. EDUSP. 2000.

Entrementes, a arbitrariedade da palavra simbólica gerada pela intenção do poeta não pode se distanciar ao ponto de ser impossível o seu deciframento. As palavras articuladas em frases complexificam o enigma até se constituírem em discurso, livros e a obra completa. Logo, a existência e a ausência de cada palavra são de grande importância significativa, bem como a sua posição no texto. Os nomes de escritores e pensadores citados, as epígrafes, dentre outras marcas textuais compõem o corpo enigmático do discurso. A escrita não só estaria mergulhada no enigma, mas sua própria natureza é enigmática.

Daí, se retornamos à *função editor* usada por Kierkegaard em sua pseudônima, como nos *Estados no Caminho da Vida* ou no *Post Scriptum* perceberemos a fundamental relevância desta função para a constituição e elaboração do enigma. Ingênuos são o crítico e leitor que não levassem estas marcas com seriedade na estratégia da comunicação da verdade.

Ainda que situemos toda a obra kierkegaardiana sob o paradigma da ironia e do enigma qual de fato seria a sua mensagem central? Se ele a dissesse e a revelasse aniquilaria o caráter irônico e enigmático de seu discurso. Mas por que mentiria e iludiria seu leitor? Talvez porque ele mesmo se coloque na posição de um terceiro de si, ou seja, um leitor de si mesmo o qual pode garantir um movimento de constante releitura. Neste sentido, a repetição é uma atividade de revisitação do texto abrindo sempre uma nova possibilidade de significação.

A capacidade de encobrimento dada pelo enigma equivale ao palimpsesto que encobre outras palavras. Em ambos os casos, o ocultamento é um distanciamento pela via da negatividade, pois o que se mostra não é o que se é de verdadeiro, mas apenas rastro. A palavra traz em si a marca da negatividade, porque sua expressão pode estar em desacordo com o conteúdo mental. Essência e fenômeno não são idênticos. Mas pode o hábil observador na exaltação de um apaixonado auxiliar a manifestação completa do fenômeno, visto nenhum traço lhe escapar (KIERKEGAARD, 2005, p. 23).

Desse modo, a relação que se tem com a linguagem é também dimensão erótica. Ao mesmo modo que as palavras podem enganar, é mister ao leitor estar atento às suas sutilezas e nada lhe deixar escapar, seja o dito ou o não-dito.

Nas primeiras páginas do *Diário do Sedutor*⁸ encontramos o desenvolvimento do caráter enigmático da linguagem em sua situação cotidiana, a de um jovem que se depara com um diário, e em meio à curiosidade e ao espírito investigativo apanha as anotações e com elas se adentra em um mundo de mistérios e nebulosidades, em que sua única pista é dada pelas palavras do

⁸ O diário faz parte de um livro maior, *A Alternativa*, publicado em 1843 pelo pseudônimo Vitor Eremita.

diário e das cartas trocadas entre os amantes da narrativa. Por desvendar as pistas da narrativa, passa a ser o confidente desta relação amorosa, e por tal motivo agora se encontra nas teias e exigências do segredo:

Também fui arrastado para aquele mundo nebuloso, para esse mundo de sonhos onde, a cada instante, somos assustados pela nossa própria sombra. É em vão que, muitas e muitas vezes, lhe tenha tentado escapar; estou ainda incluído na galeria das suas personagens como um espectro ameaçador, como uma acusação muda. Que estranho tudo isso! Ele envolveu tudo no maior mistério. (KIERKEGAARD, 1979, p. 08).

Nas palavras do personagem “A”, não só a linguagem é transpassada pelo enigma e o secreto, mas o mundo está envolto nesta cortina. Por detrás do mundo que vivemos existe um outro, em último plano (KIERKEGAARD, 1979, p. 05). A natureza secreta e oculta de tudo o que existe garante o movimento contínuo da busca, do deciframento e do descortinar.

No entanto, cada vez que se realiza um desdobramento, um esclarecimento, também acontece um novo distanciamento. Logo se estabelece uma dialética do decifrar e esconder, na medida em que se esconde se dá as pistas para o deciframento, mas na ocorrência da resolução acontece um novo ocultamento; e novamente retornamos para as categorias interior e exterior, essência e fenômeno que não estabelecem uma identidade imediata. Caímos repetidamente no irônico que para além da linguagem parece apontar para uma certa ontologia. Mas será possível falar em ontologia em Kierkegaard? O ser não se mostra imediatamente no fenômeno porque há um desacordo entre ambos. Porém, é possível que deixe códigos para a aventura do cavalheiro filosófico.

Discorreremos então da atividade produtiva de Kierkegaard com sua obra. Apresentamos a sua relação com os pseudônimos a partir da comunicação indireta, defendemos a visão de que a ironia rege e perpassa todo o conjunto de textos constituindo enigmas, ocultamentos e ambiguidades, os quais sustentam o distanciamento de Kierkegaard de seu discurso e de seus leitores. Tal distanciamento só é possível pela compreensão de uma ontologia marcada pela queda e pelo segredo. Na perspectiva do leitor, este deve lembrar que a comunicação se realiza pelo caminho indireto, portanto, há de sempre recordar do negativo. O bom ouvinte está atento e perspicaz a todas às sutis mudanças e modalizações, pois é neste terreno tonal que se escondem as pistas para o verdadeiro.

Remeter-se à comunicação indireta é tratar da comunicação indireta da verdade que está para a interioridade do indivíduo. Assim como a verdade indireta está para o ouvinte em sua interioridade também está para a interioridade do poeta, o locutor.

2. O poeta: um escritor subjetivo

A escrita kierkegaardiana em voltas com a dialética e com a comunicação indireta da verdade tem como um dos seus polos o escritor subjetivo, aquele que escreve enraizado em sua linguagem histórica e existencial, porque desta não pode escapar. Toda língua carrega os rastros da tradição e da transformação das palavras. O falante já nasce inserido na tradição linguística, sua fala será engendrada no vocabulário, sintaxe e semântica ao qual pertence.

Esta primeira língua será a sua língua materna, o que não o impede de aprender outros idiomas a partir deste. Se aceitamos a historicidade da linguagem e que a possibilidade de conhecimento se dá somente a partir desta, temos de admitir que a verdade objetiva vai ser substituída por outro tipo de verdade, aquela que transite pela escolha e pelo contexto presente, mesmo se tratando do conhecimento produzido pela ciência.

O discurso científico, embora se fundando na rigorosidade do método empírico, tem como última instância as proposições linguísticas, categorias e vocabulário emaranhados na historicidade e contingência da linguagem.

Kierkegaard indaga da possibilidade de se edificar um sistema lógico, que ainda é hipótese e possibilidade, se é um sujeito empírico que o está a pensar. Nas bases da lógica está o indivíduo existente, histórico e contingente. Como seria possível o pensamento se abstrair do pensante? Como se poderia alcançar a realidade absoluta?

O pensamento não pode transcender de si mesmo. A certeza plena permanecerá nas cercanias, nas aproximações e conjecturas. O desejo e a aspiração apaixonada é que irão alimentar o movimento do conhecimento e da verdade. O autêntico pensador é um amante apaixonado. Que não se pense nos sentimentalismos, mas no ardor e no ânimo que o movimentam.

Daí verdade e interioridade estarem tão imbricadas. Que se possa dar um sistema lógico? Isto é possível, mesmo reconhecendo o seu caráter hipotético e das possibilidades. Mas não se pode chegar ao sistema da existência, por um simples fato já acentuado, a existência se desenvolve no tempo, por isso nunca estará conclusa. Toda a realidade está mergulhada no *devoir* o qual estabelece o paradoxo. A verdade só se tece nas relações paradoxais, nas tensões e escolhas que serão feitas pelo indivíduo, “ou um ou outro”:

Pero para el hombre, la existencia es irracional, es una paradoja. Para Kierkegaard, la paradoja, el contrasentido y la contradicción no es una

retórica, sino más bien, siguiendo su manera de expresarse, una “determinación ontológica”, que designa la relación entre espíritu cognoscitivo existente y la verdad eterna⁹ (HÖFFDING, 1949, p. 89).

O *devoir* só permite um conhecimento e verdade por aproximações. Ao pensador compete abandonar sua roupagem estática da lógica que pretende as conclusões, e se colocar a caminho, em movimento apaixonado, lembrando-se de que o seu objeto sempre se ocultará e se distanciará. Desse modo, a verdade só pode se estabelecer em forma de subjetividade, como objeto do sentimento pessoal e da paixão (HÖFFDING, 1949, p. 93).

Relacionar-se com a verdade é uma aventura, um negócio arriscado, por que ela é paradoxal. Só aspiramos à verdade, por ela suspiramos e nos colocamos em travessias. Se verdade e paixão se entrelaçam e permanecem nos umbrais, o religioso e o poeta são os que mais íntimos dela se fizeram. Ambos são levados pela paixão, mas é o religioso que se destaca, pois na boca de Johannes de Silentio, “a fé é a maior das paixões”.

O homem de fé se põe em relação com a verdade absoluta, o total desconhecido, o totalmente outro, Deus. E ao contrário do poeta não pode cantar nem falar de sua paixão. Mas o poeta pode cantar as proezas do homem de fé porque se relaciona pela estética, pela evidencia daquilo que é belo e digno de odes.

Se estas exposições se fazem válidas, podemos retornar à questão do método kierkegaardiano. A comunicação indireta é a forma poética que Kierkegaard encontrou para tematizar a verdade. E não apenas as obras heteronímias, mas todo o conjunto deve estar submetido ao poético que não se pretende conclusivo ou científico. Portanto, há de se suspeitar se o pensador de Copenhague está entre o filosófico e o teológico.

Sob nossa leitura, Kierkegaard é um poeta dialético do começo ao fim. Um amante, um apaixonado, um ironista que não se atreveu a ocupar o papel do religioso, pois nesta posição haveria de silenciar como Abraão. Toda a sua tentativa foi criar dificuldades e trazer à tona a riqueza e a turbulência das tensões. Ao mesmo tempo em que se negava cristão, discorria sobre o Cristianismo. Quando se dizia distante dos sistemas, deu voz a Johannes Climacus, profundo conhecedor de Hegel e da filosofia especulativa. Ao poeta é permitido jogar com as palavras e lhe fazer enigmas e charadas, construir um discurso labiríntico e algébrico porque se enlaça com o mistério e o *devoir* da linguagem.

⁹ “Mas para o homem, a existência é irracional, é um paradoxo. Para Kierkegaard, o paradoxo, é contra sentido e a contradição não é uma retórica, mas sim um bem, seguindo sua maneira de expressar-se, uma determinação ontológica, que designa a relação entre espírito cognoscitivo existente e a verdade eterna”. Tradução nossa.

Mas o que torna um escritor subjetivo? Sobre este paradigma temos de nos remeter não apenas ao campo conceitual, mas às marcas linguístico-textuais que identificam um escritor subjetivo. Só podemos encontrar estes rastros no próprio texto, a começar pela marca do discurso em primeira pessoa.

Quando se fala “eu” a responsabilidade da fala recai sobre o enunciador. Kierkegaard traz para a primeira pessoa do discurso qualquer possibilidade de legitimidade sobre aquilo que se fala. A autoridade e a veracidade pertencem a esta voz subjetiva. De tal modo esta ideia se torna pertinente que Johannes Climacus afirma que “ter uma opinião pressupõe uma existência segura e confortável”¹⁰. Todavia, uma vez que se elucubrou em primeira pessoa está posta uma relação com a verdade de maneira subjetiva.

O enunciador há de encontrar alguma base que sustente o seu discurso, e ao que parece esta sustentação é a sua subjetividade, em outras palavras a sua interioridade. Desse modo, quando o escritor assume a voz da primeira pessoa apresenta ao exterior a atividade da sua interioridade, visto que é o modo que lhe garante as peculiaridades da sua subjetividade “dado pelo formato de seus lábios”¹¹. Ao poeta não cabe argumentar e persuadir com seu canto, mas apresentar a beleza da verdade que habita seu interior está livre das justificações e apologias, se é legítimo e tem autoridade, que cada um faça a sua escolha diante da sua poesia.

Porém, uma vez que o poeta se apresenta ao exterior, assume o *ethos* de escritor cabendo-lhe a obrigação de ser um contraponto à impessoalidade e abstração da imprensa que não se preocupa nem com a verdade e nem com a falsidade de suas notícias, ausente da responsabilidade e dos escrúpulos por trás do anonimato, não lhe importa o modo de vida de quem escreve, se há incoerência entre o que sugere aos leitores e o que pratica. Fica a impessoalidade e a mentira de uma impessoalidade que se relaciona com a multidão (KIERKEGAARD, 1986, p. 51).

É impressionante como Kierkegaard percebera as ilusões da imprensa em seu afastamento do compromisso com a existência concreta de quem escreve e de quem lê. O que está em jogo é a crítica à neutralidade e abstração dos discursos, que mais soam como retórica sofisticada. Pode-se tratar de vários temas em seus múltiplos aspectos, refutar, estabelecer aporias e outros recursos da lógica retórica.

O que a atividade discursiva representa para o escritor não interessa à imprensa regida pela impessoalidade. O escritor não passa de *x* sem paixão, opinião e rosto. O escritor é uma pessoa concreta, e como tal deve ter seus

¹⁰ Cf. o Prefácio às Migalhas Filosóficas

¹¹ No livro *A Alternativa*, sob a edição de Vitor Eremita encontra-se a *Diapsamata* que reúne 90 aforismos, um deles pergunta sobre o que é o poeta.

posicionamentos e correr os riscos de ser julgado equivocadamente por eles, sobretudo um autor religioso:

Todo o autor religioso é *eo ipso* polêmico, porque o mundo não é suficientemente bom para admitir que o religioso triunfou ou tem por ele a maioria. [...] O autor essencialmente religioso é sempre polêmico; suporta o peso e ou o sofrimento da resistência em que se traduz o que é necessário considerar como o mal específico da sua época. [...] Desta maneira, todo o escritor, orador ou professor que se esquivava e não se encontra onde está o perigo, onde o mal se acoita, é um impostor, como ele o demonstrará (KIERKEGAARD, 1986, p. 61).

O autor religioso se contrapõe à multidão - ela é o mal, a mentira, a ilusão. A polêmica e a resistência são os modos qualitativos dessa relação. O escritor religioso é um polêmico porque percebe o mal em que vivem seus contemporâneos, a ilusão do estético e estético-ético. E se a multidão é ferozmente atacada é porque se ausenta de arrependimento e responsabilidade, não tem mãos nem pés, é o numérico, uma abstração, e todo homem que se refugia na multidão é um covarde¹².

Por este ângulo, multidão e imprensa convergem para o mesmo núcleo, a impessoalidade. Reclamar pelo indivíduo concreto é solicitar a presença do seu rosto, da sua voz e de suas mãos, ou seja, reclamá-lo existencialmente. Mas aquele que se mostra precisa ter a coragem que se opõe à covardia e à responsabilidade que distingue da indiferença. Tornar-se o *Indivíduo* é um processo que vai de confronto aos requisitos da sociedade imersa na multidão.

O autor religioso tem por sua vez a tarefa de despertar para o tornar-se Indivíduo sujeito às críticas e polêmicas. E o que o move? O que impele o autor religioso a dedicar-se e a lançar-se a tantas intempéries? A Providência é o que está por trás de sua atividade de autor, em especial na experiência de Kierkegaard.

A obra do pensador de Copenhague se relaciona com o tornar-se cristão, e deste modo, sob a dialética do estético e o religioso. O primeiro é o embuste, pois tudo se desenvolve para o religioso. E se o estético foi um recurso, isso se deu por conta da Providência em seu exercício de escritor:

Assim, o objeto de toda a minha produção é a seguinte: na cristandade, tornar-se cristão; e tal é a parte da Providência na minha obra de es-

¹² "Todo homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo contribui, com sua parte de covardia, para 'a covardia' que é: multidão", *O indivíduo* (KIERKEGAARD, 1986, p. 99)

critor: ela submeteu o autor que sou a esta disciplina, mas proporcionando-me a consciência disso desde o princípio (KIERKEGAARD, 1986, p. 82).

A sua experiência de escritor está imbricada com sua experiência religiosa. Escrever é encarado como um dever, uma obrigação, não se escreve de forma arbitrária ou gratuita, toda palavra é refletida e pensada na interioridade do escritor. A tensão entre os opostos a que o escritor se remete o lança na esteira da dialética, sobretudo aquela que se perfaz no paradoxo. Logo, o escritor religioso é um autor dialético como tanto afirma ao longo do *Ponto de Vista Explicativo*, e enquanto tal há de transitar e conhecer os polos com os quais dialetiza. Mas como não se deixa permanecer no campo da reflexão desinteressada e especulativa, implica a sua subjetividade que se interessa e posiciona entre as tensões.

Conforme as palavras do autor do *Ponto de vista*, entre o estético e o religioso, a sua escolha desde o início foi pela fé e seu dever advindo da providência. Toda a produção é dada pela exigência e seu temor a Deus. Mas não seria o escritor religioso uma espécie de poeta? O poeta canta os sofrimentos e as angústias que turbilhoam em seu peito; e o faz jogando com as palavras, apresentando uma harmonia e imagens que encantam os ouvintes e leitores. E mais ainda, o autor religioso – Kierkegaard – se vale da escrita estética enquanto embuste a fim de conduzir ao religioso.

Se assim procede e admite que escreva ao mesmo tempo com o estético e o religioso, por não se desvencilhar do primeiro, se entrelaça com o poético da Estética. Se o religioso atua a partir da seriedade, o estético aponta para a ironia. E desde o começo foi amalgamada a duplicidade de toda obra. Portanto há de se aceitar o caráter poético do escritor religioso, o poeta dialético.

A grande distinção entre o poeta dialético e o simples poeta é a de que o dialético convive com o transcendente e o paradoxo, as suas palavras não brotam de uma simples inspiração qualquer, a voz do poeta dialético é feita de interioridade na reflexão. A sua inspiração é dada na relação com Deus. Todavia, esta relação não é harmônica, muito menos tranquila, mas constituída nas tensões do paradoxo. Por mais que o autor tente abandonar o poético em detrimento do religioso, não pode, porque é reflexivo e dialético do começo ao fim.

Se por um lado o religioso está em relação com o silêncio da interioridade, o poeta se movimenta na exteriorização da palavra. A necessidade de falar e cantar é do poeta, ele tem de desabafar e esgotar sua voz. Mas o que fala não é puramente das categorias estéticas. O poeta proclama conteúdos

religiosos, porque este é um dever para com a Providência Divina. E não consegue calar, seus pensamentos se agitam e lhe obrigam a produzir. Se o conteúdo é de caráter religioso, a forma é dada pelo estético. A edificação é cantada pela boca do poeta. Lembremos de Johannes de Silentio o poeta do Cavaleiro da fé, Abraão, e toda a dialética existencial paradoxal.

Desse modo, temos uma dialética entre forma e conteúdo no que tange à produção kierkegaardiana. As categorias¹³ do religioso são o conteúdo da forma estética irônica. O religioso precisa da voz do poeta. E depois que o poeta silenciar o que lhe resta? E com que propósito se serve da voz do poeta? A natureza poética e filosófica de todo o discurso tem o seu afã no *torna-se cristão*, ou seja, no *tornar-se indivíduo*. O autor religioso dialético e reflexivo é consciente de todo o seu desenvolvimento, visto que sua relação primeira é com a Providência educadora de toda a sua produção (KIERKEGAARD, 1986, p. 70).

Caberia indagar qual seria a natureza mais autêntica? Se o autor vai se distanciando do poeta, ao final seria ele um apóstolo, um mestre ou um educador? Não. Em suas palavras, apenas “um pobre homem insignificante” que leva ao *tornar-se cristão* (KIERKEGAARD, 1986, p. 73). Todavia, a sua dedicação de escritor não se efetivou instantaneamente, a autoria foi um processo que se desenvolveu desde a sua tenra infância. Vida e obra são faces de uma mesma moeda. Só para recordar que se existe autoridade no discurso é por conta da relação com a interioridade.

O tornar-se autor não é um processo desvinculado da trajetória de vida do indivíduo. Kierkegaard já apontara anteriormente a sua crítica à impessoalidade da imprensa e de como as palavras ecoam distantes e abstratas da existência de quem escreve e de quem lê. Desse modo, no *Ponto de Vista* esclarece como a sua produção autoral se constituiu com a sua vida.

Parece-lhe que o escritor é acompanhado por um estado de ânimo que lhe possibilita escrever de maneira poética. A melancolia é um estado de espírito que proporciona a reclusão e a reflexão interior, ainda que grave e triste. Apesar de se perceber melancólico procurou escondê-la por traz do bom humor e da alegria de viver.

Novamente o pensador dinamarquês dialetiza os estados de alma, agora entre o humor e a melancolia. O seu gozo está em dissimular e esconder

¹³ Ao tratarmos de forma e conteúdo, estamos tentando explicar que a forma é o texto, seu gênero e estilo, que no caso de Kierkegaard é fortemente marcado pela ironia. Quanto ao conteúdo ao conteúdo, nos referimos às categorias, ou seja, os problemas e as questões do interesse do pensador, que em nossa leitura, melhor se traduz no tornar-se cristão, que é ao mesmo tempo, o tornar-se indivíduo.

a própria dialética dos estados de ânimo. Considera uma virtude esta sua dissimulação. Estas declarações de Kierkegaard só reforçam a nossa hipótese de que toda a sua obra é uma dissimulação.

O fato de a melancolia lhe ser o ânimo da sua interioridade, dissimulá-la e não deixar que os outros a percebam, o faz conceber um outro tipo de relação. Não uma relação das aparências estéticas com as pessoas, mas com aquele que atravessa todas as barreiras do espírito para enxergar as profundezas da alma. Deus é o único que lhe conhece inteiramente nos estados mais ocultos de seu espírito. Portanto a única relação radicalmente autêntica é aquela estabelecida com aquele que nos conhece intimamente, Deus (KIERKEGAARD, 1986, p. 72).

Considerando que o estado melancólico é uma pré-disposição para o estado religioso, não poderia se ausentar das reflexões e questionamentos acerca do Cristianismo vigente na Dinamarca de então. Refletir sobre o cristianismo não era uma mera questão institucional ou teológica, significava aprofundar o verdadeiro sentido do *tornar-se cristão* em suas implicações existenciais.

Se a relação com Deus estabelecida pela interioridade lhe era tão cara, o cristianismo oferecia as condições para as suas reflexões, visto que se constituiu como uma religião onde o indivíduo é o ponto fundamental, pois a salvação pregada pela religião é dádiva a cada indivíduo que a esta almeja alcançar.

Portanto, pensar a interioridade do indivíduo é repensar o Cristianismo, e se pensamos no indivíduo, começamos por nossa própria existência que não nos deveria ser alheia ou abstrata. Este é o processo desenvolvido por Kierkegaard, ao mesmo tempo em que reflete sobre si mesmo, alcança as discussões sobre a categoria do indivíduo no âmbito filosófico e teológico. Sem dúvida este é o modelo do pensador subjetivo.

À medida que pode dialetizar seus estados de ânimo, percebendo as nuances e as sutilezas de sua alma, tornou-se apto a exercer o seu acurado olho de observador dos outros, colhendo as experiências, o conjunto de prazeres, de paixão, de disposições e de sentimentos, penetrando bem nos corações (KIERKEGAARD, 1986, p. 74). Declaração que podemos constatar na obra do pseudônimo Vitor Eremita e Constantim Constantius os quais tematizam com profundidade psicológica os labirintos da psique humana.

Da sua relação interiorizada com Deus é que nasce a sua produção de autor, que antes de ser estética é uma tarefa, uma obrigação religiosa. Tornei-me poeta; mas, com meus antecedentes religiosos, com meu caráter expressamente religioso, este mesmo fato, simultaneamente, para mim, a ocasião de um despertar religioso, de tal modo que, no sentido mais categórico, acabei por conceber a minha vida na esfera do

religioso, na religiosidade, o que não encarara senão como uma possibilidade (KIERKEGAARD, 1986, p. 77).

Kierkegaard afirma e corrobora ao longo do *Ponto de Vista* inúmeras vezes que se encontra na esfera do religioso, e como apresentamos outrora, o poético se estabelece pela dialética, embora haja o momento em que o poeta se calará e se esgotará (KIERKEGAARD, 1986, p. 77). Mas qual momento será este? Parece-lhe que o poeta silencia quando do despertar religioso do leitor, ou isto não seria possível, visto que a dialética engendra toda a obra. Calar o poeta colocaria em riscos o próprio movimento dialético de seus escritos.

No epílogo do *Ponto de Vista*, o Magister Kierkegaard repõe a dialética do enigma através da comunicação direta e indireta. O escritor tornou público todo o caráter da sua produção, deixando de ser interessante, e tornando-se simples e claro no seu afã de escritor. Ao esclarecer seus objetivos perdeu o gozo da troça, e não se mostra mais como um ironista, pois agora todos sabem de suas técnicas e artimanhas.

O conjunto da obra sempre se preocupou com o *tornar-se cristão* como demonstramos neste ínterim. No entanto, este conhecimento era particular ao autor religioso e à Providência que lhe exigiu esta produção como uma tarefa. A atividade de autor se configurava na esfera do segredo e do enigma, que em termos discursivos aparecia nas figuras irônicas da linguagem.

Esta reserva e ocultamento permitiam ao escritor usar de estratégias referentes à comunicação indireta. Não se dirigia aos leitores de maneira objetiva, mas apresentando espelhos e distanciamentos autorais. Se a comunicação indireta foi a estratégia utilizada, isto se deve ao fato dos seus contemporâneos não suportarem uma verdade de frente, proclamada objetivamente, sobretudo quando o alvo é aquele que se encontra na ilusão de uma verdade.

A sociedade dinamarquesa estava imersa nas ilusões de um cristianismo vivido nas categorias estéticas e estético-religiosas. Coube ao autor religioso dissipar esta ilusão mascarando-se de esteta para aos poucos alcançar o despertar religioso.

Esta síntese do que expomos anteriormente põe em contraste a atitude do escritor em se manifestar ao público. Se recordarmos o título do opúsculo *Ponto de Vista Explicativo da minha obra como escritor – Uma Comunicação direta – Relatório à História*, percebemos uma ironia performativa, visto que em todo o manuscrito o autor defende o segredo, a interioridade, o ocultamento e a impossibilidade de se comunicar uma verdade subjetiva de maneira direta.

Uma comunicação direta é objetiva, clara e sem ironias, no entanto esta comunicação é peculiar à matemática e aos conhecimentos objetivos, pois se situa no campo da lógica e da abstração. A experiência subjetiva é comunicada pelo desvio, pelos rastros, pelo ocultamento. No entanto, o último subtítulo é *Relatório à História*, referente à trajetória pessoal do autor em questão. Portanto, o próprio título estabelece uma ironia no texto, corroborando a nossa hipótese de que mesmo se tratando, conforme nos diz o Magister, de uma comunicação direta, ainda é uma ironia.

Ao término da leitura do *Ponto de Vista* podemos afirmar que o opúsculo comunica o autêntico pensamento e a voz de Soren Kierkegaard? Nossa ideia é a de que este livro é mais um livro de sua heteronímia, por razões simples.

Em primeiro lugar, Kierkegaard não publicou o *Ponto de Vista*, ao contrário, escreveu em seu Diário que não o publicaria, e se acaso isto acontecesse que fosse após a sua morte¹⁴. Em outra passagem do Diário, Kierkegaard diz preferir o seu anonimato e deixar que cada um o veja como lhe aprouver. Sobretudo é na afirmação de que o *Ponto de Vista* poderia ser atribuído a um terceiro, a um poeta ou a um pseudônimo, que mais ratifica a nossa hipótese.

Curiosamente, o Magister diz poder atribuí-lo ao poeta *Johannes de Silentio*, o mesmo autor de *Temor e Tremor – uma lírica dialética*, ou seja, ao poeta dialético que canta os paradoxos da existência. Johannes é o poeta situado entre o silêncio e a palavra, e se o *Ponto de Vista* também lhe cabe a autoria, Kierkegaard assume a voz do poeta dialético, e não apenas *Temor e Tremor* lhe bastaria para ser recordado na posteridade, mas o *Ponto de Vista*, também estaria no mesmo patamar da obra prima:

Mas isso é exatamente a melhor prova de que o *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* não pode ser publicado e que importa atribuí-lo a uma terceira pessoa, isto é, que o livro já não é então o que era. A sua característica consistia justamente naquilo que me era pessoal (KIERKEGAARD, *apud* BRUN, 1986, p. 17).

3. Um artista da palavra

A reflexão em torno da autoria do *Ponto de Vista* coloca em discussão a autoridade do escritor/autor. Parece que para Kierkegaard, a autoridade

¹⁴ Jean Brun na introdução do *Ponto de Vista* na versão portuguesa apresenta alguns trechos dos Diários de Kierkegaard nos quais discorre sobre a publicação e a relação que manteve com este opúsculo.

do discurso não lhe parece algo fundamental, por ter pretensão de verdade objetiva e conclusa. A autoridade, a nosso ver, assemelha-se a *ter opinião*, que pressupõem nas palavras de Johannes Climacus a uma existência segura.

O escritor não precisaria da autoridade do discurso e da objetividade da verdade porque não está a pregar sermões e nem a ministrar aulas. Logo se não possui autoridade, cabe aos leitores decidirem se querem se apropriar dessa verdade ou não (KIERKEGAARD, 1978, p. 39).

Se o escritor/autor abre mão da autoridade, em que esfera ele se movimenta? Enquanto escritor e pensador subjetivo o seu *lôcus* é a interioridade, por que esta aponta para a existência concreta. Toda a produção do pensador subjetivo é perpassada pela interioridade. Desse modo, “ele não é um homem da ciência, mas um artista. Existir é uma arte.” (KIERKEGAARD, 1978, p. 252). A existência é a obra de arte do pensador subjetivo, ela a torna bela e produto de sua atividade criadora, ele que é ao mesmo tempo pensador e existente, simultaneamente. Mas o que se exige do pensador subjetivo enquanto artista? Sobretudo paixão:

Igualmente de um pensador subjetivo exige-se: imaginação, sentimento e dialética na vida interior, além da paixão. Mas, sobretudo paixão, pois é impossível que um ser existente reflita sobre a existência sem se apaixonar, porque a existência é uma enorme contradição, que o pensador subjetivo não deve se abstrair – embora ele possa se quiser, mas na qual precisa permanecer (KIERKEGAARD, 1978, p. 251).

Haverá distinção entre o pensador subjetivo e o poeta? Johannes Climacus deixa claro que o pensador subjetivo não é um poeta, embora possua uma paixão estética (IDEM, p. 251). O poeta é uma espécie de artista, aquele que está para a palavra, o canto do poema. O artista se apresenta em um horizonte mais largo, pois seu principal caráter é sua subjetividade criadora.

Desse modo, a existência, na medida em que é produto da interioridade do pensador, se torna uma obra de arte. Por isso é que o autor do *Postscriptum* sustenta que é impossível um pensador subjetivo que reflete sobre a existência não se tornar apaixonado.

O artista é consciente da sua produção, não cai no esquecimento e na gratuidade da sua tarefa. Por esse motivo o caráter dialético é tão importante quanto a paixão. E ao contrário do pensador objetivo que se abstrai da existência mesmo quando está a refletir sobre ela, o pensador subjetivo nela permanece.

O pensador subjetivo enquanto artista tem como maior interesse a existência, sobre ela se debruça e a faz produto de sua interioridade. Desse modo, retornamos à reflexão do *tornar-se* indivíduo, categoria que retoma a importância da reflexão em primeira pessoa, tarefa já empreendida por

Santo Agostinho quando tematizou a simultaneidade do conhecedor se fazer objeto de seu conhecimento.

Este empreendimento significou uma virada para a reflexão acerca do *self*¹⁵, em sua interioridade. A reflexão em primeira pessoa direciona todo o pensamento para uma linguagem da interioridade, é nesta que se deve buscar a verdade que vem de Deus (TAYLOR, 1997, p. 175).

Desse modo, a reflexão em primeira pessoa e a interioridade subjetiva se constituem enquanto elementos peculiares à elaboração do que Kierkegaard denominou de *o indivíduo* que, por este motivo, exigem a consciência dialética e a paixão que a impulsiona.

Reconhecemos por este viés que não existe conclusão no *tornar-se indivíduo*. A existência é uma obra em permanente *dever*. Logo, o artista não se exime do poético, do ético, do religioso e do dialético, ao contrário, com eles se relaciona e deles se dispõem (KIERKEGAARD, 1978, p. 256).

Em que sentido existir é uma arte? Entendemos que Kierkegaard está a compreender a existência enquanto produção da interioridade, marcada como falamos acima, pela paixão e pela dialética. Enquanto arte, a existência precisa ser exteriorizada, ser vista sobre a categoria do interessante, a exemplo de Sócrates. Mas ainda resta a pergunta pelo que se chama de arte, que a nosso ver, para o Magister, configura-se em toda esfera que é humana, contrapondo-se à natureza, logo, “existir é uma arte”.

O indivíduo faz de sua vida uma arte na medida em que sobre ela se debruça, percebendo o movimento dialético de sua interioridade, e sem dela poder se abstrair, mas se constituir na angústia da liberdade e nos riscos das escolhas. Por ser artista da existência se enlaça no *pathos* que o obriga a se exteriorizar, a tornar manifesto o seu pesar. A forma artística em que Kierkegaard se encontrou foi a do escritor dialético. Escrever tornou-se-lhe uma necessidade:

Só me sinto bem quando me ponho a escrever. Esqueço, então, os desgostos da vida e os sofrimentos. Encontro-me com meu pensamento e me sinto feliz. [...] Não elegi a carreira de escritor. Pelo contrário, ela é consequência de minha individualidade inteira e de minha necessidade mais profunda (KIERKEGAARD, 1978, p. 43).

Por este ângulo só se apresenta como arte aquilo que se manifesta, que se coloca na exterioridade. Mas é de inteira responsabilidade do indivíduo o modo como configura a sua existência. O *modo* é o decisivo na vida enquanto

¹⁵ Cf. *As Fontes do Self*. A construção da identidade moderna. Charles Taylor. Ed. Loyola, 1997; em especial no capítulo “*interiore homine*” em que retoma as contribuições de Agostinho sobre a primeira pessoa e a interioridade.

arte, um *modum* que expresse todas as tensões e paradoxos existenciais, perpassando o estético, o ético e o religioso, sem a estes se prenderem. O *modum existencial* é o *devoir*. Mais uma vez o artista afirma a verdade na esfera da interioridade, pois o que o artista produz é gestado no silêncio do seu interior. A verdade subjetiva está para a interioridade e sua única forma de comunicação é a indireta.

Mas haverá um paradigma de julgamento da existência enquanto arte? Pensar nestes critérios colocaria o indivíduo dentro do estádio ético, que pressupõem o universal. Se existir é uma arte, será na imaginação e na criatividade que encontraremos os seus rastros.

Portanto, não haverá um critério rígido para a compreensão da vida enquanto arte, a não ser a sua fluidez temporal e dialética. A imaginação será o *médium* direcionado pela interioridade, e por meio dela o artista produzirá e reunirá as tensões dos polos. Pela imaginação se preserva o belo da existência, bem como se garante a categoria da possibilidade:

A imaginação é a capacidade humana básica para que o homem persista na sua tarefa de "tornar-se si-mesmo". A imaginação não é uma faculdade como as outras, ela é a faculdade *instar omnium* (a faculdade das faculdades). O que há de sentimento, de conhecimento e de vontade no homem dependem, em última instância, do que ele tem de imaginação, isto é, da maneira segundo a qual todas as faculdades se refletem, projetando-se na imaginação. Ela é a reflexão que cria o infinito (SAMPAIO, 2003).

Embora a imaginação seja o princípio dos possíveis, o indivíduo imerso nela pode se desesperar e perder a sua identidade. O possível da imaginação não mostra o homem em seu concreto, mas ainda como uma potência. Desse modo, é a interioridade que governa e direciona a imaginação para a concretude da existência, conduz à reflexão apaixonada das condições finitas de vida de uma pessoa (SAMPAIO, 2003).

A imaginação é relevante na medida em que sustenta as possibilidades. Todavia, o indivíduo só se constitui de fato em sua concretude finita, assim como a arte, que precisa se manifestar no objeto artístico, não lhe convém permanecer na potencialidade da subjetividade criadora.

O pensador subjetivo se opõe à especulação e ao conhecimento científico, ao mesmo tempo em que o artista se contrapõe à abstração. Em suma, a proposta Kierkegaardiana está muito mais próxima do Poético, o qual, continuamos a reiterar, não permite conclusão, mas a perene aproximação pelo *devoir*. A epistemologia do pensador dinamarquês por se tecer no tempo sempre aponta para algo que está além de si. O que se apresenta de imediato é tão somente mais um instante do *devoir*.

Como desenvolvemos ao longo do trabalho, o pensador de Copenhague, fez de seus escritos uma obra de arte que não está terminada, porque a dialética que lhe é própria, tendo como um dos polos o caráter religioso, está a apontar para o transcendente, para o divino, Deus.

A guisa de considerações finais deste texto, seria pertinente investigar a relação do *modum* kierkegaardiano com o estilo dos poetas românticos alemães, sobretudo a partir do prisma da ironia. Esta que não se constituiria apenas como figura de linguagem, mas enquanto categoria ontológica. Desse modo, um texto poderia ser ironizado por outro texto e assim paulatinamente, até a ironia da obra como um todo.

A ironia seria a marca da existência, definindo o homem como negatividade que só se realiza diante do absoluto transcendental, não pela abstração do pensamento que separa sujeito e objeto, mas pelo movimento apaixonado da interioridade que se choca com o paradoxo. A linguagem e método em Kierkegaard é um problema que contextualiza a sua inquietação filosófica, estética e religiosa. Portanto, a pseudonímia constantemente estabelece uma dialética entre a palavra e a verdade.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza; São Paulo: ed. Ars Poética, 1993.
- BRUN, Jean. Introdução. In: *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986
- CLAIR, A. *Pseudonymie et Paradoxe: la pensée dialectique de Kierkegaard*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.
- GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.
- HEGEL, G. W. *Cursos de estética*. Vol. II. Trad. Marco Aurélio Werle et al. São Paulo: EDUSP, 2000.
- HÖFFDING, H. *Kierkegaard*. Madrid: Revista de Occidente, 1949.
- KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. Tradução Álvaro Valls. 2d. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- KIERKEGAARD, S. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KIERKEGAARD, S. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. São Paulo: Edições 70, 1986.
- KIERKEGAARD, S. *Textos selecionados*. tradução e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná-UFPR, 1978.
- SAMPAIO, S. Kierkegaard: a ambiguidade da imaginação. *Trans/Form/Ação*. Vol. 26 nº 1. Marília, 2003.
- TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. A construção da identidade moderna. Ed. Loyola, 1997.

REPETIÇÃO E SUBJETIVIDADE EM KIERKEGAARD¹

ALINE GRÜNEWALD (UFJF)²

RESUMO Partindo da obra narrativa intitulada *A repetição* e tendo como base os conteúdos desenvolvidos no *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, concernentes à subjetividade e ao pensamento subjetivo, o presente artigo tem como escopo apresentar uma análise da obra kierkegaardiana de 1843 defendendo a tese de que o personagem do Jovem, assim como *Constantius*, não é capaz de experimentar a repetição uma vez que não possui uma subjetividade desenvolvida, do modo como nos é apresentado no *Pós-Escrito*. Os conteúdos desenvolvidos por *Clímacus* são transpostos à narrativa em forma de experimento psicológico a fim de demonstrar que o conceito da repetição só é alcançado pela via negativa, uma vez que os personagens, carecidos de interioridade, não nos dão a resposta para o que é a categoria, mas apenas ao que ela não é.

1. Introdução

A Repetição. Ali não se ensina ao estilo docente, longe disso, e era justamente como eu desejava, pois, em meu ponto de vista, a desgraça de nossa época era que a gente aprendeu coisas demais e se esqueceu de existir e do que significa a interioridade (KIERKEGAARD, 2013, p. 277).

No apêndice do primeiro volume da obra *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* de onde a citação acima foi retirada, *Johannes Clímacus*, seu autor pseudônimo, pondera sobre a relação da comunicação indireta com a ideia ali anteriormente apresentada de que a subjetividade é a verdade, ou da verdade enquanto interioridade. Como o próprio título da obra indica, esta se

¹ A proposta aqui apresentada é um ensaio sobre o que é elaborado em um dos capítulos da tese de doutorado intitulada "Kierkegaard e Nietzsche diante o niilismo: possibilidade de construção de sentido existencial a partir dos conceitos de *Repetição* e *Eterno retorno*", com defesa prevista para fevereiro de 2021.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Mestre em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF); Bacharel em Ciência de Religião (UFJF); Bacharel em Ciências Humanas (UFJF).

segue ao opúsculo *Migalhas Filosóficas*, no qual o autor desenvolve o projeto cristão em contraposição ao pensamento socrático-platônico da reminiscência. Da proposta inicial, de que o ser humano já está na verdade, de que a verdade encontra-se dentro dele, *Climacus* sugere uma proposta alternativa que considera a verdade estando fora do indivíduo, assim sendo, ela teria que ser trazia até ele por um mestre, ou o deus, junto com a condição de compreendê-la, no *instante*. Nesta análise chega-se ao *paradoxo*, ao absurdo diante do pensamento filosófico objetivo. Após apresentar e desenvolver tal projeto, sem em qualquer momento nomeá-lo enquanto cristianismo³, *Climacus* segue para o seu *Pós-escrito* onde procura defender a tese de que a subjetividade, a interioridade, é a verdade e de que para o cristianismo o existir é o decisivo.

Ao longo da obra, o autor desenvolve a questão da verdade do cristianismo chegando à constatação de que esta, por estar relacionada com a existência, não pode ser abordada objetivamente, de maneira histórica ou especulativa, o que seria apenas e sempre uma aproximação, mas que tem a ver com a interioridade. Para *Climacus*, o grande mal de sua época, do moderno século XIX, e podemos dizer, também de nossos tempos, encontra-se na tendência em sistematizar, em colocar todo conhecimento em um sistema, e se esquecer que alguns, àqueles relacionados à vida, não suportam sistemas. Dá-se demasiada importância ao pensar, e se pensa tanto abstratamente que se esquece de existir, que se esquece que é no âmbito do devir que o ser humano vive e se faz. “Cada vez mais se esquece o que significa existir. O tempo e os seres humanos se tornam cada vez mais irreais” (KIERKEGAARD, 201, p. 33). Quando falamos a respeito da existência, do ser humano que está em devir, não é possível que uma análise se faça de maneira objetiva. É sempre importante lembrar que aquele que pensa a existência também está existindo, o existir é o seu mais alto interesse, e é existindo que ele deve pensar a respeito dela.

Se então deve haver uma diferença entre pensamentos, aqueles que são objetivos e os subjetivos, os quais são reflexões da existência, e se aquele que existe deve estar interessado infinitamente em seu existir de modo que só ali, em sua própria realidade, pode pensar e conhecer a existência, como comunicar um conhecimento subjetivo? Se a reflexão subjetiva se difere da objetiva, uma vez que ela requer o viver e esta se afasta do viver, é abstrata, o tipo de comunicação também se diferencia. Não é possível comunicar dire-

³ “Minhas *Migalhas* se aproximam do cristianismo de um modo decisivo, sem, entretanto, mencionar seu nome ou o de Cristo. Numa época onde predomina o saber, na qual todos são cristãos e sabem o que é o cristianismo, é demasiado fácil usar nomes sem pensar nada ao fazê-lo, recitar a verdade cristã sem ter a menor impressão dela” (KIERKEGAARD, 2013, p. 297-298).

tamente uma questão existencial, da realidade do outro eu só a obtenho enquanto possibilidade, enquanto pensamento abstrato, deste modo, a comunicação deve ser uma obra de arte, na medida em que o existente é em si um artista e que a existência é em si uma arte, na qual o leitor se apropria de seu conteúdo e o trabalha subjetivamente, em sua própria realidade.

Se o infortúnio da época consiste em ter esquecido o que é interioridade, então não se deveria escrever para os ‘devoradores de parágrafos’, mas individualidades existentes deveriam ser retratadas em sua aflição quando a existência se embaralha para elas. (KIERKEGAARD, 2013, p. 279).

A obra *A Repetição: ensaio em psicologia experimental* funciona desta maneira. A partir das situações expostas pelo autor pseudônimo *Constantin Constantius*, o leitor é confrontado com questões existenciais, com a angústia, a dor e o sofrimento dos personagens, e a partir dessas situações pode pensar a própria existência, e, por conseguinte, o conceito mesmo de repetição. A repetição, por ser uma categoria da existência, não pode ser comunicada diretamente e por isso também não possui uma definição objetiva. Se um leitor desavisado procura na obra uma resposta objetiva para o problema da repetição ele não a achará, ou, rapidamente afirmará que a repetição, enquanto repetição estética, não é possível. Mas não é esse o sentido da categoria. Se mantivermos o intuito da comunicação indireta, nos colocarmos existencialmente na obra, conseguiremos captar o sentido existencial da repetição, teremos uma possível resposta ao problema.

O que aqui se defende é que, partindo de uma análise mais profunda da obra, e considerando a intenção da comunicação indireta que ela empreende, nem *Constantius* nem o Jovem, como será posteriormente desenvolvido, foram capazes de efetivar a repetição, e que, portanto, chegar à uma definição da categoria se daria pela via negativa, ou seja, ao ressaltar o que não é repetição, a partir do exemplo dos personagens, chega-se ao que é repetição. O primeiro, *Constantius*, fracassa por se enganar a respeito do conteúdo e mesmo significado da categoria, considerando a repetição em seu sentido corriqueiro, da repetição de experiências estéticas e mecânicas. Já o segundo, a figura enigmática do Jovem, apesar de ir mais longe no problema, não consegue se desvencilhar de sua condição de poeta que o mantém preso no mundo da idealidade, isto é, na categoria da recordação. Com respeito a este último, o presente trabalho tem como objetivo demonstrar que se o Jovem não foi capaz de efetivar a repetição, se mantendo enquanto poeta, isso ocorre porque ele não tinha uma subjetividade bem desenvolvida. Utilizando a noção da verdade como interioridade do *Pós-Escrito*, se evidenciará que o

Jovem, por não ir fundo em sua interioridade, não é capaz de efetivar a síntese, entre eterno e temporal, e se tornar um *si-mesmo*. Deste modo, ele é igualmente incapaz de efetivar a repetição, ou seja, de ter uma nova experiência na realidade quando se torna um *si-mesmo*, e só se torna um *si-mesmo* quem tem interioridade.

2. A Repetição – uma análise da obra

Escrita em 1843 sob o pseudônimo de *Constantin Constantius*, a obra em questão aborda um dos elementos mais obscuros da filosofia kierkegaardiana. A dificuldade de compreensão decorre não apenas da complexidade conceitual da categoria da repetição, mas também, e principalmente, da forma como se dá a comunicação, o que resulta numa conclusão aporética. Constituída como um *experimento psicológico*, a obra é uma construção imaginária na qual o autor, relacionando-se experimentalmente com as figuras imaginárias de sua narrativa, projeta diversas possibilidades existenciais na tentativa de esclarecer o conceito. Se inicialmente, *Constantius* parece encaminhar para uma comunicação direta a fim de esclarecer o sentido e o significado do conceito, num momento seguinte ele passa para uma forma de comunicação indireta que requer a relação do leitor para com as personagens e suas questões existenciais ali explicitadas. É nesse sentido que, ao final do livro, o sucesso ou o fracasso do experimento depende do leitor. É ele quem deve dar uma resposta ao problema da repetição.

O livro logo se inicia com o elogio à categoria da repetição a partir de sua diferenciação da categoria grega da recordação. Segundo o autor, enquanto a recordação era a base da filosofia grega, que ensinava que todo conhecer é um recordar, a repetição seria, agora, a base da nova filosofia, “a nova filosofia será toda ela uma repetição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 32). Quando falamos da recordação dentro da filosofia grega, logo remetemos ao problema filosófico que levou ao desenvolvimento de tal categoria, a saber, o problema do movimento, do ser e do vir a ser, da identidade e da mudança, da temporalidade... A recordação propõe, assim, que todo conhecer é um recordar, “todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar, de sorte que o ignorante apenas necessita lembrar-se para tomar consciência, por si mesmo, daquilo que sabe” (KIERKEGAARD, 2011, p. 27), implicando num retorno ao passado. O verdadeiro ser, sendo atemporal, com origem divina, adquire conhecimento antes de viver no mundo temporal. Já aqui, na temporalidade, o aprender seria, então, recordar o que já se sabia. Em contradição, a repetição tornaria novo o passado, não seria uma volta, mas uma abertura em direção ao futuro, pois o ser não está ainda dado, é um tornar-se.

A dialética da repetição é fácil; porque o que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o fato de ter sido faz com que a repetição seja algo novo. Quando os gregos diziam que todo conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir. (KIERKEGAARD, 2009, p. 51)

Dividido em duas partes, o livro conta primeiramente com a experiência de *Constantius* em tentar efetivar a repetição a partir de uma segunda viagem à Berlim, e com as cartas do Jovem que expõem os embates existenciais de um apaixonado. Na primeira parte, o autor pretende esclarecer filosoficamente o conceito de repetição a partir de uma linguagem direta que comunica seu experimento. Após elogiar a categoria a partir de sua diferenciação do conceito grego de recordação, ligando-a ao sentido mesmo da vida⁴, *Constantius* se propõe a ir novamente à Berlim para provar se a repetição é ou não possível.

Tendo-me ocupado durante bastante tempo, pelo menos ocasionalmente, com o problema de saber se uma repetição é possível e qual o significado que tem, de saber se uma coisa ganha ou perde em repetir-se, surgiu-me de súbito o seguinte pensamento: pode-se afinal ir a Berlim, já lá estivesse uma vez, a agora prova a ti mesmo se uma repetição é possível e o que significa. (KIERKEGAARD, 2009, p. 31)

Ao narrar sua experiência, *Constantius* evidencia a impossibilidade de se engendrar a repetição deste modo. Sua viagem acaba sendo frustrante, nada acontecia como antes, e irritado chega à conclusão de que “não há repetição alguma” (KIERKEGAARD, 2009, p. 74). Diante da falta de repetição em sua viagem à Berlim, e como última tentativa de engendrar a mesma, ele retorna ao lar, local onde imprimir uma rotina sistemática. Lá, acredita ele, conseguirá a repetição, “em minha casa poderia estar razoavelmente certo de encontrar tudo pronto para a repetição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 76). Mas aqui também o que se confirmou foi a impossibilidade de tal repetição. Por uma infeliz coincidência, ao voltar ao lar, *Constantius* se depara com sua casa em faxina, com os móveis e objetos em lugares distintos, onde não se encontravam antes de sua partida. Ao fim, ele afirma: “compreendi que não há repetição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 77).

Seria demasiado simples, ainda mais considerando a filosofia kierkegardiana, que se concluísse, então, que o assunto se encontra encerrado, que a repetição é uma categoria infundada. Revisando o experimento do autor, é possível perceber que este, apesar dos elogios tecidos à categoria ao início

⁴ “A repetição é a realidade, e é a seriedade da existência” (KIERKEGAARD, 2009, p. 33).

do livro, se encontra ainda imerso numa noção de repetição que não condiz com a proposta. *Constantius* considera a repetição em seu sentido corriqueiro, do entendimento comum de viver algo novamente, de novamente experimentar algo, num sentido estético⁵. O fato de procurar engendrar uma repetição estética, aliás, demonstra como o autor permanece preso na categoria da recordação. Sua experiência só demonstra sua tentativa de voltar ao passado, de vivê-lo novamente. Tanto na viagem como em seu próprio lar, a procura da repetição é estética e mecânica⁶.

Seguindo na narrativa, ao retornar ao lar, o autor passa a receber cartas do Jovem que anteriormente lhe confessara estar apaixonado e que, por conta desta paixão, sofre. É nesta segunda parte da obra, constituída pelas cartas do Jovem, onde nos deparamos com a forma propriamente indireta da comunicação. *Constantius*, ao confessar que não é capaz de efetivar a repetição por ser ela transcendente demais para ele⁷, voltando-se, assim, para uma “solução” mecânica de estabelecer uma ordem rígida e uniforme em seu cotidiano, encaminha, então, para o contraste da categoria com as cartas do Jovem, acreditando que o problema dele está em que não acredita ou não quer profundamente a repetição. “O meu amigo não entendia a repetição, não acreditava nela e não a queria com força” (KIERKEGAARD, 2009, p. 46).

Se a tentativa do autor em comunicar diretamente o entendimento sobre a repetição foi falho, agora encaminha-se para o tipo de comunicação indireta. Isso ocorre porque aqui não se está tratando de uma categoria objetiva, mas de uma que, exatamente por se relacionar com a existência e o existente, é subjetiva, o que impossibilita a comunicação ordinária. Sobre a forma da comunicação, *Johannes Clímacus* desenvolve em seu *Pós-Escrito* a concepção de dupla reflexão do pensamento subjetivo. O pensamento relacionado ao sujeito individual, às suas questões existenciais, à interioridade, se porta diferente do pensamento objetivo, sua reflexão e forma de comunicação são diversas das ordinárias. O pensador que se ocupa com a existência não está apenas preocupado com o pensamento, mas está também existindo nele. Sua reflexão é, portanto, da interioridade, e um pensamento que tem o foco na interioridade da existência subjetiva não pode se expressar numa forma direta⁸. O pensamento subjetivo quer se comunicar, mas não o pode

⁵ “He [*Constantius*] wants to enjoy life aesthetically”. “Ele [*Constantius*] quer aproveitar a vida esteticamente” (MORRIS, 1993, p. 312).

⁶ “Constantin Constantius, esta cabeça estética intrigante, que de resto não se desespera de nada, desespera da repetição” (KIERKEGAARD, 2013, p. 277).

⁷ “Também para mim a repetição é demasiado transcendente. Sou capaz de me circum-navegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 91).

⁸ “A comunicação direta [*ligefremme Meddelelse*] requer a certeza, mas a certeza é impossível para o que está devindo, e é justamente o engano [*Bedraget*]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 76).

fazer diretamente, pois ele não tem a certeza objetiva para tal. Sua comunicação deve ser indireta, ou seja, uma obra de arte, na qual quem comunica não tem como função ser um assistente que leva o outro a compreender o que está dito⁹, mas apenas, através da apropriação, de colocá-lo na relação com a ideia.

E assim se faz *A Repetição*, que através das cartas do Jovem, cujo conteúdo é extremamente existencial e subjetivo, procura envolver o leitor nas situações por ele experimentadas para que o próprio possa dar um encaminhamento para o problema da repetição. Só desta forma o problema pode ter uma conclusão. O leitor, ao ir se deparando com a descrição do Jovem de seu sofrimento, angústia e esperança, pensamentos e sentimentos descritos em forma de cartas, o que sugere um tom de personalidade, adquire esses pensamentos em sua interioridade e se aprofunda cada vez mais subjetivamente. O leitor deve se apropriar dos pensamentos ali expressos e entrar em relação com eles. Sobre a obra em questão *Clímacus* fala:

Que esse era a forma de comunicação duplamente refletida, logo ficou claro para mim. Pois por ocorrer na forma de experimento, a comunicação forjou, para si mesma, uma resistência, e o experimento reforça um abismo aberto entre o leitor e o autor, estabelece a separação da interioridade entre eles, de modo que a compreensão direta ficou impossibilitada. O experimento é a consciente e provocadora revogação da comunicação, o que tem sempre importância para um existente que escreve para pessoas existentes, para que a relação não se transforme na de um recitador para recitadores. (KIERKEGAARD, 2013, p. 278).

Deste modo, num primeiro momento *A Repetição* pode parecer demasiadamente obscura se se procura por uma resposta objetiva ao problema posto. Não é possível afirmar pontualmente o que é repetição. Uma conclusão objetiva não existe! Mas, se tomarmos as cartas do Jovem podemos inferir uma possível solução. A situação do Jovem em questão era um caso amoroso. Ele realmente amava a rapariga, mas era incapaz de ter com ela uma relação genuína, em assumir o compromisso ético e com ela se casar. Sua relação para com a amada estava presa na idealidade do poeta, era o amor da recordação, o qual propriamente o fazia infeliz¹⁰.

Na tentativa de solucionar seu problema, o Jovem recorre à *Job*¹¹. Segundo *Constantius*, o Jovem está certo de o fazer, na medida em que, se seu

⁹ Pois as subjetividades têm de permanecer separadas.

¹⁰ "O amor da recordação torna precisamente um indivíduo infeliz" (KIERKEGAARD, 2009, p. 46).

¹¹ "Fala, pois, tu, inesquecível Job! repete tudo o que disseste, tu poderoso porta-voz que destemido te apresentas com o rugido do leão perante o tribunal do Mais Alto! (...) Preciso de ti. (...) Meu inesquecível benfeitor, atormentado Job! ousarei em unir-me à comunidade dos teus, poderei escutar-te?" (KIERKEGAARD, 2009, p. 104-105).

problema é o da repetição, ele não pode procurar clarificação nem na filosofia grega nem na filosofia moderna, se o fizesse seria ou remontado à recordação ou não engendraria movimento algum. A procura de refúgio em *Job* já aponta para o entendimento da repetição enquanto movimento religioso, transcendente. O Jovem, então, relaciona sua situação com o personagem bíblico, pois ambos perderam tudo, e mantém a esperança que também como ele terá tudo de volta e em dobro. É deste modo que o Jovem ganha uma ressonância religiosa, ele se agarra no exemplo de *Job* que manteve o amor, a confiança e a fé em Deus, manteve o infinito e mergulhou no devir, esteve sempre infinitamente interessado na existência.

No entanto, a situação de ambos não era a mesma. Se *Job* tudo perdeu, isso foi fruto de uma provação, a qual pertence à esfera propriamente religiosa e que consiste na resistência do absoluto dentro da relação do indivíduo para com Deus. Mas não o Jovem. O Jovem abriu mão de tudo, não perdeu tudo, não foi provado. Além do mais, ele acreditava que o momento da repetição em *Job* aconteceu quando ele ganhou tudo em dobro e de volta¹², mas isso ainda seria estar preso numa concepção estética do movimento. A repetição em *Job* ocorre precisamente quando, apesar de sua existência ter se tornado incerteza, ele não perde a fé, aprofunda a sua relação subjetiva com Deus e persiste. “O presente está, então, livre da dominação do passado (...) porque o paradigma ao qual essas reivindicações pertencem (...) foi superado no momento da graça e do arrependimento” (ERIKSEN, 2000, p.46)¹³. O Jovem, ao contrário, não abandona o nível estético. Ele espera por uma tempestade externa, ocasional, e pensa que ela veio quando fica sabendo do casamento de sua amada. Nesse momento ele se sente livre para ir adiante, acredita que ganhou a *si-mesmo* de volta. “Ela casou; (...) voltei a ser eu mesmo; eis que tenho a repetição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 131).

Contrariando a crença do Jovem, de que conseguiu engendrar a repetição, *Constantius* afirma ao final que embora tenha ele ganho uma ressonância religiosa não chegou a irrompê-la. O Jovem tinha uma disposição religiosa, mas somente enquanto disposição ele não consegue se livrar de sua condição de poeta, não consegue se livrar da idealidade em que pensa a amada. Assim, se a repetição é um movimento religioso, o Jovem não consegue engendrará-lo uma vez que ao tentar empreender o movimento o faz enquanto poeta, e o religioso afunda. O Jovem retorna ao mundo ideal do poeta,

¹² “Job é abençoado e recebeu tudo de volta e em dobro. – Isso se chama repetição”. “Job is blessed and has received everything double. – This is called a repetition” (KIERKEGAARD, 1983, p. 212).

¹³ “The present is thus freed from the domination of the past (...) because the paradigm to which these claims belong (...) had been overcome in the moment of worship and repentance”.

o qual pertence à esfera da recordação, e com esta qualidade de poeta não entra numa relação genuína com Deus. A este respeito, *Constantius* afirma:

Para o Jovem, pelo contrário, na sua qualidade de poeta, é característico que ele nunca chegue a poder ter uma visão clara do que fez, precisamente porque quer e não quer vê-lo nos fatores externos e visíveis, ou porque quer vê-lo nos fatores externos e visíveis, e por isso mesmo quer e não quer vê-lo. Pelo contrário, um indivíduo religioso repousa em si próprio e rejeita todos os traços de infantilismo da realidade. (KIERKEGAARD, 2009, p. 140).

Ao final da obra, pela crítica de *Constantius* à suposta repetição engendrada pelo Jovem e pelo exemplo de *Job*, é possível perceber que a relação com Deus, a relação da interioridade para com Deus, é essencial no paradigma da repetição. Indo além, é possível afirmar que a repetição é estabelecida pela força desta relação. É a partir dela que o futuro se abre, que se experimenta a repetição, a qual se caracteriza como uma nova experiência existencial na realidade quando torna-se *si-mesmo*. E tornar-se *si-mesmo*, segundo a antropologia kierkegaardiana expressa na obra *A doença para a morte*, é efetuar a síntese entre finitude e infinitude que só é alcançada no repouso no poder que estabeleceu a síntese, em Deus. Pois o próprio Deus se fez carne, o próprio cristianismo se proclamou como *paradoxo* e exigiu a interioridade. É apenas no *instante* da paixão, onde entra-se numa verdadeira relação de interioridade com Deus, é que o indivíduo existente encontra-se na unidade de infinito e finito. “Só por um momento pode um indivíduo particular existente estar numa unidade de infinito e finito que transcende o existir. Este momento é o instante da paixão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 208).

Deste modo, não tinha o Jovem interioridade suficiente para a repetição, sua subjetividade não era bem desenvolvida. Pois, assim como afirma *Clímacus* no Pós-Escrito, é preciso subjetividade para que o indivíduo se torne aquilo que já se é, mas daí não se supõe que ela já esteja dada, pelo contrário, ela precisa ser desenvolvida. Então, sem subjetividade, que é onde se encontra a verdade do cristianismo, o Jovem não consegue entrar numa relação com Deus, não é capaz de efetivar a síntese, não se torna um *si-mesmo*, não engendra a repetição.

3. A subjetividade como verdade e o tornar-se subjetivo

Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna?

Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente?

Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico? (KIERKEGAARD, 2011, p. 5).

A partir dessas indagações de *Migalhas Filosóficas*, que têm como base as formulações de Lessing sobre verdades contingentes (históricas) e verdades necessárias (da razão)¹⁴, *Clímacus* se pergunta pela possibilidade de basear sua felicidade eterna numa verdade do primeiro tipo, desenvolvendo, assim, os conteúdos do cristianismo. Não nos cabe aqui apresentar a argumentação completa do autor pseudônimo, mas de ressaltar que em seu desenvolvimento *Clímacus* chega ao *paradoxo*, à entrada do deus no tempo, na história, para trazer ao ser humano a verdade e a condição para a recepção da verdade, o que desmonta a razão. A razão não pode conceber a ideia de um deus que entra no tempo, por isso é um *paradoxo*, o qual só pode ser vencido pela fé, pelo salto da fé, pela relação subjetiva para com ele.

Seguindo o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, *Johannes Clímacus* se ocupa com a relação do indivíduo existente para com o cristianismo e sua verdade, ou o problema do tornar-se cristão. Num primeiro momento se dedica em abordar a questão sob o ponto de vista objetivo. Do pesquisador objetivo que, mesmo que esteja interessado, não o está de maneira infinita, na paixão que visa a felicidade eterna na sua relação com Deus. Como já dito, por sua forma paradoxal, a verdade do cristianismo requer a fé, a decisão, portanto, a subjetividade, e se o cristianismo quer ir até o fundo na subjetividade, ele não suporta a objetividade e a especulação, que, deixando de fora a paixão, eliminam a fé. É essa atitude propriamente objetiva que *Constantius* engendra, tenta desta forma chegar à repetição, mas quanto mais se esforça objetivamente, mais longe se está dela. Ao tentar responder de maneira objetiva questões relacionadas à existência, ele tende a pôr a mesma num sistema, mas um sistema da existência não pode haver. A vida não se deixa abarcar por um sistema¹⁵.

Deste modo, o problema da verdade do cristianismo, ou o tornar-se cristão, deve ser abordado de forma subjetiva. Se com a especulação e a consideração histórica não se chega na verdade, mas apenas em uma aproximação, pois não é possível colocar a existência em um sistema lógico e objetivo, então é preciso considerar a subjetividade. O cristianismo, por ser *paradoxo*,

¹⁴ "Verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas; e também que a transição pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um salto" (KIERKEGAARD, 2013, p. 97).

¹⁵ "Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha relação com a existência, ou que não seja indiferente à existência. A infinita superioridade que o lógico, por ser objetivo, tem sobre todo pensamento é de novo limitada pelo fato de que, visto subjetivamente, ele é uma hipótese, justamente porque no sentido da realidade efetiva ele é indiferente à existência" (KIERKEGAARD, 2013, p. 115).

ou seja, por se utilizar do tempo e do histórico em relação com o eterno, requer a fé, o salto, a decisão individual na qual reside toda a subjetividade¹⁶. Nesse sentido, ele quer que o sujeito se preocupe infinitamente consigo mesmo e na sua relação com eterno, é na subjetividade que está a verdade do cristianismo.

Quando a questão da verdade eterna se coloca é preciso ter em mente que quem se pergunta e se preocupa com ela é um ser existente, ou seja, um sujeito em devir, que está ele próprio existindo. Como então deveria este existente lidar com a verdade? Poderia ele intentar fazê-lo objetivamente, mas deste modo, já vimos, não se chega em nada, a não ser em uma aproximação, não existe aqui a decisão eterna na qual reside a subjetividade¹⁷, além disso, ela vai cada vez mais se afastando do sujeito, desconsiderando a existência, fazendo-a esvanecer. Em contraposição, a reflexão subjetiva, a qual nunca se esquece que o sujeito é um existente, que não pode estar pronto e acabado, mas que está num processo de vir-a-ser, se volta para dentro, para a interioridade, e nessa interiorização reflete sobre a verdade, se relaciona com ela. E apenas num instante, quando a subjetividade chega ao seu máximo, o ser humano existente chega na paixão, na paixão infinita da interioridade, a qual corresponde a verdade enquanto *paradoxo*. Nesse momento, o indivíduo existente está numa unidade entre finito e infinito que transcende o existir. “A paixão da infinitude é a própria verdade. Mas a paixão da infinitude é justamente a subjetividade, e assim a subjetividade é a verdade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 214).

A verdade é um *paradoxo*, pois ela, que é eterna, se relaciona com o existir¹⁸. Enquanto *paradoxo*, não pode ser compreendida objetivamente, aliás, visto do ponto de vista objetivo o cristianismo é o absurdo, volta-se, então, para a interioridade, onde o sujeito existente passa a se relacionar com a verdade eterna, com paixão a sustenta em sua subjetividade, a isso dá-se o nome de fé. Que o tornar-se cristão depende da subjetividade, e mais, que a subjetividade é a verdade, disso não se segue que a subjetividade esteja dada, ao contrário, ela precisa ser desenvolvida, “ele [o cristianismo] não supõe, contudo, que a subjetividade esteja, sem mais nem menos acabada” (KIERKEGAARD, 2013, p. 134). É preciso ir ao fundo da própria existência, entrar em relação consigo mesmo, pôr-se a si mesmo e a sua vida em jogo, arriscar.

¹⁶ “A questão reside na aceitação dessa verdade [do cristianismo] por parte do sujeito” (KIERKEGAARD, 2013, p. 134).

¹⁷ “A objetividade que veio a ser é, em seu máximo, ou uma hipótese ou uma aproximação, porque toda decisão eterna reside justamente na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 2014-205).

¹⁸ Ou seja, a verdade eterna veio a ser no tempo, assim como qualquer outro ser humano, o Deus foi gerado, nasceu e cresceu.

Portanto, o tornar-se subjetivo deveria ser a mais alta tarefa posta a um ser humano, assim como a mais alta recompensa, uma eterna felicidade, só existe para a pessoa subjetiva ou, melhor, surge para quem se torna subjetivo. (KIERKEGAARD, 2013, p. 170).

A categoria da repetição é um movimento religioso, afirma *Constantius*. Estamos aqui lidando com o problema da temporalidade, caro já para os gregos que o solucionou com a categoria da recordação, que nos diz que todo conhecer é um recordar. O cristianismo, contudo, seguindo o modelo socrático até certo ponto, insere uma nova perspectiva para o problema. Assim como aparece nas *Migalhas Filosóficas*, como é possível aprender a verdade¹⁹? Aprende-se no instante, no qual o Deus a dá ao discípulo bem como a condição para sua compreensão²⁰. O instante é o momento decisivo onde o eterno vem a ser no tempo. Nesse sentido, o cristianismo insere a noção de *paradoxo*, do eterno que entra no tempo, o que, do ponto de vista objetivo, é o absurdo. A verdade do cristianismo é o *paradoxo*. Mas, o *paradoxo* não é compreensível objetivamente, sua apreensão depende da fé, da decisão, do salto, que estão inseridas na subjetividade. A verdade do cristianismo está na subjetividade, pois só na subjetividade há decisão.

Ao atingir a paixão infinita da interioridade, o ser humano existente consegue unir infinito e finito. Ele é de fato um existente, está em devir, pensa a existência e existe nela, assim, aprofundando-se em sua interioridade, colocando-se em jogo, inserindo-se na relação para com o eterno, o sujeito é capaz de captar a verdade, que é *paradoxo*, que é a união entre eterno e temporal. Nesse momento, ele torna-se um *si-mesmo*, passa do estado de não ser para ser. No instante em que o ser humano recebe a verdade e a condição, desenvolvendo-se interiormente, uma mudança é nele operada. Como na antropologia desenvolvida por *Anti-Clímacus* em *A doença para a morte*, se o ser humano é uma síntese entre finito e infinito, mas *ainda* não o é, efetivá-la é tornar-se *si-mesmo*.

O ser humano é uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Deste modo, o ser humano ainda não é um si-mesmo (KIERKEGAARD, 1980, p. 13)²¹.

¹⁹ "Em que medida pode-se aprender a verdade? É com esta pergunta que queremos começar" (KIERKEGAARD, 2011, p. 27).

²⁰ "O mestre é então o deus, que dá a condição e que dá a verdade" (KIERKEGAARD, 2011, p. 34).

²¹ "A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self".

Mas só a efetiva através da subjetividade. Ao tornar-se *si-mesmo* o sujeito experimenta a repetição e passa a viver de uma nova maneira na existência. A repetição é um movimento religioso que corresponde a uma nova maneira de viver a existência quando o sujeito torna-se *si-mesmo*.

Para tudo isso, porém, para tornar-se *si-mesmo*, para engendrar a repetição, é preciso subjetividade. É preciso na interioridade ocupar-se consigo mesmo e relacionar-se com o eterno. Mas isso o Jovem não fez. O movimento da repetição que acreditava ter vivido não fora estabelecido pela força de uma relação com Deus. Ao contrário, o Jovem retorna a sua condição de poeta, permanecendo preso à categoria da recordação, vivendo na idealidade, vivendo o passado. Falta a ele desenvolver-se subjetivamente para então relacionar-se com o paradoxo, tornar-se um *si-mesmo* e viver a repetição.

Conclusão

Na primeira parte do presente trabalho, ao se refletir sobre o significado da repetição, percebe-se que não se está falando aqui da repetição em seu sentido corriqueiro, de novamente viver certas experiências, assim como intentou *Constantius* na primeira parte do livro, mas que é uma categoria que se mostra no interior do ser humano. Através do autor do livro conseguimos definir o que não é repetição, ela não é estética, mecânica e nem se encontra na exterioridade. *Constantius*, uma mente esteta e objetivista, procura sistematizar sua experiência a fim de definir a categoria da repetição, mas como nos mostra *Climacus*, a existência não cabe num sistema. Quando se intenta abarcá-la de maneira objetiva, o que se consegue é esvanecer a própria existência.

A partir da situação do Jovem captamos a dimensão subjetiva e religiosa da repetição, como uma categoria que depende do paradoxo. *Climacus* não é capaz de fazer um movimento transcendente e fica preso à imanência, tentando, sem nenhum sucesso, empreender uma repetição, qualquer que seja ela (em sua segunda viagem à Berlim ou em sua rotina doméstica). O autor de *A Repetição* não mergulha em *si-mesmo*, ao passo em que, aparentemente contrário a ele, o Jovem parece chegar no cerne do problema, enquanto um ser existente, ele procura uma relação com o eterno, acreditando que esta lhe fará ganhar a *si-mesmo* de volta e, então, engendrar a repetição.

Contudo, assim como pudemos interpretar, o Jovem não consegue se desenvolver a fundo, ao retornar à categoria da recordação, à sua condição de poeta, ele não leva a realidade às últimas consequências, não assume a responsabilidade de seus atos, não amadurece, pois, sua subjetividade, como

afirma *Constantius*, permanece preso “nos traços de infantilismo da realidade” (KIERKEGAARD, 2009, P. 140).

Referências

ERIKSEN, Niels N. *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*. New York, Berlin: W. De Gruyter, 2000.

KIERKEGAARD, Søren. *A repetição: um ensaio em psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling and Repetition*. Tradução de Edna e Howard Hong. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. Tradução de Álvaro Valls e Ernani Reichmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus, vol. 1*. Tradução de Álvaro Valls e Marília Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus, vol. II*. Tradução de Álvaro Valls e Marília Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KIERKEGAARD, Søren. *The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*. Tradução de Edna e Howard Hong. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1980.

MORRIS, T. F. Constantin Constantius's Search for an Acceptable Way of Life. *International Kierkegaard Commentary*, Georgia, v. 6, p. 309-334, 1993.

O HERÓI TRÁGICO *VERSUS* CAVALEIRO DA FÉ: ABRAÃO COMO PAI DA FÉ E SEUS DESDOBRAMENTOS¹

CLAUDINEI REIS PEREIRA (UFES)²

RESUMO: Este texto tem como discussão analisar a perspectiva de Abraão como pai da fé a partir de seus desdobramentos. Ademais, busca compreender alguns aspectos da obra *Temor e tremor* a partir da figura do pseudônimo *Johannes de Silentio*, buscando traçar a diferença existencial entre o herói trágico e o cavaleiro da fé narrado por Kierkegaard na obra em questão. Isto é, Abraão diferentemente do herói trágico é considerado o personagem da interioridade, ou seja, alguém que é movido e guiado pela interioridade da fé. Sendo assim, Abraão precisa demonstra o duplo movimento da fé, isto é, de sua relação absoluta diante do absurdo, do salto do infinito ao finito como ressignificação da consciência do mundo, de si mesmo e de sua relação com seu filho Isaac.

1. Introdução

“Abraão não foi apenas aquele que aceitou aquilo que ele não podia compreender, ele foi mais longe. Ele aceitou aquilo que ele podia compreender como absurdo. Ele aceitou o absurdo.”³

Entre as descrições de Johannes de Silentio em *Temor e tremor*, uma delas trata da diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé. Apresentado o herói trágico como aquele que se afasta caracteristicamente do cavaleiro da fé, e tem como atributos a interioridade, o silêncio, o reconhecimento de seus limites diante de Deus e sua decisão apaixonada pela fé.

A princípio na obra *Temor e tremor* encontramos o elogio de Silentio a Abraão por seu grande feito enquanto pai da fé. Ele se tornou grande, como

¹ Este texto faz parte de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado defendida em 2017 pela Universidade Federal do Piauí – UFPI

²Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. E-mail:claudinei_2012hotmail.com.

³ SILVA, Franklin Leopoldo. *As vertigens da razão e o mistério da fé* – Kierkegaard e Pascal. Café filosófico – CPFL. São Paulo: 4 de junho de 2014. Vídeo.

bem descreve, não pela sua maior idade, mas por ter a capacidade de lançar-se diante da existência frente ao paradoxo da fé. Além disso, perante o desafio de ter que acreditar em Deus e não poder transparecer isso a ninguém, Abraão tornar-se singular na esfera geral. Para mais, o elogio a Abraão não tem como marca característica a racionalidade, mas a presença misteriosa da fé em seu coração. Neste sentido, o percurso seguido por Abraão não é o mesmo descrito herói trágico, pelo fato de ser movido pela interioridade.

A narrativa do Elogio de Abraão feita por Silentio remete como característica à ideia de uma consciência eterna, isto é, a necessidade da relação entre a criatura e o criador. Parece que Silentio tenta mostrar em sua narrativa que existe um vazio existencial quando estamos afastados, distantes, perdidos e sem direção, quando nos perdemos ou não, há esta relação profunda com o infinito. Para além desta necessidade, Silentio questiona o sentido existencial, se a vida esbarra ou encerra quando a insignificância e o vazio se fazem presentes. Por isso, ele questiona:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se na origem de tudo se encontrasse apenas uma força bravia e lêveda que ao contorcer-se em escura paixão tudo criasse, o que fosse insignificante; se um vazio sem fundo, nunca saciado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria então a vida a não ser desespero?⁴

Parece que Silentio tenta destacar a importância e significado da consciência eterna diante da existência finita para o indivíduo. Por isso que *Temor e tremor* começa questionando a respeito do significado, se a vida faz algum tipo de sentido ou se ela é “apenas um acontecimento estéril e não pensante”⁵. Silentio mesmo reconhecendo sua insuficiência diante da fé e de sua capacidade racional, deixa claro que existe para ele algum tipo de sentido, que está além do puramente dado, do meramente racional. Ao mencionar o poeta e o herói trágico alguns críticos, por exemplo, ressaltam que “Kierkegaard está afirmando que é uma missão poética uma criação ordenada quando de fato se olha para uma realidade caótica e sem sentido”⁶. Quem seria o poeta? Aquele que teria a capacidade de ver a realidade para além da objetividade? Talvez o discurso teológico, a Literatura, a Arte estejam mais próximas desta apropriação poética sobre a vida do que o discurso objetivo da ciência moderna. No que lhe concerne, a ciência poética, por sua natureza

⁴ KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. Tradução, Introdução e Notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, p. 65.

⁵ GOUVÊA, Ricardo Quadros Gouvêa. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e tremor*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 165.

⁶ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 166.

e talento, propõe um sentido mais profundo sobre a vida ao ponto de nos proteger da inércia diante do vazio da própria existência.

2. A vida merece algum sentido? O olhar sobre a existência e a necessidade da consciência eterna

Como vimos, uma concepção sobre o conceito de existir é levantada neste primeiro momento em *Temor e tremor*. Trata-se do significado para além da exterioridade e momentaneidade. Não é por acaso que o sentido e o significado da existência são alguns dos aspectos mais problematizados em Kierkegaard. Para Climacus, em *Pós-escrito*, “as pessoas esqueceram o que é *existir* e o que há de significar a *interioridade*”⁷. Além de tudo, para Climacus, a vida não é uma mera descrição ou reflexão, mas uma experiência, é vivência real que se funda e se fundamenta na subjetividade e nenhuma característica especulativa pode descrever o que significa a vida, pois ela é um *devoir* singular e histórico. Por essa razão, lê-se: “se o cristianismo requer este interesse infinito no sujeito individual [...] facilmente se percebe que na especulação lhe será impossível encontrar o que procura”⁸, pois o salto como caminho e desafio da decisão que se dá da objetividade para a subjetividade na existência.

É buscando uma caracterização mais concreta da existência que Adorno, por exemplo, traz a diferença da existência em Heidegger e Kierkegaard, ao apresentar que “em Kierkegaard ser-aí não quer ser compreendido como um modo de ser, nem mesmo um modo ‘aberto’ [*erschlossen*] a si mesmo”⁹. Ou seja, a questão fundamental que se encontra em Kierkegaard sobre “a perguntas pelo ‘sentido’ do ser-aí não é sobre o que seja ser-aí propriamente. Antes, porém, é essa: o que é que daria um sentido à existência [*Dasein*], por si mesma privada de sentido”¹⁰. Em outras palavras, seria se perguntar: podemos encontrar algum sentido quando aparentemente não existe nenhum tipo de significado diante da existência? A resposta Kierkegardiana é paradoxal, pois seria dizer que a vida só é autêntica de sentido quando suspendemos todo o sentido rotular dado e estabelecido a ela. Pensando assim, para Clímacus, em *Migalhas filosóficas*, “*vir a ser* não pode ser

⁷ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial*, por Johannes Climacus. Vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 254, grifo do autor.

⁸ KIERKEGAARD, *Pós-escrito não científico*, Vol. I, p. 62.

⁹ ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: Construção do estético*. Tradução Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010, p. 158.

¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

percebido imediatamente”¹¹, isto é, a vida só pode ser descrita sendo entendida em sua dinamicidade.

Por esse motivo é que a concepção heideggeriana da existência destacada por Adorno se diferencia daquilo que interessa de fato para Kierkegaard. Quer dizer, “não é uma ontologia fundamental que tem de ser procurada na analítica da existência do *Dasein*”¹², mas significa uma relação concreta do ser com a existência segundo a concepção Kierkegaardiana. Além disso, trata-se de considerar “o que daria um sentido à existência [*Dasein*], por si mesma privada de sentido”¹³. Como vem se apresentando, o aspecto pelo sentido existencial, como menciona Adorno, é uma discussão peculiar dentro da investigação Kierkegaard.

Parece então que Silêncio quer despertar a partir de sua análise inicial a respeito do sentido da existência, descrita em *Temor e tremor, para concluir* que alguma coisa é fundamental para além da condição estético-ético. Trata-se de uma opção, uma escolha de seguir adiante para além do estético e do ético ou permanecer bloqueado em ambos. Entre a escolha, na interpretação de Gouvêa, por exemplo, “a opção passa a ser entre ir adiante para o estágio religioso ou de voltar para o que antecede até mesmo o que Kierkegaard chama de estação estética, e ao caos absoluto. A opção passa a ser fé ou desespero”¹⁴. Como percebera Anti-Climacus, “o oposto do pecado é a fé”¹⁵, que, a saber, o pecado entendido a partir de Doença para morte [*Sygdommen til Doden*] não é entendido como uma categoria fruto de um discurso teológico ou exegético, mas trata-se do próprio desespero existencial, isto é, estar em pecado é, ao mesmo tempo, estar em desespero, pois para Anti-Climacus, “o pecado é desespero”¹⁶. Dito ainda, “desesperar pelo pecado significa que o pecado é fechado ou tem a intenção de se fechar em seu próprio resultado”¹⁷. Além do mais, é o indivíduo fechado em seu próprio eu que se impossibilita de ir mais além, que não consegue passar de uma condição a outra.

Com efeito, se pensar sobre a existência significa ter um olhar infinito diante da finitude, esta passa a ser então o lugar exclusivo da experiência Kierkegaardiana. Entretanto, não ter uma relação mais profunda com a existência é de certo modo esvaziar-se da relação com a eternidade. Qual o

¹¹ KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. (Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls) 3. ed. Vozes, 2011, p. 112.

¹² ADORNO, *Kierkegaard*: construção do estético, op. cit., p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 166.

¹⁵ KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*. Tradução de Demetrio Guiéterrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008, p. 110, tradução nossa.

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

significado da existência? Que relação pode existir entre uma consciência finita diante de uma realidade infinita? Esses questionamentos nos colocam muitas vezes perplexos perante o mistério da vida. Não é por acaso que frente a essa questão, Constantin Constantius, pseudônimo da obra *A repetição*, nos traz o seguinte questionamento em *Meu silencioso confidente*:

A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu tivesse mais fome do que Pierrot, não gostaria, contudo, de engolir a explicação que as pessoas oferecem. Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está: eu enfio o dedo na existência – não cheira a nada. Onde estou? Que quer isso dizer: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isso, e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como entrei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regras e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de alma? Como foi que me tornei parte interessante nesta grande empresa a que se chama realidade? Por que razão hei-de ser parte interessada? Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigado sê-lo, onde está o gerente, já que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar minha queixa? [...] ¹⁸.

Tal problema trazido por *Temor e tremor* não parte de uma mera descrição filosófica sobre o problema enfrentado que o poeta tem de certo modo para lidar com o seu objeto, isto é, sua condição como ser existente diante do drama da existência. Mas trata-se de uma reflexão a respeito da necessidade da fé que traduz a vida a partir de um sentido existencial. O questionamento do autor de *A repetição* sobre a existência parte de uma possível resposta que não encontra-se fora do sujeito, mas em sua interioridade, isto é, na relação com sua fé. Essa fé seria o ato de acreditar que existe algum sentido existencial para além de todo ato de não sentido.

Não obstante, se esse caminho encontra-se no ato de fé, esta, por sua vez, não refere-se a um artifício meramente religioso, pois se pensarmos a partir de um monopólio, seu significado pode perder o sentido mais profundo, contudo, aqui, o sentido de fé é entendido em seu aspecto mais genérico: é o elemento que torna capaz não só a relação autêntica e reverente diante do absoluto de Deus, mas que possibilita a existência ser capaz de sentido, isto é, que faz com que o indivíduo, mesmo diante de sua consciência finita, encontre um sentido eterno.

¹⁸ KIERKEGAARD, Søren. *A repetição*. Tradução e José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, p. 168.

3. Johannes de Silentio: o poeta admirador

Johannes de Silentio identificado como poeta parece querer comunicar a ideia de que, por mais que grandes comentadores da história conheçam a fundo a história de Abraão, muitos deles parecem só lhes restar a admiração diante da grandiosidade paradoxal do mistério que enviou Abraão e de sua fé. Para Johannes de Silentio, o salto da fé enquanto categoria da decisão é um ato que foge de suas possibilidades, pois para dar o salto, não é apenas necessária a vontade, mas é imprescindível existir a fé. Porém, se Abraão “acreditava e não duvidava”¹⁹, exatamente por acreditar no irrazoável, contrariamente Silentio era apenas o poeta da recordação, um admirador da fé de Abraão, como ele mesmo bem afirma: “não sou capaz de entender Abraão, sou apenas capaz de o admirar”²⁰. Neste segmento, Silentio ressalta que:

De modo algum tenho fé. Tenho até esperteza, por minha natura, e quem assim for tem sempre grande dificuldade em fazer o movimento da fé, sem que eu todavia queira, em si e por si, atribuir à *dificuldade qualquer valor que levasse quem tem esperteza, por via de ultrapassar essa dificuldade, mais longe do que o ponto alcançado com maior facilidade pelo homem mais simplório e mais pobre de espírito*²¹.

Isto posto, mesmo diante de sua dificuldade da compreensão da fé de Abraão, Silentio sabe, ou pelo menos percebe, a importância da fé vivenciada por Abraão e seu valor para o pensamento filosófico, mesmo identificando seus limites para alcançá-la, como bem ressalta a citação aludida. Como ele mesmo destaca: “de modo nenhum penso que a fé seja por isso algo de menor, bem pelo contrário, a fé é o máximo, além de que, é desonesto, da parte da filosofia, oferecer outra coisa no lugar da fé, menosprezando-a”²².

Conquanto, observar-se que seu ato pelo conhecimento do valor da fé, necessariamente não significa seu ato de adesão por ela. Todavia, pensando de outro modo, é cabível o questionamento: “em resumo, é melhor observar a fé ou tê-la? É melhor estudá-la ou vivenciá-la? Esta seria a falha do poeta ao se colocar apenas como admirador acima do ato da experiência? Ademais, seria este um mau poeta, que apenas fala do que observa, e não do que experimenta em sua existência?”²³.

¹⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 176.

²¹ *Ibid.*, p. 86.

²² *Ibid.*, p. 88.

²³ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 167.

Em alternativa, o que importa neste momento, por mais que a narrativa aqui construída seja a partir do olhar poético sobre Abraão feito por Silentio, o que merece atenção, primeiramente, é compreender que a natureza da fé por meio da condição estética e da ética, segundo Silentio, seria inconcebível. Em segundo lugar, cabe averiguar o que seria esta fé que fez de Abraão o pai da fé e por que ele fora considerado a figura paradigmática da fé. Ao que parece, a vida para Silentio necessita, de certo modo, de algum sentido e este sentido estaria exatamente na natureza da fé.

4. A natureza abraâmica da fé

Assim como *Temor e tremor*, a fé de Abraão se compara com a fé cristã, contudo, com uma diferença. Enquanto a fé de Abraão está ligada a Iahweh, o Deus revelado nos escritos do antigo testamento, a fé cristã está ligada a Cristo, ao verbo encarnado. Nessa lógica, várias referências são mencionadas sobre a grandeza e o reconhecimento de Abraão nos escritos bíblicos. Por exemplo, na carta de São Paulo aos Hebreus vemos a narrativa da fé de Abraão.

Foi pela fé que Abraão, respondendo ao chamado, e *partiu* para uma terra que devia receber como herança, e *partiu* sem saber para onde ia. Foi pela fé que *residiu* como estrangeiro na terra prometida, morando em tendas com Isaac e Jacó, os co-herdeiros da mesma promessa. Pois esperava a cidade que tem fundamentos, cujo arquiteto e construtor é o próprio Deus. Foi pela fé que também Sara, apesar da idade avançada, se tornou capaz de ter descendência, porque considerou fiel o autor da promessa. É por isso também que de um só homem, já marcado pela morte, nasceu a multidão comparável a todos astros do céu e inumerável como a areia da praia²⁴.

Dito isso, em *Temor e tremor*, Silentio parte da ideia de que a grandeza de Abraão justifica-se devido à grande disposição do seu amor para com Deus. “Pois aquele que amou a si próprio tornou-se grande pelos seus próprios meios, e aquele que amou outros homens tornou-se grande pela sua dedicação, mas aquele que amou a Deus tornou-se maior do que todos”²⁵. Como se não bastasse, Silentio diz que todos na verdade se tornam grande

²⁴ Cf. Hb 11: 8-11. Textos relacionados: Hb 10: 23; Rm 4: 19-21; Rm 4: 1-3; Rm 4: 13; Gal 3: 6-7; Hb 6: 15; Hb 11: 17-18; Tg 2: 23; Rm 4: 16; Gn 15: 16;

²⁵ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 66.

por aquilo a que se dedicam, contudo, em observância particular de sua descrição abraâmica, afirma: “aquele que amou a Deus tornou-se maior de todos”²⁶.

Destacando o caráter da fé abraâmica e de sua imensurabilidade, membro da escola patrística, classificado entre os doutores da Igreja, São João Crisóstomo de Antioquia (348-407) nos dá uma significativa observação sobre a fé de Abraão. Diz ele:

Efetivamente é imensa a fé de Abraão. De fato, em Abel, Noé e Henoc havia somente oposição nos raciocínios e deveriam superar razões humanas. Abraão, porém, não só devia superar razões humanas, mas também mostrar algo mais importante, pois as palavras de Deus pareciam opor-se a outras palavras suas, e a fé *opunha-se a fé*, a ordem da promessa²⁷.

Pensando pelo reportado, colocar-se diante a grandeza dos passos de Abraão e de sua fé não significa fazer-se grande diante do possível, mas colocar-se diante do impossível. Além do mais, é ter a capacidade de pensar para além daquilo que parece não ter sentido e significado. Significa ainda, na expressão de Pierre Brunette, que “em algum lugar no nosso íntimo nos defrontamos com a deslumbrante experiência de crer”²⁸. Dito nas próprias palavras de Silentio: “Houve um que se tornou grande por esperar o possível; outro por esperar o eterno; mas quem esperou o impossível tornou-se maior do que todos”²⁹. Sobre a condição e o conflito entre o estádio estético, o estádio ético e o estádio religioso, é evidente nas descrições feitas por Silentio. Não basta combater aquilo que parece ser obvio (por exemplo, amar o próprio filho diante das ameaças do mundo), mas como fez Abraão, se lançar diante daquilo que parece impossível, eis o maior atributo.

Em contrapartida, na narrativa de Silentio, combater o mundo só torna o indivíduo grande diante do próprio mundo; combater diante de si mesmo só o torna grande diante de si próprio, contudo, o indivíduo que combateu diante de Deus tornou-se maior que todos os outros, como ele mesmo nos afirma: “Aquele que combateu o mundo tornou-se grande por ter dominado o mundo, e aquele que combateu consigo próprio tornou-se maior por se dominar a si próprio; mas aquele que combateu Deus tornou-se maior do que

²⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 66.

²⁷ JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às cartas de São Paulo/3: Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus*. Tradução de Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013, p. 434 (Coleção Patrística; 26).

²⁸ BRUNETTE, Pierre. *Nos passos de Abraão*. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 12 (Coleção Estudos Bíblicos).

²⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 66.

todos”³⁰. Não é por acaso que o trajeto percorrido por Abraão é um sinal da resposta dada por ele a Deus, de todo diálogo íntimo com sua fé. Por isso, antes de seguir a estrada de Moriá, seus primeiros passos foram em direção a sua interioridade. Esse entendimento narrativo da grandeza da fé de Abraão corresponde ao que é característico de um paradigma paradoxal, ou seja,

Aqui, a fé de Abraão já é descrita como um paradigma de ‘fé paradoxal’, isto é, a fé pela qual alguém acredita apesar de sua irracionalidade, isto é, ‘em virtude do absurdo’ ou ‘pela força do absurdo’. A expressão de Johannes é um reminiscência do grande Tertuliano e seu alegado e distorcido *credo quia absurdum*. Abraão acredita naquilo que por todos os meios parece absurdo: que Deus lhe dará Isaque de volta ainda que ele crave a faca³¹.

Dessa maneira, podemos dizer que existe um abismo entre a promessa de Deus por meio de Sua Palavra e a receptividade e escuta de Abraão. Ser pai de uma multidão e ter a restituição de seu único filho, Isaac para Abraão, de fato, só era possível por força do absurdo.

Em virtude disso, fica claro que a fé abraâmica é a capacidade interior de acreditar no inacreditável, não pela experiência da razão, mas por meio da experiência da fé. Ademais, é a capacidade de poder afirmar que “*Para Deus, com efeito, nada é impossível*”³². Além do mais, a fé não é só algo conquistado, mas é uma dádiva de Deus para com o homem. A fé, neste caso, “requer apegar-se àquilo que não pode ser atingido pela percepção dos sentidos ou pela lógica sozinha, indutivamente ou dedutivamente”³³. Por isso é que fé, segundo a Carta de São Paulo aos Hebreus, “é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se vêem”³⁴. É neste sentido que a fala a respeito da fé em Kierkegaard, como declaração de Farago, significa acreditar que:

Só ela dá ao homem a esperança de superar a necessidade – todo ‘bazar determinista’ – que, precisamente pela razão, entrou no mundo, fazendo recusar os territórios onde reina ainda alguma ‘imunidade’. [...] Trata-se de se inverter a necessidade em liberdade, crer na *possibilidade* em face de e contra a versão moderna do destino, a necessidade pregada pelo cientificismo e a versão determinista da causalidade que

³⁰ KIERKEGAARD, S. *Temor tremor*, p. 66.

³¹ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 169, grifo do autor.

³² Cf. Luc. 1: 37.

³³ GOUVÊA, GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 150.

³⁴ Cf. Hb 11: 1.

se abateu sobre a Europa com um céu de chumbo onde nenhum vô e, nenhum progresso é possível³⁵.

Conforme frisa a autora, a fé como é narrada por Silentio não parte de uma abordagem de mera descrição conceitual abraâmica, mas passa a ser entendida como uma experiência fundamental da existência. Essa questão nos leva ao seguinte questionamento: será que a vida é o lugar apenas de admiração e das relações objetivas ou cabe pensá-la além da objetividade e da racionalidade? Se a fé é esse elemento que nos faz pensar a vida para além dos dados objetivos da razão, então, Silentio está certo ao afirmar que “a fé começa precisamente onde o pensamento acaba”³⁶. Ela se inicia exatamente no momento em que estamos inseguros e sem garantias de uma resposta lógica diante da existência.

5. Uma análise de Abraão como personagem paradoxal

Como vimos, Abraão é retratado em *Temor e tremor* como o grande homem de fé, contudo, ao mesmo tempo em que Abraão é descrito como paradigma da fé, ao mesmo tempo é apresentado com o personagem paradoxal da fé. Nele, limite e esperança, fraqueza e força se coagulam, como atesta Silentio:

Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi maior do que todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo mesmo³⁷.

Entre as questões para uma possível interpretação de Abraão, neste caso é a atenção que temos que ter diante da categoria do paradoxo. Além disso, perceber o questionamento sobre a natureza da fé de Abraão; de como seria capaz que um pai pudesse sacrificar o próprio filho, a quem tanto amava, em favor de sua fé, que, a saber, via-se seguro não em fatos concretos e objetivos, mas em sua relação íntima e absoluta com Deus e que a revelação de sua força, cujo segredo é sua fraqueza, isto nada mais é que uma relação paradoxal. Todavia, é mister observar que a força encontrada na fraqueza de Abraão revela ao mesmo tempo a grandeza de sua humildade e reverência

³⁵ FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 143, grifo do autor.

³⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 110.

³⁷ *Ibid.*, p. 67.

diante dos limites de sua compreensão. Diante do paradoxo, o autor de *Temor e tremor* nos faz recordar a primeira carta de São Paulo à comunidade de Coríntios, em que se lê:

Com feito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: *Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumento desde século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria, nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, par aos gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens*³⁸.

A sabedoria de Deus é loucura para os homens. Não obstante, a loucura e a sabedoria de Abraão estavam firmadas em sua fé. Neste sentido, duas descrições ajudam a esclarecer a fé de Abraão. A primeira é o entendimento que Abraão acreditou sem jamais duvidar nas promessas de Deus, ou seja, Abraão acreditou no Absurdo. De igual modo, Abraão frente ao tempo percorrido ao local do sacrifício, Silentio diz que “a possibilidade permanecia, Abraão tinha fé; o tempo corria, tornava-se irrazoável, Abraão acreditava”³⁹.

Nota-se mais uma vez que a experiência da fé abraâmica nos alerta para uma particularidade, a saber: o convite de Deus para Abraão sair de sua terra não era apenas um movimento físico, mas dar um passo adiante de si mesmo, isto é, deixar suas garantias materiais, seus sentimentos e a relação com sua terra, de seus afetos. como bem alude Brunette:

Deus lhe pede que deixe a sua segurança material e, mais anda, exige que abandone o que fez o sucesso de sua vida, o que fez dele uma pessoa. Abraão, aos setenta e cinco anos, tornara-se um patriarca reputado e respeitado. No fundo, Deus lhe pede que se deixe, que se livre do ancião realizado que era. [...] Abraão teve de deixar as suas crenças e o seu culto⁴⁰.

É perceptível que Deus exige radicalidade. O desprendimento de nossas memórias e experiências não são tarefas fáceis de serem deixadas para trás. Acreditar que existe algo positivo diante da exigência da radicalidade do

³⁸ Cf. 1 Cor 1: 17-25. Textos relacionados: Is 33:18; Is 19: 12; Rm 1: 19-22; Gl 5:11; 2 Cor 13:4.

³⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 68.

⁴⁰ BRUNETTE, Pierre. *Nos passos de Abraão*, p. 17.

absurdo realmente é desafiador. Na realidade, trata-se de um ato espiritual da fé, que leva o indivíduo a acreditar Nele diante da evidência do absurdo, que assim como Deus, Cristo exige, de igual modo, radicalidade diante dos seus: “se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me”⁴¹. Outro exemplo da radicalidade crística é quando Jesus pede algo absurdo ao jovem rico: que é deixar tudo aquilo que conseguira e dar aos pobres como condição para segui-lo e ter a vida eterna. Avaliemos:

Aí alguém se aproximou dele e disse: ‘Mestre, que farei de bom para ter a vida eterna? Respondeu: ‘Por que me perguntas sobre o que é bom? O Bom é um só. Mas se queres entrar para a Vida, guarda os mandamentos. Ele perguntou-lhe: ‘Quais?’ Jesus respondeu: ‘Estes: Não matarás, não adulterarás, não roubarás, não levantarás falso testemunho; honra teu pai e tua mãe, e amarás o teu próximo como a ti mesmo’. Disse-lhe estão o moço: ‘Tudo isso tenho guardado. Que me falta ainda? Jesus lhe respondeu: ‘Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me’. O moço, ouvindo essas palavras, saiu pesaroso, pois era possuidor de muitos bens⁴².

O jovem rico se vê desafiado diante do paradoxo da existência: como poderei ter alguma garantia futura, renunciando a todas as minhas garantias presentes? Como posso ter a garantia que verdadeiramente algo de bom me espera? Eis o desafio do paradoxo. Se lançar diante da promessa, resignando a tudo para alcançar o almejado em um ato de fé. Esse exemplo do jovem rico que é desafiado diante de suas riquezas e garantias terrenas, não é muito diferente do desafio feito por Deus a Abraão. Ele fora provocado a acreditar que tudo que havia deixado, seria restituído novamente. O curioso é que o Abraão de Silentio acreditava que esta restituição seria para esta vida e não para uma vida futura, como ele mesmo nos mostra: “Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida”⁴³. Isso significa acreditar na realização em vida nas promessas de Deus na própria finitude; significa, em última instância, acreditar concretamente que a promessa de Deus se realizará.

Talvez, como descreve Silentio, seria mais favorável se Abraão, diante do pedido de Deus, ao chegar até o monte Moriá, tivesse se deixado seduzir pela dúvida, pelo desespero ou pela angústia. E também, poderia ter se questionado que tipo de Deus é esse que ao mesmo tempo que é bondoso, para garantir-lhe um filho mesmo diante de sua velhice, ao mesmo tempo lhe pede, inexplicavelmente, para sacrificá-lo. Não obstante, poderia, ao levantar

⁴¹ Cf. Mat 16: 24.

⁴² Cf. Mat 19: 16-22.

⁴³ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 71.

a faca diante do filho para sacrificá-lo, ter a sensibilidade paternal e humana diante de si, reconhecendo sua fraqueza e tudo estaria resolvido. Porém, se tivesse tomado esta atitude, ao invés de se tornar o cavaleiro da fé, se tornaria o herói trágico, que, a saber, desafia o próprio pedido de Deus por amor ao único filho.

Se Abraão, quando se ergueu sobre o monte Moriá, tivesse duvidado, se tivesse olhando indeciso em seu redor, se não puxar a faca tivesse por causalidade descoberto o cordeiro, se Deus lhe tivesse permitido sacrificar-se no lugar de Isaac – regressaria então a casa, tudo permaneceria igual, teria Sara, guardaria Isaac, e como tudo seria todavia diferente! Pois o regresso a casa haveria sido uma fuga, a salvação uma causalidade, e recompensa uma desonra, o futuro porventura a perdição. Nessa hora nem dera testemunho de sua fé, nem da graça de Deus, dera, porém, testemunho de quão terrível é subir ao monte Moriá⁴⁴.

Essa citação narra ainda duas características peculiares de *Temor e tremor*: primeiro, a grande fé Abraão, que se esconde na linguagem imaginativa de Silentio. A segunda é a própria forma da linguagem trazida por Silentio na obra. Ele utiliza-se de uma narrativa própria, que conduz o leitor imaginativamente à própria experiência de Abraão. Eis um detalhe importante: no que lhe concerne, esse estilo de narrativa nos leva várias vezes durante a obra a pensar o que seria deste episódio se Abraão não executasse a saga rumo à *miséria de seu destino*. Miséria aqui não tem o aspecto pejorativo, mas traz o aspecto do destino único e livre do cumprimento da fidelidade da promessa de Deus. Porém, foi exatamente a capacidade de Abraão ao se lançar diante do paradoxo da fé que se concretiza a realização da promessa.

6. *Temor e Tremor*, um limite para o conhecimento teórico?

A narrativa de *Temor e tremor* provoca uma reflexão a respeito da condição do pensamento filosófico, que muitas vezes na história se colocou como absoluto a partir das características da razão, sendo incapaz de olhar a si próprio a partir de seus próprios limites. Se por um lado Kierkegaard, a partir de Silentio, levanta uma crítica aos fundamentos conceituais racionalistas de universalização e objetivação epistemológica, seu contraponto estabelece uma apologia à subjetividade e um novo olhar diante da racionalidade, que muitas vezes se coloca em dificuldade em direção à “força do absurdo”⁴⁵ ou,

⁴⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 92.

como Silentio afirma, “o absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento”⁴⁶, esta racionalidade mesmo diante de seus limites tem como pretensão e esperança calcular o absurdo, contudo, isso é uma tarefa que parece irrelevante para o pensamento teórico.

Nesse sentido, de acordo com Kierkegaard, “nos apresenta um problema metodológico da reflexão teórica que irá desembocar, por meio de um questionamento da ética, numa reflexão metafilosófica sobre a possibilidade do fazer filosófico”⁴⁷. Percebe que neste novo fazer filosófico, Kierkegaard pretende nos apresentar a experiência da “morte e a ressurreição do *logos*, por meio de um simultâneo ‘sim’ e ‘não’, válido em ambas as direções, na caminhada franca em direção ao futuro aberto e incontrollável do pensamento humano”⁴⁸. Porém, ao anunciar a fé de Abraão diante do absurdo, parece existir um interesse kierkegaardiano de expor o reconhecimento do pensamento racional e teórico, de igual modo como existe um desejo de expor os dilemas do *logos*. Além disto, na crítica kierkegaardiana, a razão não significa sua destruição, mas afirmar que o caminho escolhido pela objetividade necessariamente não exclui o caminho da subjetividade.

7. O Herói Trágico e o Cavaleiro da Fé como personagem

“O cavaleiro da fé é aquele que, depois de ter efetuado o salto do finito ao infinito, saber ‘cair de pé e continuar andando, transformar em marcha o salto na vida, exprimir o avanço sublime no seu ritmo terra a terra.”⁴⁹

Abraão é caracterizado como cavaleiro da fé pelo fato de ter se lançado em sua jornada solitária a caminho de Deus. A fé de Abraão estava sustentada em Deus. Como sabemos, Abraão não era cristão, mas judeu. Sua fé não estava em Cristo, mas em Iahweh. Contudo, se por um lado “ser cristão é de-frontar-se sozinho com Deus realizando, assim, a plenitude individual”⁵⁰, podemos dizer então que Abraão alcançou tal plenitude, pois era um homem solitário, o qual seu *silêncio* seguia o caminho de Moriá. Além dessa caracterização, “o verdadeiro cavaleiro da fé encontra-se sempre em isolamento absoluto”⁵¹, ou seja, ter uma relação individual absoluta com o absoluto. Além

⁴⁶ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 103.

⁴⁷ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 12.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 12, grifo do autor.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁰ GIORDANI, Mário Curtis. *O existencialismo à luz da filosofia cristã*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 55.

⁵¹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 139.

do mais, fazer-se “indivíduo é a mais elevada meta do homem, seu mais santo dever”⁵².

Este aspecto singular de Abraão feito por Silento faz com que duas características sejam explanadas com maior atenção em *Temor e tremor*: o herói trágico e o cavaleiro da fé. Ambos são colocados opostamente se diferenciando em característica e caráter. Sabendo que *Temor e tremor* não trata necessariamente de um estudo exegético, mesmo sabendo de sua importância para compreensão da obra, como nos atesta Marcio Gimenes: “a análise exegética de Gênesis 22 é importante, ainda que o paradoxo da fé seja maior do que ela”⁵³; nem se trata também de um tipo de sermão e menos ainda um tratado teológico, o livro sendo visto como um “poema em prosa”⁵⁴, e sendo, ao mesmo tempo, “pleno de musicalidade”⁵⁵, busca uma meditação narrativa-filosófica sobre a figura de Abraão, vendo-o como o paradigma bíblico da fé.

Deste modo, se o texto de *Temor e tremor* é de um estilo filosófico de caráter musical, então, estamos certos de chamar a atenção ao leitor para navegar no estilo próprio do texto, para que assim possa deixar-se “tocar”, reflexivamente, pela análise filosófica e imaginativa da obra, pela experiência do cavaleiro da fé. No entanto, não nos cabe buscar resolver os dilemas proposto pelo autor, mas nos colocar a caminho juntamente com Abraão diante do drama e da experiência religiosa da fé. Do contrário, como alerta Gouvêa: “se não aceitarmos o convite e, formos meros expectadores da angústia abraâmica, a *experiência existencial* e religiosa que o livro busca proporcionar estará perdida para nós”⁵⁶. Ler *Temor e tremor*, portanto, não é encarar uma leitura superficial e mecânica, mas é colocar-se diante de si mesmo.

Por isso, ao estabelecer uma diferença entre o herói trágico e o cavaleiro da fé, Silento busca mostrar aquilo que a fé não é, ou seja, destaca o aspecto singular e diferencial de Abraão rumo à saga de seu destino. Todavia, a proposta não é tão simples. Abraão, por sua vez, necessitaria da experiência do cavaleiro da resignação até o término da prova de Moriá. Isto é, deveria abdicar de seus princípios éticos e tradicionais, “renunciando” a Isaac em função de sua absoluta obediência a Deus. Dito de outro modo, ele necessitava abnegar da finitude em função do infinito, para depois retomá-la novamente na própria finitude. Eis a tarefa desafiadora.

Abraão só se torna o cavaleiro da fé pelo fato de conseguir dar o passo além da experiência estética como admirador da fé e da ética enquanto dever.

⁵² FARAGO, *Compreender Kierkegaard*, p. 145.

⁵³ PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard*: o escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume, 2001, p. 102.

⁵⁴ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 120.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121, grifo nosso.

Nesse sentido, é possível afirmar que “a fé do cavaleiro da fé [...] para Silentio, não é estética e nem um instinto imediato do coração, mas paradoxo da vida”⁵⁷. Mas como se sabe, Silentio não pode ir mais além, como fez Abraão, porém o máximo a fazer é nos levar até a “porta do palácio” da experiência religiosa.

Este caminho é duro, por isso é que a saga do cavaleiro da fé é movida pelo sentimento de angústia, a qual é bem característica do pensamento kierkegaardiano. Esse é o sentimento que o indivíduo tem ao se sentir angustiado diante do nada, por isso a angústia não nasce do que é conhecido, mas exatamente do que ainda não se conhece. Nesse sentido, a angústia consiste para Haufniensis, pseudônimo escolhido para obra *O conceito de angústia* “em ser-capaz-de”⁵⁸, ou seja, é o caminho obscuro da possibilidade e não da real realidade que Abraão vê diante de si rumo ao destino paradoxal de sua fé.

Uma das fortes marcas presentes diante do cavaleiro da fé é exatamente o sentimento de angústia, visto que “o que se retira da história de Abraão é a angústia; pois para com o dinheiro não tenho qualquer dever ético, mas para com seu filho tem o pai o maior e o mais sagrado dos deveres”⁵⁹, afirma Silentio. Esse dever não é simplesmente pelo dever, como se estabelece no formalismo kantiano, por exemplo, mas sim o dever para o amor, o dever de alguém que soube esperar de Deus aquilo que era impossível aos olhos humanos.

Outra passagem que torna presente a angústia em Abraão é mencionada por Silentio em *Temor e tremor*, quando o autor afirma que “a expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac; mas é nesta contradição que reside precisamente à angústia”⁶⁰. Consequentemente, aquele que abraçou o mistério e a força do absurdo torna-se o cavaleiro da fé, coisa que o herói trágico não consegue, pois está movido e preso à condição estética e ética. Nesse sentido, diferente do herói trágico, “Abraão age por força do absurdo, pois o absurdo reside exactamente no facto de ser superior ao universal na sua qualidade de singular”⁶¹. Ressalta Silentio:

Em momento algum, portanto, é Abraão herói trágico, é antes algo completamente diferente: ou um assassino ou um crente. Não tem a

⁵⁷ PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo*, p. 110.

⁵⁸ KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia*: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução e posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010. (Pensamento Humano), p. 53, grifo do autor.

⁵⁹ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 81.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁶¹ *Ibid.*, p. 115.

determinação intermédia que salva o herói trágico. Sou, portanto, capaz de entender um herói trágico, mas não entendo Abraão, embora em sentido um tanto delirante mais do que todos os outros⁶².

Como se percebe, mesmo diante da incompreensibilidade do *Silentio* em relação a Abraão, a figura do trágico é percebida por ele como ainda preso à condição ética. O campo da moralidade ainda é para o herói trágico aquilo que ele considera o mais importante. Não se trata de suspendê-la, mas sim de tê-la como regra básica e fundamental. Ele, na verdade, espera que a “expressão do ético encontre o seu $\Upsilon\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ numa expressão superior do ético, reduz a relação ética entre pai e filho, ou entre filha e pai, a um sentimento que possui a sua dialética na relação com a ideia de moralidade”⁶³. Por isso, Abraão, diferentemente da visão do herói trágico, ultrapassa a condição ética indo mais além, atingindo um $\Upsilon\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ superior. Ao aceitar ir mais além do estabelecimento da ética, Abraão no fundo “aceita a perda do filho, ou seja, a sua finitude”⁶⁴. Confirmando tais diferenças entre o cavaleiro da fé e o herói trágico, Feijoo *et al* destaca:

O herói [ético] é capaz de grandes efeitos, mas move-se pelos resultados e pela moral. Na fé, o indivíduo coloca-se acima do geral [o ético]. O cavaleiro da fé move-se pela paixão, seus atos podem ser inclusive considerados desnecessários, insensatos, mas isto não é a sua decisão. [...] O herói entrega-se a uma saga pelo amor de sua princesa. O cavaleiro da fé vive sua saga pelo amor de Deus. O herói encontra suporte no ético, pode ser ajudado, uma vez que pode ser compreendido por outros homens. O cavaleiro da fé encontra-se solitário, pois sua saga não faz sentido para outros homens. O cavaleiro da fé vive o paradoxo de colocar-se em relação como o absoluto, encontrando-se solitário pela impossibilidade de refugiar-se ou ser compreendido⁶⁵.

A ordem que se estabelece em Abraão é descontínua, pois ele toma como caminho a relação absoluta com o absoluto. Ele torna-se o personagem da fé exatamente pelo fato de realizar o salto descontínuo do estético-ético para o ético-religioso. Não obstante, não seria possível o salto descontínuo para o religioso se não houvesse a decisão singular de Abraão.

Ao certo, não se pode romper com os padrões estabelecidos da racionalidade se não houver uma decisão do sujeito, sabendo, ao mesmo tempo,

⁶² KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 117.

⁶³ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁴ FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. et al. *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN, 2013, p. 96.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 96-97.

que em toda tomada de decisão existe necessariamente medo, incertezas, angústias, desespero. Contudo, como afirma Climacus, “sem risco não há fé”⁶⁶, pois a “fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva”⁶⁷. Abraão indubitavelmente, diante de Deus, escolhe o desafio da fé.

Não é por acaso que a categoria do absurdo é incompreensível para Silentio, contudo, foi por meio dela que Abraão guardou em seu silêncio, até a chegada de Moriá, que algo em meio ao absurdo aconteceria. Mas será que Deus seria fiel a Abraão até as últimas consequências? Sabe-se que o ato de fé de Abraão frente ao pedido de Deus é insustentável do ponto de vista moral e do ponto de vista lógico. A fé como descreve *Temor e tremor* é “o paradoxo da existência”⁶⁸. Por esse ângulo, se pensar na fé como a garantia dos bens que não se veem, então, pode-se dizer que a categoria do “absurdo não pertence às diferenças que se encontram dentro do próprio domínio do entendimento”⁶⁹. Eis a promessa de Deus a Abraão: o restabelecimento do indivíduo na existência e o resgate do *logos* por meio do ato de fé. Essa garantia diante da possibilidade do absurdo também é configurada pela experiência crística em que se declara: “Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim, jamais morrerá”⁷⁰. Trata-se da promessa de restituição crística da existência que tem como propósito fazer “novas todas as coisas”⁷¹.

De fato, o Verbo encarnado tal como o Deus de Abraão, sugere o caminho desafiador e paradoxal para existência do indivíduo, porém, diante deste desafio, a resposta mais sensata é se lançar diante do mistério da promessa e acolher em silêncio e liberdade, ou seja, a sua adesão ou recusa. Como esse entendimento, o silêncio, que ao mesmo tempo é dramático e angustiante, tem sua sustentabilidade na fé. Por isso, diferentemente do herói trágico, que necessita de certezas, para o cavaleiro da fé não existe uma garantia pré-estabelecida, mas somente o elemento da fé, que é a relação absoluta com o absoluto em seu ato de entrega. Contudo, se podemos falar em algum tipo de garantia existente no cavaleiro da fé, esta é a garantia do risco radical diante de Deus. Nesse sentido, Gardiner afirma:

No sentido aqui em questão, fé está além da proteção dos padrões humanos de racionalidade, e a transição para o que ela envolvia não era suscetível de justificação nesses tempos. Pelo contrário, ela exigia um

⁶⁶ KIERKEGAARD, S. A. *Pós-escrito não científico, Vol. I*, p. 215.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 103.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁰ Cf. Jo 11: 26.

⁷¹ Cf. Apo 21: 5.

risco ou 'salto' radical, um movimento espiritual que requeria um comprometimento com algo que era objetivamente incerto e, em última análise, paradoxal⁷².

Como menciona o texto, os padrões que são vivenciados por Abraão estão para além dos padrões da racionalidade, isto é, estão para além da trivialidade. Por isso, é exigido de Abraão o salto radical, que no fundo é o movimento espiritual que tem como objetivo o seu compromisso absoluto com o absoluto.

8. A resignação infinita e o duplo o movimento: uma reconciliação do finito?

Em verdade vos digo que não há quem tenha deixado casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras por minha causa e por causa do Evangelho, que não receba cem vezes mais desde agora, neste tempo, casas, irmãos irmãs, mãe e filhos e terras, com perseguições, e, no mundo futuro, a vida eterna⁷³.

Para tornar-se o cavaleiro da fé, Abraão precisou confrontar outra categoria, descrita por Silentio: a *resignação*, que aborda dois movimentos feitos por Abraão. O primeiro movimento foi de ter aceitado a ordem de Deus para sacrificar o seu filho; o segundo movimento é a esperança de que por sua fé o objetivo do sacrifício seria devolvido à existência novamente. Dito de outra maneira, a resignação compreende um duplo movimento: a aceitação do pedido, ou seja, abdicação da finitude e o movimento da fé, que tem como característica a retomada do finito. Essa experiência narrativa nos faz pensar que aquele que acreditou sem duvidar em Deus, acolhe pelo ato de fé os seus frutos da promessa, isto é, Isaac.

Para tanto, Silentio nos alerta que é necessária uma nova categoria para compreender Abraão. Até aqui ficou claro que, por meio do dever moral e da compreensão lógica, podemos compreender apenas determinadas categorias da existência, contudo, se faz necessário abrir mão (resignação) do estabelecido e daquilo que a existência nos garante, para então colocar-se diante de uma nova perspectiva: a força paradoxal da fé, como nos assegura Silentio: “fica aqui demonstrada a necessidade de uma nova categoria para entender Abraão”⁷⁴. Eis a experiência e movimento do ato de fé do Abraão de Silentio: “quem se renegar a si próprio e se sacrifica pelo dever tem a plena

⁷² GARDINER, Patrick. *KIERKEGAARD*. Tradução Carlos Viela. São Paulo: Loyola, 2013, p.71.

⁷³ Cf. Marcos 10: 29-30.

⁷⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 119.

certeza de que abdica do finito para captar o infinito”⁷⁵. Nesse sentido, o movimento do dever absoluto com a ética não faz parte do objetivo de apreensão do Abraão de Silentio, mas adesão pelo movimento inexplicável da fé. Por isso, ele se distancia caracteristicamente do herói trágico como dito antes, que ainda fica preso ao dever do geral.

O herói trágico necessita de lágrimas e reclama lágrimas. [...] O herói trágico termina o seu ato num determinado momento do tempo, mas no decurso dos tempos faz o que não é de somenos: visita aquela cuja alma está rodeada de cuidados, cujo peito perde o fôlego em soluços sufocantes, cujos pensamentos saturados de lágrimas sobre ele pariam pesorosamente; o herói trágico surge à sua frente, quebra-lhe o feitiço desses cuidados, alivia-lhe a vida espartilhada, arranca-lhes as lágrimas, porquanto o sofredor esquece os seus próprios sofrimentos nos do herói. *Não é possível chorar com Abraão*⁷⁶.

Fica evidente que o caminho simbólico de três dias percorridos por Abraão é mais que um percurso geográfico. Na realidade, a montanha de Moriá é o caminho que representa o desespero, a angústia e o drama, mas, ao mesmo tempo, a esperança da restituição da existência em meio ao absurdo da ordem divina. Outrossim, esse tempo percorrido de Abraão para Silentio é algo muito maior do que os próprios três dias, como nos coloca Marcio Gimenes de Paula:

Para Johannes de Silentio, a viagem de Abraão é maior do que os meros três dias de percurso. Esses três dias de viagem duram mais do que o tempo cronológico que nos separa da história de Abraão. Aliás, em Abraão não se pode usar o tempo no sentido de *chronos*, não se deve usá-lo enquanto tempo transcorrido; pois na história de Abraão o tempo se reveste do caráter da eternidade⁷⁷.

Averigua-se que o tempo para Abraão é revestido não pelo passo cronológico, mas o passo do instante decisivo da eternidade, pois só a ele cabe ou não se lançar ao infinito. Neste caso, Abraão simplesmente acredita, por isso não há necessidade de pranto, de lágrimas, pois “para resignar não é necessário ter fé, mas para receber o mínimo que seja além da minha consciência eterna é necessário ter fé, pois que é esse o paradoxo”⁷⁸. Nesse sentido, é correto dizer que “não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac”⁷⁹, isto é, pela força do absurdo. De

⁷⁵ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 119.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 119-120, grifo nosso.

⁷⁷ PAULA, *Socratismo e cristianismo*, p. 111, grifo do autor.

⁷⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 105.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 105.

igual modo, Jonas Roos afirma que “a fé torna a existência paradoxal”⁸⁰, ou seja, ela nos lança diante de fatos irrealis e incompreensíveis.

Para Gouvêa, por exemplo, a categoria do absurdo “não é simplesmente aquilo que não é provável, ou aquilo que é de alguma forma surpreendente. O absurdo é algo que está ou existe além e acima dos domínios da razão humana”⁸¹. Trata-se indubitavelmente de um ato de fé, conquanto, se a categoria do absurdo fosse compreensível, necessariamente não seria um ato de fé, não sendo também absurdo, tornando-se impossível para Abraão realizar o movimento da certeza racional para a linguagem comunicativa experiencial do silêncio da fé, como confirma Silentio:

O herói trágico depressa chega ao fim e depressa deixa de sofrer, executa o movimento da infinitude e encontra-se agora em segurança no universal. Ao invés, o cavaleiro da fé mantém-se insone; pois é continuamente posto à prova e subsiste a cada instante a possibilidade de poder regressar arrependido ao universal, e essa possibilidade tanto pode ser uma *tentação* como uma verdade. A ninguém pode ir buscar explicação para tal; pois, se o fizer, encontra-se fora do paradoxo. [...] O cavaleiro da fé tem-se única e exclusivamente a si próprio e aí reside o terrível⁸².

Asegura-se que o caminho de Abraão é o caminho que descreve a decisão radical, do aparentemente antiético para o salto diante do absurdo. De fato, buscar compreender *Temor e tremor* significa, de certa maneira, se confrontar com drama da fé e razão; é refletir sobre a relação que se estabelece entre o indivíduo e o transcendente; é repensar o lugar do ético frente ao lugar da fé; é pensar que os limites do conhecimento humano e epistemológicos são colocados em questão.

Esse duplo movimento, de resignação e, posteriormente, o salto em direção à fé pode ser considerado como o retorno de ressignificação da existência finita. O salto refere-se a uma reconciliação do indivíduo com sua própria existência, que se dá na própria condição real e concreta. Conquanto, o movimento de resignação e o salto para a fé não é o aniquilamento da razão, mas significa o movimento de sua renovação e transformação, como bem coloca Jonas Roos: “a razão, movimento da fé, não é de forma alguma aniquilada, mas renovada e transformada, ressignificação neste movimento

⁸⁰ ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*: o paradoxo e suas relações. São Leopoldo: Sinodal, 2006, v. 31, p. 83. (Série Teses e Dissertações).

⁸¹ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 195.

⁸² KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 138, grifo do autor.

duplo”⁸³, o que significa dizer que o duplo movimento não pode ser entendido como um movimento de abandono da realidade, pelo contrário, refere-se à totalidade da experiência da finitude.

Isso se confirma o que Abraão espera, isto é, que sua bem-aventurança se daria neste mundo. “Abraão acreditava. Não acreditava que um dia haveria de ser bem-aventurado no além, mas sim que haveria de ser feliz neste mundo”⁸⁴. Dito isso, se o duplo movimento compreende caracteristicamente o movimento em que “cavaleiro da fé recupera a totalidade da finitude”⁸⁵, então, este se dá radicalmente nesta realidade, ademais, que não se esgota apenas na transformação da racionalidade, mas também na transformação do próprio mundo, da sociedade, da cultura, da ciência, e até mesmo no pensar filosófico e teológico, como testemunha Gouvêa:

Kierkegaard não sugere uma conversão de 180 graus da razão, da especulação e da teologia moderna, mas sim uma conversão de 360 graus. Esta é a natureza intrínseca do movimento da fé em virtude do absurdo de Kierkegaard. Terminar-se onde se estava, mas como uma criação. Fortalecido pela fé, pode-se encarar a realidade do mundo, e também do mundo do pensamento. [...] A teologia, a metafísica e toda filosofia devem ser, segundo esta nova leitura de *Temor e tremor*, tais que se reapropriem da possibilidade de dedução racional, evidência e argumentação em *virtude do absurdo*, isto é, reconhecendo os limites do entendimento humano, e reconhecendo a possibilidade do impossível⁸⁶.

Em Adorno, por exemplo, esse movimento da fé em direção à razão é colocado como a substituição temporal da racionalidade em função da fé e da reconciliação da consciência do sujeito. Em sua tese, *Kierkegaard: construção do estético*, em que se refere a *Razão e sacrifício*, se lê:

Em parte alguma a pretensão de direito da consciência é levada tão longe nem tão completamente negada como no sacrifício da consciência como realização da reconciliação ontológica. Numa amplitude verdadeiramente pascaliana, a dialética de Kierkegaard oscila entre a negação consciência e a afirmação de seu direito supremo. Seu espiritualismo, figura histórica interioridade sem objeto, há que ser entendido numa lógica imanente a partir da crise do idealismo. Para Kierkegaard, o movimento da ‘resignação infinita’, a consciência precisa ter-se desprendido de todo ser exterior, ter posto a partir de si mesma todos seus conteúdos na liberdade de eleição e decisão, para,

⁸³ ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 82.

⁸⁴ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 91.

⁸⁵ ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, p. 83.

⁸⁶ GOUVÊA, *Palavra e silêncio*, p. 193-198, grifo do autor.

afinal, frente à aparência de sua própria onipotência, abandoná-los e, sucumbindo, purificar-se da culpa em que incorreu ao pensar que poderia constituir-se autonomamente. *O sacrifício da consciência é, porém, o modelo mais íntimo de todo sacrifício em sua filosofia*⁸⁷.

Esse movimento do *sacrifício da consciência* só se tornará possível graças à experiência de Abraão ao conseguir realizar o duplo movimento da resignação infinita ao salto da fé. Por essa razão, Abraão tornou-se o *herói*, mas não o herói trágico que buscou a reconciliação da existência no porto seguro da racionalidade, mas se fez o herói da fé, pelo fato de colocar sua existência sob os cuidados da fé. Por isso, se o “herói trágico age e encontra repouso no universal, o cavaleiro da fé encontra-se em permanente tensão”⁸⁸. Essa sua tensão está relacionada ao fato que o “cavaleiro da fé encontra-se sempre em isolamento absoluto”⁸⁹, pois seu destino é solitário e silencioso e o ato de escolha está interligado diretamente ao ato de sua fé.

Assim, Abraão precisou enfrentar este estado de solidão para realizar o duplo movimento. Diante disso, foi obrigado a estar diante de si mesmo e, pela sua única e exclusiva decisão, dar o salto em *virtude do absurdo* para conseguir a reapropriação de Isaac, que no fundo, é uma representação simbólica, que tem como significado a própria transformação da experiência finita, do mundo, do homem e de sua consciência.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: Construção do estético*. Tradução Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010.

BRUNETTE, Pierre. *Nos passos de Abraão*. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Estudos Bíblicos).

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. et al. *O pensamento de Kierkegaard e a clínica psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN, 2013.

GIORDANI, Mário Curtis. *O existencialismo à luz da filosofia cristã*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

GARDINER, Patrick. *KIERKEGAARD*. Tradução Carlos Viela. São Paulo: Loyola, 2013.

GOUVÊA, Ricardo Quadros Gouvêa. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e tremor*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às cartas de São Paulo/3: Homilias sobre as cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda*

⁸⁷ ADORNO, *Kierkegaard: construção do estético*, op. cit., p. 235, grifo nosso.

⁸⁸ KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, p. 139.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 139.

aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. Tradução de Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito conclusivo não científico às migalhas filosóficas: coletânea mímico-patético-dialética, contribuição existencial, por Johannes Climacus*. Vol. I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e tremor*. Tradução, Introdução e Notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D' Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. S. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. (Trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls) 3. ed. Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *La enfermedad mortal*. Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2008, p. 110, tradução nossa.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *A repetição*. Tradução e José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D' Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução e posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010. (Pensamento Humano).

PAULA, Marcio Gimenes de. *Socratismo e cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura*. São Paulo: Annablume, 2001.

SILVA, Franklin Leopoldo. *As vertigens da razão e o mistério da fé – Kierkegaard e Pascal*. Café filosófico – CPFL. São Paulo: 4 de junho de 2014. Vídeo.

ROOS, Jonas. *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal, 2006, v. 31 (Série Teses e Dissertações).

SILVA, Franklin Leopoldo. *As vertigens da razão e o mistério da fé – Kierkegaard e Pascal*. Café filosófico – CPFL. São Paulo: 4 de junho de 2014. Vídeo.

AS DETERMINAÇÕES FUNDAMENTAIS DA ANGÚSTIA EXISTENCIAL EM KIERKEGAARD¹

TALES MACÊDO DA SILVA (UFC)²

RESUMO: Diante do percurso realizado na primeira parte da obra *O conceito de angústia* (1844) será delineada neste texto a angústia na existência do Indivíduo Primordial, bem como, em qualquer que seja o existente. Com base nisso, é possível entender a relação do pecado com essa categoria existencial. Igualmente, se descreverá o caminho que Kierkegaard propõe para chegar à compreensão da realidade existencial a partir da vivência da angústia. Seguindo o filósofo dinamarquês, serão abordados o caminho interpretativo do estado de inocência e da queda, apontando que entre eles há um salto, pelo qual transforma a qualidade do Indivíduo. Portanto, o presente capítulo, desenvolverá essas determinações fundamentais como objetivo para compreender a realidade da angústia existencial no pensamento filosófico kierkegaardiano.

1. O porquê do pecado como pressuposição da angústia

Kierkegaard é um filósofo que desenvolve sua reflexão como uma busca do eu na existência, sem privilegiar, a priori, o mundo objetivo³; ele não analisa os fenômenos através da racionalidade lógica, porém, dedica-se ao processo do “Indivíduo em si”, isto é, ao ser subjetivo, ao ser singular.

¹ Esta é uma versão revisada de um capítulo da minha dissertação, defendida no dia 21 de setembro de 2018 no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC na linha de pesquisa Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE na linha de pesquisa Hermenêutica e Fenomenologia. Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, participou do Programa de Iniciação Científica - PIBIC, no campo da Filosofia Política Contemporânea e na monografia desenvolveu estudos e amadureceu seu interesse no pensamento de Søren Aabye Kierkegaard. Também tem interesse no Idealismo Alemão (Schelling, Fichte e Hegel) e Filosofia da Religião.

³ Kierkegaard não elimina o mundo objetivo estritamente, apenas interpreta que esse mundo não consegue definir a experiência da existência.

Com base neste pressuposto inicial, sobre a concepção kierkegaardiana acerca da angústia, pode-se analisar o ponto intrigante e inicial da obra *O conceito de angústia*, que é a angústia no pecado hereditário. Porém, há uma hipótese que Kierkegaard, como aspirante ao pastoreio e conhecedor do pensamento de Lutero, poderia interpretar este pecado hereditário como uma influência real a criação de Adão e Eva. Para o início de uma possível discussão, se seguirá a compreensão de Jonas Roos: “A questão do pecado, entretanto, se constitui como enigma antropológico e, neste sentido, o tema pode despertar a pergunta sobre a constituição do ser humano e dar vazão a reflexões antropológicas ou psicológicas” (ROOS, 2007, p. 25).

A obra de Kierkegaard tem como subtítulo “uma simples reflexão psicológica-demonstrativa”, visto que, para o seu autor, a Psicologia⁴ apenas observa e vigia o pecado, pois, a sua determinação é a sua indeterminação⁵; isto é, ela não pode explicar o pecado, mas, pode conhece-lo antes do salto, por isso que determinar o que seria o conceito do pecado não é possível na medida que a sua única determinação é a não determinação. A esse respeito, Roos salienta:

Se nem mesmo a dogmática pode explicar o pecado, é necessário então determinar o alcance da psicologia ou a antropologia, enquanto disciplinas filosóficas, para esta questão. Como bem captou Paul Tillich, “Kierkegaard, sobretudo, usou este conceito de angústia para descrever, (não para explicar) a transição da essência à existência”. *Trata-se, portanto, de uma descrição psicológica que investiga a possibilidade do pecado*. A psicologia não pode afirmar a realidade do pecado, mas pode se perguntar pela estrutura do ser humano, pela reação que estabelece com sua própria liberdade, pela sua angústia e, neste sentido, investigar a possibilidade daquilo que em dogmática será chamado de pecado (ROOS, 2007, p. 26, grifo nosso).

É partindo deste desenvolvimento, que não se pode pensar em explicar o pecado por meio das ciências, visto que, quando se pretende explicá-lo, esta explicação vai requerer argumentos lógicos especulativos; a lógica, por sua vez, não pode explicar o pecado, já que ele não se dá no plano externo, mas no plano puramente interno. Pode parecer prolixo está enfatizando que o pecado não pode ser explicado pela ciência, mas torna-se fundamental tirar toda aquela determinação que muitas vezes delimita a própria experiência do ser pecador, porque, para Kierkegaard, estaria objetificando aquilo que é subjetivo.

⁴ Quando aparecer ‘Psicologia’ com a primeira letra maiúscula, significa dizer que é o sentido do tempo de Kierkegaard, que se refere à doutrina dialética do espírito subjetivo de Hegel e Rosenkranz.

⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 16 – 17.

Esta ênfase da compreensão do pecado não determinando, pode parecer uma abordagem de uma perspectiva teológica. Porém, mesmo com a grande influência teológica do autor, o que ele explora n’*O conceito de angústia*, é a ação existencial de cada ser humano frente ao ato de pecar partindo da história da criação apresentada no Livro do Gênesis⁶. De acordo com o que está se discutindo Nuno Ferro, explicita: “*O conceito de angústia* tem por objeto um conjunto de conceito de natureza teológica, que não analisa diretamente do ponto de vista teológico, mas sim na sua condição antropológica” (FERRO, 2012, p. 141).

Para início de conversa, é ambíguo a compreensão de Kierkegaard a respeito da concepção histórica ou metafórica do relato bíblico de Adão e Eva. Na obra de 1844, o dinamarquês traz este relato para exemplificar a atitude humana perante um ato de escolher, com isso se pode pensar, que ele usa o relato bíblico como metáfora para compreender o seu tópico frasal que é a liberdade humana. Isso tem sua veracidade, porém não se pode deixar de perceber, que na mesma obra ele diz que o homem atual não pode ser igual a Adão, pois o mesmo é “ele mesmo e o gênero humano”, preservando, assim, a singularidade da figura de Adão. Portanto, como em alguns momentos da sua filosofia, Kierkegaard torna-se ambíguo na compreensão do relato, parece que ele fica entre o meio das duas concepções.

Entretanto, voltando a compreensão kierkegaardiana sobre o sentido da obra primária deste capítulo, Valls enfatiza: “o livro [*O conceito de angústia*] não é, portanto, um tratado teológico, mas discute, isto sim, a questão da liberdade humana, com a análise de suas condições de possibilidades” (VALLS, 2013, p. 177).

Diante dessas discussões, muitas vezes, ambíguas, são pertinentes as seguintes questões: como se tornar um pecador? Será que foi pelo simples fato de um primeiro homem desobedecer a uma ordem do seu criador que se originou o pecado? Ou se ele se dá pelas nossas próprias ações perante aquilo que se busca crer? Para começo de conversa, torna-se interessante afirmar que estas questões têm uma ligação com o *ser possível* de fazer qualquer coisa, ou seja, na grande máxima sartreana de ser condenado a liberdade. A título de introdução à perspectiva para tratamento dessas questões sobre o pecado original, torna-se oportuno recorrer a Roos:

Não apenas como auxílio para responder às perguntas relativas ao pecado original, mas também para elaborá-las, a história de Gênesis se

⁶ Sabe-se que o desenvolvimento da obra *O conceito de angústia* tem muitas abordagens teológicas, porém o que se traçará neste capítulo é uma pequena síntese de alguns pontos importante para a compreensão das determinações fundamentais da angústia existencial. No entanto, indico à leitura do segundo capítulo da dissertação em Filosofia de Cleyton Francisco Oliveira Araújo que toca com mais maestria em relação à abordagem teológica nesta obra.

coloca como arquétipo: como Adão se tornou um pecador? Para discutir propriamente o assunto é fundamental que não se explique o pecado em Adão de qualquer modo que o coloque em uma situação especial, diferente da do resto da humanidade, sob pena de tornar-se impossível estabelecer uma conexão entre o pecado de Adão e aquele dos indivíduos, por assim dizer, posteriores a Adão (ROOS, 2007, p. 31).

Na referência a citação acima Kierkegaard começa uma discussão n’*O conceito de angústia*, criticando as distorções de sua época, especificamente, sobre a concepção muitas vezes plenipotenciária⁷, da figura de Adão ou descrevendo-o como um indivíduo fora da história da humanidade. O direcionamento dessa crítica kierkegaardiana, é a algumas correntes de pensamentos das tradições cristãs, são elas a teologia católica e a teologia federal ou dogmática federal. Referente a teologia católica Kierkegaard, afirma “Adão foi mantido fantasticamente do lado de fora. A pressuposição era uma dialético-fantástica, sobretudo no catolicismo (Adão perdeu o dom divino dado de maneira sobrenatural e admirável)” (KIERKEGAARD, 2010, p. 27), isto é, o pecado de Adão é a perda da imagem de Deus. E a dogmática federal: “era uma pressuposição histórico-fantástica, sobretudo na Dogmática federal” (KIERKEGAARD, 2010, p. 27). E ainda essa teologia se relacionava com o pensamento teológico protestante instituída na Holanda no século XVII: “[...] dividindo a dogmática em dois pactos (*foedus*): das ações que antecederam à queda (estado de inocência) e da graça (após o pecado)” (VALLS, 2010, p. 199).

É com esta crítica do dinamarquês a compreensão de pecado hereditário e o pecado de Adão, que se pode observa a luta constante de Kierkegaard com as tradições teológicas atuais, pois para ele, pensar em um Adão fantasioso é pensar na perda do próprio relato de Adão. Veja-se: “Ambas as explicações nada explicam, naturalmente, já que a primeira explica em eliminando o que ela mesma havia inventado; a segunda apenas inventa algo que nada explica” (KIERKEGAARD, 2010, p. 28).

É partindo dessas caracterizações (isto é, de compreender Adão como um mito ou como um ser fantástico), que as teologias – tanto católicas como protestantes (entendidas na perspectiva de seus seguidores) – fazem essa recepção fantástica da narrativa da Criação. Constatção esta, que Kierkegaard inclui em sua discussão sobre a concepção da angústia, afirmando que Adão é ele mesmo e todo o gênero humano; ou seja, que ele é um ser dentro da humanidade; não alguém superior ou uma figura negativa, contrária ao ser cristão. É dessa forma, portanto, que na perspectiva cristã se “ativa” o pecado na humanidade a partir da própria ação pecadora no mundo. Assim afirma Kierkegaard:

⁷ Expressão usada pelo próprio Kierkegaard (2010, p. 28) que significa superioridade; pessoas que tem plenos poderes!

Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; 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, grifo nosso).

No desenvolvimento de sua explanação, ainda acrescenta o filósofo:

A cada momento as coisas se passam de tal modo que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como estado. Ao mesmo tempo isso é uma contradição; mas uma contradição é sempre expressão de uma tarefa; mas uma tarefa é movimento; mas um movimento para o mesmo como tarefa que foi dada como o mesmo é um movimento histórico. Portanto, o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem história, o gênero humano também à tem (KIERKEGAARD, 2010, p. 31).

A partir dessa concepção, sobre a figura de Adão, depreende-se que a consciência do primeiro pecado, não é um evento apenas limitado a Adão. Ele foi tão somente o primeiro homem da humanidade, igual a todo e qualquer *Indivíduo Posterior*, que no ato de pecar, introduziu, o pecado na sociedade.

Em outras palavras, o pecado entra no mundo pelo próprio pecado, pela própria ação do pecado, pelo ato pecaminoso. Nesse sentido, é possível afirmar que: o “pecado é uma ação realizada individualmente pelo homem, sem mediação e explicação racional que consigam apreender toda a realidade desse ato” (ARAÚJO, 2016, p. 67); e da mesma forma: “[...] o pecado é uma responsabilidade pessoal, é um âmbito ético, intransferível, algo que compete somente ao indivíduo” (ARAÚJO, 2016, p. 71).

Sintetizando, então, esta discussão sobre a relação do primeiro pecado com o primeiro homem se utilizará, para fechar esse tópico, as próprias palavras de Kierkegaard:

Quando se quer então afirmar que o pecado de Adão fez entrar no mundo o pecado do gênero humano, com isso ou se tem em mente algo de fantástico, com o que se elimina todo e qualquer conceito, ou se pode com o mesmo direito afirmá-lo de qualquer indivíduo que com seu primeiro pecado faz entrar a pecaminosidade. Arranjar um indivíduo que deve estar fora do gênero humano para inaugurar o gênero humano é um *mito do entendimento*, do mesmo modo que fazer começar a pecaminosidade de qualquer outro jeito que não pelo pecado (KIERKEGAARD, 2010, p. 36, grifo nosso).

2. A noção de estado da inocência

Diante da compreensão de que Adão não é superior ao restante da humanidade, Kierkegaard discorre sobre o estado de inocência, que, no vulgo, refere-se à qualidade/estado, em que, há ausência de malícia, de culpa e que é marcado pela pureza. São nessas acepções que normalmente se entende o termo inocência.

Numa outra acepção, entende-se que o existente na inocência é uma tábua vazia, que aos poucos vai sendo modelada em aspectos positivos e negativos. Neste ponto, pode-se questionar o motivo, pelo qual, Kierkegaard trabalha a inocência em uma obra, cujo o objetivo é desenvolver uma concepção sobre a angústia, ou mais explicitamente, a compreensão da liberdade humana. Da mesma forma que na obra se desenvolve a discussão sobre o pecado, a inocência mostra o papel fundamental da angústia na condição do Indivíduo; pois, se o homem em algum momento se tornou culpado, ele anteriormente estava no estado de inocência. Por isso, Kierkegaard traz o estado de inocência que prevalece antes da concretização do pecado, mostrando que, a inocência se faz presente no Indivíduo e que ninguém pode viver sem este estado, visto que, ele é fundamental para a concretização do salto, para o estado de queda.

Para tentar entender esta concepção de inocência que Kierkegaard trabalha é preciso, primeiramente, saber que é errônea a comparação com a imediatidade, uma vez que, a inocência e a imediatidade não são inteiramente idênticas.

Essa apropriação, para Kierkegaard, desses dois termos foi enfatizada pelo filósofo alemão Hegel, principalmente na obra *Enciclopédia das Ciências Lógicas*, onde o alemão situava a relação da inocência com a imediatidade. Torna-se interessante a discussão que Kierkegaard elabora com termos salientados na filosofia hegeliana, que por muitas vezes, parece que a crítica se direcione, na sua totalidade, ao filósofo alemão, mas, de acordo com Jon Stewart, na obra de 1844 a crítica é direcionada aos pensadores dinamarqueses como Heidberg e Adler⁸.

Porém, este direcionamento não permite que a compreensão desses termos enfatizado neste tópico não se torne diversos em suas compreensões. Por isso, nessa perspectiva, Araújo afirma: “Inocência e imediatez nos conceitos hegelianos são sinônimos e, assim sendo, necessitam ser anulados ou, em sua equivalência etimológica na língua germânica, suprassumido” (ARAÚJO, 2016, p. 79).

⁸ Cf. STEWART, 2015

Kierkegaard discorda dessa possível compreensão de Hegel, por acreditar que: “o imediato não tem que ser abolido, posto que nunca está aí” (KIERKEGAARD, 2010, p. 38). E ainda:

[...] ao misturar ambos os assuntos (inocência e imediatidade), conforme Haufniensis denuncia na passagem citada⁹, além de ferir e deturpar drasticamente a literatura judaica de Gênesis, ele critica, em OCA¹⁰, a filosofia especulativa hegeliana por obscurecer linguisticamente ‘[...] as distinções entre os campos de estudos e interpretações particulares de conceitos’ (GOUWENS, 1996, p. 62), ou seja, nas citações de Vigilius Haufniensis, e também na de Gouwens, observamos que o filósofo alemão confundia e, assim, comprometia e danificava, em nosso contexto, o significado de uma disciplina “rigorosamente” ética, que é a inocência, e também prejudicando a compreensão de imediato, que pertence à lógica (ARAÚJO, 2016, p. 80).

Para Araújo, nessa citação em foco, é clara a crítica a compreensão hegeliana, por tomar como sinônimos termos de origens teóricas distintas, como é o caso de imediato e inocência. A razão da crítica é explicitada a seguir: “O filósofo danês aborda a independência de cada disciplina humanística, procurando estabelecer relações, diálogo respeitoso entre elas e não sínteses ou soluções externas a cada um dos seus respectivos problemas” (ARAÚJO, 2016, p. 81).

Para Kierkegaard a concepção de imediato tem origem na Lógica e, por isso, ela pode ser anulada, entretanto, a concepção de inocência tem seu lugar na Ética e se a inocência for anulada ela não tem mais seu lugar na ética e sim no antiético. Pois, a inocência só é superada quando acontece o salto, isto é, quando a queda se torna presente. Segundo o próprio Kierkegaard:

Ora, é antiético dizer que a inocência deva ser superada, pois ainda que o fosse no instante em que viesse a ser mencionada, a ética não permite esquecer que a inocência não pode ser anulada senão pela culpa. Se alguém fala, pois, da inocência como de algo imediato, e com a rudeza da lógica deixa desaparecer esta coisa volátil, ou com a sensibilidade da estética comove-se por ela ter sido e ter desaparecido, está sendo apenas *geistreich*, esquecendo-se do essencial (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

⁹ Esta é a passagem citada e comentada por Cleyton Araújo é: “O conceito de imediatidade tem seu lugar na lógica, mas o conceito de inocência na Ética, e cada conceito deve ser tratado a partir da ciência a que pertence... A inocência não é, pois, como o imediato, algo que deva ser anulado, cuja destinação é ser anulado, e que vem a existir pelo fato de ser anulado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 38).

¹⁰ “OCA” abreviação para *O Conceito de Angústia*.

Kierkegaard desperta o Indivíduo de uma concepção de delimitação da própria existência. Por isso, na obra *O conceito de angústia* ele não mede esforços para alertar que o filósofo sistemático traz para filosofia a existência como dada, explicada e resolvida por argumentos meramente lógicos.

E que, para Kierkegaard, esta suposta conclusão tornar-se-ia equivocada por admitir a compreensão da existência através de argumentos lógicos, pois, a existência só pode ser entendida por cada Indivíduo em particular. Kierkegaard nos traz uma interpretação diferente da tradição¹¹ sobre o relato de Adão na história da humanidade, com a determinação do estado da inocência.

O filósofo dinamarquês, recorre à história de Adão para compreender a história da humanidade na sua possibilidade de escolha, sendo o alicerce para compreender a existência. Araújo enfatiza esta abordagem:

A ciência lógica suspende o horizonte existencial do Adão-indivíduo, enquanto que a filosofia kierkegaardiana traz para “dentro” das experiências humanas esse componente “primordial” do texto bíblico: inocência é uma categoria ética e ela só é perdida por uma experiência pecaminosa no mundo, partindo sempre de si, pois que somente ele, por conta própria, a pode perder (ARAÚJO, 2016, p. 84).

Em vista da relação de Kierkegaard com a filosofia hegeliana, percebe-se que o direcionamento da crítica kierkegaardiana é a obra *Ciência da Lógica*, porém, no que refere ao trajeto filosófico do pensamento de Hegel é duvidoso universalizar este crítica, porque em uma leitura dos capítulos iniciais da *Fenomenologia do Espírito*, a primeira obra de Hegel, percebe-se que o alemão enfatiza compreensões sobre o espírito e da possibilidade desse espírito toma um conhecimento do Espírito Absoluto. Com isso, interpreta-se que as filosofias (Hegel e Kierkegaard) tem um processo de busca da possibilidade, pode ser dito, continuado, porém os objetivos e conclusões de tais pensamentos são peculiares, isto é, os pensamentos com característica próprias, mas com caminhos dialéticos semelhantes¹².

E finalmente, depois deste debate com a filosofia hegeliana sobre a inocência e imediatidade, Kierkegaard dá a sua definição sobre o que é a inocência, afirmando que ela é ignorância. E esta ignorância não é interpretada em um sentido pejorativo, problemático ou que denote alienação, mas uma ausência do homem consigo, isto é, o não se tornar si mesmo.

¹¹ Quando se aborda ‘tradição’ remete à continuidade ou permanência de uma doutrina ou pensamento; por isso, quando é explanado que “Kierkegaard fez uma interpretação diferente da tradição”, significa que ele desenvolveu uma concepção sobre o relato de Gênesis, diferente do que já tinha sido tratado em sua época.

¹² Esta discussão será tratada mais profundamente em possíveis artigos futuros!

Porém, ao mesmo tempo, esta ignorância impulsiona o Indivíduo ao conhecimento de si nas suas determinadas ações, sem se preocupar com a temporalidade. Na próxima citação Kierkegaard ilustra esta possível significação:

A narração do Gênesis também dá, agora, a verdadeira explicação da inocência. Inocência é ignorância. Não é, absolutamente, o ser puro do imediato, mas é ignorância. Quanto ao fato de que esta [ser puro do imediato], observada de fora, apareça como destinada ao saber, é algo que não tem nada a ver com a ignorância (KIERKEGAARD, 2010, p. 40).

3. O salto qualitativo e o estado de queda

Torna-se necessário, depois de entender a inocência como ignorância, compreender o que Kierkegaard pensa sobre o estado de queda, este estado é concretizado logo após o salto, tornando o Indivíduo consciente das suas próprias ações. Para contextualizar melhor partira-se da compreensão deste salto qualitativo, pois compreendendo-o será direcionado a queda.

Kierkegaard mostra a importância do Indivíduo, através da sua escolha, de realizar o *salto qualitativo*, este salto é o momento quando o Indivíduo toma conhecimento da sua própria inocência, ou seja, quando este sujeito se volta para si mesmo, pois quando há esse movimento de volta ao eu, este mesmo eu concretiza-se a sua culpabilidade. Na compreensão desse árduo estado, torna-se interessante apontar que:

Antes da consideração sobre este estado de questão [estado da queda], é sempre importante alertar o leitor para o fato de que Kierkegaard não pretende responder objetivamente a respeito de o que é a queda, mas, sim, sobre o que motivou a queda ou sobre que levou Adão a cair, quer dizer, a prática do pecado (ARAÚJO, 2016, p. 86).

Diante desta consideração, observa-se que Kierkegaard, não pretende formular um conceito do que seria o estado da queda, mas deseja apresentar interpretações que dão luz para uma compreensão da ação do pecar. Na construção de seu argumento, Kierkegaard dá a devida preferência ao salto qualitativo, que é a determinação intermediária entre o estado de inocência para o estado de queda.

O filósofo dinamarquês interpreta Adão como um Indivíduo dentro da história da humanidade, que, explicando a culpa de Adão, explicará, também, a culpa de qualquer *indivíduo posterior*¹³. Pois, como já foi falado a figura de

¹³ A expressão 'indivíduo posterior' é usada por Kierkegaard constantemente em sua obra. Dessa forma, considera-se importante também usá-la no desenvolvimento desse texto.

Adão não é uma figura fora da história da humanidade, mas é a humanidade¹⁴. É partindo daí que Kierkegaard interpreta a ideia de pecaminosidade como um termo para mostrar a ação do pecado em cada ser humano.

Para Kierkegaard, “a pecaminosidade não é uma epidemia que se propague como a varíola do gado, e ‘toda boca seja fechada’” (KIERKEGAARD, 2010, p. 41). Assim, verifica-se que o sentido da pecaminosidade, não é algo que entrou no mundo através de um Indivíduo Primordial, ou seja, através de Adão, nesta compreensão dá-se a pensar incorretamente que ele infectou toda a humanidade, no entanto a pecaminosidade entra e sempre entrará pela ação de cada indivíduo pecador.

De acordo com o próprio Kierkegaard:

É bem verdade que uma pessoa pode dizer, com profunda seriedade, que nasceu na miséria e que sua mãe a concebeu em pecado; mas, a rigor, só poderá afligir-se com razão quando ela mesma tiver trazido o pecado ao mundo e colocado tudo sobre seus ombros, pois é uma contradição pretender entristecer-se esteticamente pela pecaminosidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 41).

Neste caminho interpretativo, Kierkegaard prossegue afirmando a incompatibilidade da teologia se tornar especulativa, pois tornando-a estaria abolindo o estado da inocência, que para os teólogos era a imediatidade, seguindo, desta forma, o suposto pensamento hegeliano. Veja-se a afirmação do filósofo:

Agora, a teologia se tornou tão especulativa que despreza essas coisas, pois é muito cômodo, naturalmente, explicar que imediato tem de ser abolido e ainda mais cômodo o que, às vezes, faz a Teologia quando, na hora decisiva da explicação, ela se torna invisível aos olhos de seus adoradores especulativos (KIERKEGAARD, 2010, p. 42).

Para completar o desenvolvimento sobre este estado da queda, Kierkegaard se apoiará na palavra bíblica *concupiscentia*, que é “quando se deixa a proibição condicionar a queda, leva-se a proibição a despertar uma concupiscência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 43). Isto significa dizer, que a concupiscência é a possibilidade de o Indivíduo pecar, que ela desperta quando a proibição se torna presente. Por isso a proibição não direciona o pecado, mas a possibilidade de pecar. Kierkegaard afirma que “[...] *concupiscentia* é uma determinação de culpa e de pecado antes da culpa e do pecado e que, no entanto, não é nem culpa e nem pecado, ou seja, é posta por este” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44).

¹⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 41.

Partindo desta compreensão kierkegaardiana, é possível entender que a concupiscência é um desejo por algo, ou seja, o Indivíduo sabendo da sua ação pecaminosa, ainda se sente impulsionado a concretizar o pecado. Daí surge uma questão: Será que se pode compreender a concupiscência como uma proibição?

Para Kierkegaard, não se pode pensar que a proibição se assemelha a concupiscência, a proibição foi o meio para que a liberdade pudesse ser colocada em ação, mas a concupiscência é a herança do pecado original; por isso todos os indivíduos nascem com ela. Kierkegaard afirma que “a expressão mais enérgica, a explicação propriamente mais positiva que a Igreja protestante emprega referindo-se à presença do pecado hereditário no homem, é justamente a de que este já nasce com a *concupiscentia*” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). E ainda o próprio Kierkegaard usa as *Confessio Augustana, I, II, 1-2*, em sua nota de rodapé nº 99 da obra de 1844: “Todos os homens, propagados segundo a natureza, nascem em pecado, isto é, sem temor de Deus, sem confiança em Deus e com concupiscência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44).

Contudo, como se expressou no início do desenvolvimento deste estado, o filósofo de Copenhague mostrou o lugar do pecado e até onde a Psicologia direciona o rumo desta explicação. Como se afirmou na citação de Araújo¹⁵, Kierkegaard, pretende na discussão sobre o estado da queda, observar a prática do pecado em cada indivíduo, mas sem explicação deste dogma. Por isso, trouxe temas como pecaminosidade e também concupiscência para dar ênfase nesta ação de salto qualitativo.

Desta forma, no decorrer da discussão travada pelo filósofo dinamarquês a respeito da ação pecaminosa no Indivíduo, ele dedica uma parte do seu primeiro capítulo ao tema da obra em questão: *O conceito de Angústia*, mostrando a angústia nestes processos de inocência e queda, a qual, pode até ser interpretada como *angústia da inocência* e *angústia da queda*.

4. Angústia da inocência e da queda

Pode-se observar também, os mistérios escondidos por detrás das vastas palavras do filósofo dinamarquês no quinto parágrafo d’*O conceito de angústia*. Nesta parte Kierkegaard salienta que o ser humano no estado da inocência vive em uma ilusão de si mesmo, não se conhece como si mesmo:

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem. Tal interpretação está em perfeita concordância com a da Bíblia que,

¹⁵ “Antes da consideração sobre este estado de questão (estado da queda), é sempre importante alertar o leitor para o fato de que Kierkegaard não pretende responder objetivamente a respeito de o que é a queda, mas, sim, sobre o que motivou a queda ou sobre que levou Adão a cair, quer dizer, a prática do pecado” (Cf. ARAÚJO, 2016, p. 86).

ao negar ao homem em estado de inocência o conhecimento da diferença entre bem e mal, condena todas as fantasmagorias católicas sobre o mérito (KIERKEGAARD, 2010, p. 44 – 45).

É neste estado no qual o espírito, que é o homem, está sonhando, onde se encontra a inocência e da mesma forma a angústia, pois a inocência, segundo Kierkegaard, é o nada e esse nada é a angústia. Então o Indivíduo se angustia por nada, a angústia não tem objeto ou algo específico, mas sim o apenas *nada*. É refletir-se sobre si mesmo, e neste contato com um *selv* (eu), ou com o si mesmo, desconhecido, o eu encontra-se neste nada.

Assim, referente a este nada, Kierkegaard, pressupõe o objeto da angústia:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 45).

Então, é através da inocência, que a vivência da angústia se torna primeira, ou seja, é a partir dela que o Indivíduo inicia o seu processo existencial angustiante. E, ainda de acordo com esta abordagem, temos a inocência como o nada, e deste nada é que surge a angústia. De acordo com Kierkegaard:

O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a *realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade*¹⁶ (KIERKEGAARD, 2010, p. 45, *grifo nosso*).

E ainda, segundo Kierkegaard, a angústia vem com o pecado e está ligada à possibilidade; à liberdade. “Sendo possibilidade antes da possibilidade, o ser humano se constitui, pela angústia, como liberdade” (VERISSIMO, 2014, p. 128). A angústia caracteriza a existência e serve para revelar, ao existente, o seu próprio ser. É vertigem diante do que não é, mas poderá ser pelo uso de uma liberdade, que não se experimentou e que não se conhece. Como uma espécie de “antipatia simpática ou de simpatia antipática”

¹⁶ Ou como Álvaro Valls traduz: “A angústia é a realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade”.

(KIERKEGAARD, 2010, p. 46). Referente a esta “ambiguidade psicológica”¹⁷, observa-se no *Papirer*¹⁸ de Kierkegaard, dois anos antes da publicação d’*O conceito de angústia*, uma explicação preliminar sobre essa ambiguidade da angústia:

Muito já foi desenvolvido sobre a natureza do pecado hereditário, faltou, no entanto, uma categoria primordial – a angústia. Esta é propriamente a determinação daquele; com efeito, a angústia é uma atração pelo que se teme, uma antipatia simpática; a angústia é um poder estranho que agarra o indivíduo, e, contudo, ele não pode se desvencilhar dela, e também não o quer, porquanto a teme, e aquilo que o atemoriza também o atrai. A angústia torna agora o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre se dá na impotência [*Afmagt*]; assim sendo, falta-lhe aparentemente responsabilidade, e é propriamente essa falta que o fascina (KIERKEGAARD *apud* GERMANO, 2014, p. 38).

Contudo, para Kierkegaard, a angústia não pode ser interpretada como um fardo ou um sofrimento, mas sim, como uma impulsionadora para uma compreensão do próprio existir, do si mesmo. “A angústia que está posta na inocência, primeiro não é uma culpa e, segundo, não é um fardo pesado, um sofrimento que não se possa harmonizar com a felicidade da inocência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46).

Obtendo o conhecimento sobre o estado da inocência, Kierkegaard dedica um parágrafo a observar as crianças neste determinado estado. Ele mostra que a criança não tem conhecimento de suas próprias possibilidades, porém, não tira dela a possibilidade de ser livre diante das suas ações. Nisso essa liberdade está coberta de inocência que só depois com o salto deste estado para o da queda é que ela vai descobrir a sua própria possibilidade de ser livre ou de *ser-capaz-de*.

No entanto, o que Kierkegaard explica se referindo às crianças, é sobre a vivência da angústia e sua importância para o processo de existir das mesmas. O autor dinamarquês enfatiza que “encontra-se nelas [as crianças], a angústia de um modo mais determinado, como uma busca do aventureiro, do monstruoso, do enigmático” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). E que também “esta angústia é tão essencial à criança, que esta não quer ver-se privada dela; e mesmo se ela a angustia também a cativa com sua doce ansiedade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 46). Percebe-se nessa última citação a ambiguidade da angústia que ao mesmo tempo se teme e a ama.

É a partir dessa observação que Kierkegaard faz da criança, que se pode interpretar que a angústia já está no Indivíduo em toda a sua existência

¹⁷ Termo usado pelo próprio pseudônimo na sua obra. (Cf.: KIERKEGAARD, 2010, p. 46)

¹⁸ Em uma tradução portuguesa entende-se como “Os diários”.

e que ela leva-o a um aprofundamento da sua própria existência. E só terá essa compreensão de profundidade da existência quando o Indivíduo sair da inocência, de um estado de sonho, para uma efetivação da realidade se descobrindo como um ser humano de possibilidades, isto é, quando o existente viver a determinação intermediária, que é o salto qualitativo.

5. O homem como uma *síntese* de corpo-alma-espírito

Um caminho que Kierkegaard trilha e que se torna o cerne de seu pensar filosófico, é que “o homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47), esta síntese ainda não se encontra na sua forma completa, pois, só completará a síntese quando estes dois termos se agruparem com um terceiro termo chamado espírito.

Sobre esta concepção de o homem ser a síntese corpo-alma-espírito, Kierkegaard dedicará a esclarecer profundamente na obra de 1849, *A doença para morte*, onde refletiu sobre as formas do desespero na vida do indivíduo e a busca de si mesmo, do *selv*. Entretanto, o filósofo dinamarquês em sua interpretação n’*O conceito de angústia* já introduz este desenvolvimento sobre a síntese:

O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chagaria a ser homem (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

Este terceiro termo da síntese, traz ao homem uma consciência do seu próprio eu, ou seja, enquanto o Indivíduo inocente se encontra fora de si mesmo, com a concretização da síntese, ele começa a ver as suas possibilidades de liberdade. O homem é uma combinação do corpo e mente mediados pelo espírito. Ainda para Kierkegaard:

[...] o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito; *não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela* (KIERKEGAARD, 2010, p. 47, grifo nosso).

No cenário da ação de Adão, frente a proibição do Criador, observa-se que o primeiro homem vivencia a angústia: *a decisão* de comer ou não comer do fruto proibido. É neste exato momento que, mesmo com o desconhecimento do que seria o bem e o mal e principalmente a ideia da morte, dita por Deus, se percebe que aquilo proferido pelo seu criador tinha uma conotação negativa, da mesma forma como um animal, que percebe quando é dado um comando de negação ou de confirmação.

Com essa percepção, estava nas mãos de Adão cometer ou não o ato; é neste momento, que ele se encontra frente a sua própria possibilidade de *ser-capaz-de*. Possibilidade que, o remete a uma escolha e desta escolha uma consequência. Assim, Kierkegaard disserta:

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois neste caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, *a posteriori*. *A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade*. O que tinha passado desapercibido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de* (KIERKEGAARD, 2010, p. 48, grifo nosso).

Portanto, percebe-se que não se pode fugir da angústia, porque ela já está presente, intrinsecamente à natureza humana. A existência necessita dela para prosseguir, pois se o Indivíduo afirma que é feito de possibilidades de escolhas, ele também afirma que ele é um ser marcado pela angústia existencial.

Vê-se, também, que quando a proibição intervém não significa dizer que existe algo no que era o nada, pois a proibição que foi posta não significa algo sem que o Indivíduo decida algo sobre ela. Ou seja, a proibição lança o Indivíduo dentro de sua própria possibilidade que continua sendo nada, pois falta a escolha do Indivíduo. Por isso, Kierkegaard afirma, que o homem se encontrou em uma possibilidade da liberdade, liberdade que é entendida como *ser-capaz-de*.

Existe apenas a possibilidade de *ser-capaz-de*, enquanto uma forma superior da ignorância e enquanto uma expressão superior da angústia, porque esta capacidade, num sentido superior, é e não é, porque num sentido superior ela a ama e foge dela (KIERKEGAARD, 2010, p. 48).

E ainda:

Às palavras da proibição seguem-se as palavras da sentença “Certamente tu morrerás”. O que significa morrer, Adão, naturalmente, não

compreende de jeito nenhum, mas, por outro lado, nada impede, se aceitarmos que isso lhe foi dito, que tenha recebido a representação de algo horrível. Pois até o animal é capaz de, neste sentido, entender a expressão mimica e o movimento da voz do que fala, sem ter entendido a palavra (KIERKEGAARD, 2010, p. 48).

Diante disso, Kierkegaard conclui afirmando até que ponto a Psicologia pode ir na tentativa de direcionar o rumo da explicação central da obra: o pecado. E na citação que se seguiu, ele resumiu o que propôs para uma discussão entre a angústia, existência, síntese e espírito:

Ative-me aqui nesta conclusão à narração bíblica. Fiz chegar de fora a proibição e a ameaça do castigo. Isso, naturalmente, atormentou a mais de um pensador. Entretanto, diante dessa dificuldade só se pode sorrir. Afinal de contas, a inocência pode falar. Por conseguinte, possui na linguagem a expressão para todo o espiritual. Nessa medida, basta supor que Adão falou consigo mesmo. E aí desaparece da narrativa a imperfeição de que um outro fale a Adão de algo que este não entende. Só por Adão ser capaz de falar, daí não se segue, certamente, num sentido profundo, que seria capaz de compreender o enunciado. Isto vale, antes de tudo, para a distinção entre bem e mal, que se encontra decerto na linguagem, mas só se dá para a liberdade (KIERKEGAARD, 2010, p. 49).

Seguindo este processo da síntese da alma e corpo sustentado pelo espírito, Farago faz uma relação com a ação de Adão e Eva, mostrando que eles completaram a sua síntese quando realizaram o salto qualitativo, a passagem da inocência para queda, enfatizado a liberdade destes indivíduos perante seus atos.

O relato do *Gênesis* tece o enredo com os elementos do quebra-cabeça antropológico: a imediatidade é representada pelo Paraíso; a sua perda pela interrupção da liberdade que se coloca “opondo-se”; a irrupção da autoconsciência reflexiva, que surge no mesmo momento em que se opera a cisão alma/corpo, isto é, a percepção da clivagem entre interioridade e exterioridade. É no “salto”, na descontinuidade, na ruptura com a imediatidade que o espírito dissolve a unidade pré-consciente do corpo e da alma para, depois, tornar a ligar esta àquela (FARAGO, 2006, p. 78).

Em sua obra *O conceito de angústia*, Kierkegaard enfatiza a importância da angústia como pressuposição do pecado hereditário e, o entendimento do pecado hereditário para entender o que se chama de angústia.

Na última parte do primeiro capítulo desta obra, Kierkegaard vai enfatizar a ação de Eva diante da vivência do pecado de Adão. Para isso, ele mostra, mais uma vez, a sua inquietação diante da narrativa do Gênesis como um mito que pretende extirpar:

Repassemos então mais de perto a narrativa do Gênesis, tentando deixar de lado a ideia fixa de que se trata de um mito e recordando-nos de que nenhuma época foi tão frágil em produzir mitos do entendimento quanto a nossa, que produz mitos enquanto pretende extirpar todos os mitos (KIERKEGAARD, 2010, p. 49).

Nesta abordagem, Kierkegaard enfatiza a posição de Eva, ou seja, o “segundo Indivíduo”. E por isso, “Adão e Eva eram apenas uma repetição numérica” (KIERKEGAARD, 2010, p. 50), pois eles eram íntimos demais, eles eram basicamente, um só corpo dividido em dois indivíduos. Eles não conheciam suas individualidades, não se conheciam internamente, pois eles estavam na inocência e estando neste estado ainda não tinham completado a síntese. “Neste sentido ainda que houvesse milhares de Adões eles não significariam mais do que um único” (KIERKEGAARD, 2010, p. 50).

É partindo desta criação depois de Adão, que se sabe muito bem o que o relato bíblico traz sobre a arte da sedução do animal mais astuto de todos os animais do paraíso: a serpente. E nesta sedução da serpente a Eva é que se pode compreender a posição de Kierkegaard, as vezes ambígua, que “o mito faz com que se passe no exterior o que é interior” (KIERKEGAARD, 2010, p. 50). Isto é, segundo Kierkegaard, o mito acontece através do que se passa no interior do indivíduo, sendo concretizado na exterioridade. É nesta concepção sobre a sedução de Eva, para depois a mesma seduzir a Adão, que o filósofo faz uma alusão à pecaminosidade:

É verdade que ela [Eva] é inocente tal como Adão, mas há também como que um pressentimento de uma disposição, que decerto não é, mas pode parecer como uma alusão à pecaminosidade posta pela procriação, que é o derivado, o qual predispõe o indivíduo particular, sem, contudo, torná-lo culpado (KIERKEGAARD, 2010, p. 50 – 51).

Kierkegaard volta à discussão acerca da proibição do Criador a Adão e Eva, de não comer do fruto proibido. Nesta perspectiva, ainda poder-se-ia questionar como acontece este ato de proibição do criador? O vigia de Copenhague propõe que, possivelmente, a proibição se realiza a partir do próprio indivíduo Adão, isto é, “é o próprio Adão quem fala” (KIERKEGAARD, 2010, p. 51).

Pode-se entender esta interpretação partindo do texto bíblico de São Tiago, que afirma: “Ninguém, ao ser provado¹⁹, deve dizer: ‘É Deus que me prova’, pois Deus não pode ser provado pelo mal e a ninguém prova. Antes, cada qual é provado pela própria concupiscência, que o arrasta e seduz” (Tg 1, 13-14). Assim fica explícito, que a tentação de algo é pela própria culpa de realizar este algo. Sendo assim, pode-se concordar com a interpretação de Kierkegaard, pois, quem tenta o próprio Indivíduo, no relato bíblico, é o próprio Adão. Vê-se:

[...] a dificuldade com a serpente é bem outra: ou seja, a de dar à tentação uma proveniência externa. Isto contraria diretamente a doutrina da Bíblia, contraria a passagem clássica e bem conhecida de São Tiago, de que Deus nem tenta nem é tentado por ninguém, mas cada um é tentado por si mesmo. Pois, se cremos termos salvo Deus ao deixarmos o homem ser tentado pela serpente, e até achamos que estamos de acordo com São Tiago, “que Deus não tenta ninguém” aí colidimos contra o segundo ponto, de que Deus por ninguém é tentado; pois o atentado da serpente contra o homem representa ao mesmo tempo uma tentação indireta contra Deus, ao intrometer-se na relação entre Deus e o homem; e colidimos contra o terceiro ponto: que cada homem é tentado por si próprio (KIERKEGAARD, 2010, p. 51).

É neste contexto que, Kierkegaard afirma que depois de entender a tentação como algo do próprio indivíduo-Adão, segue a queda, estado este que a Psicologia não consegue mais direcionar sua explicação. É partindo daí que irá “fixar o olhar sobre a angústia como pressuposição do pecado hereditário” (KIERKEGAARD, 2010, p. 52).

Após o ato de comer do fruto proibido, Adão e Eva, encontram-se nus, neste momento eles observam as suas próprias individualidades, eles passam de um estado de sonho ou inocência para um estado, em que, ‘levanta’ deste sono enigmático ou que direciona o caminho para a queda, isto é, eles mudam qualitativamente. Partindo daí que a diversidade sexual aparece, pois o que para eles era normal²⁰ (no estado da inocência), agora transformou-se em algo vergonhoso. Por isso Kierkegaard afirma:

A consequência foi dupla: o pecado adentrou o mundo, e ficou estabelecido o sexual, e um há de ser inseparável do outro. Isso é de suma importância para mostrar o estado original do homem. Não fosse este, com efeito, uma síntese, que repousava num terceiro, um ato só não poderia ter duas consequências. Não fosse este uma síntese de alma e

¹⁹ O que na *Bíblia de Jerusalém* se traduz como provação, pode-se entender como tentação.

²⁰ Essa normalidade é quando eles (Adão e Eva), antes da ação do pecar, viviam nus, sem preocupação de estarem nus.

corpo, que é sustentada pelo espírito, jamais o sexual poderia ter entrado com a pecaminosidade (KIERKEGAARD, 2010, p. 52).

Entende-se que foi estabelecido o sexual quando o Indivíduo completou a síntese, a síntese de corpo-alma-espírito, é por causa desta síntese, que a diversidade sexual se torna perceptiva para a humanidade, pois, como já se sabe, eles não se conheciam e dessa forma não conheciam também o seu corpo com a sua sexualidade.

Então, pode-se muito bem aceitar que a diversidade sexual estava no indivíduo-Adão antes mesmo do salto qualitativo, no estado da inocência, porém, da mesma forma que o existente não se conhecia, ele não entendia sua diferença sexual.

Na inocência, Adão, enquanto espírito, era um espírito sonhando. A síntese não era, portanto, real; visto que o vinculante é justamente o espírito, e este ainda não foi posto como espírito. No animal a diferença sexual pode estar desenvolvida de modo instintivo, mas deste modo um homem não pode tê-la, justamente porque ele é síntese. No instante em que o espírito se institui a si mesmo, institui a síntese, porém, para instituir a síntese, antes precisa perpassá-la diferenciando-a, e o extremo do sensível está justamente no sexual. Este ponto extremo o homem só pode alcançar no instante em que o espírito se torna real. Antes desta hora, ele não era um animal, mas não era de modo algum propriamente um homem; apenas no momento em que se torna homem, torna-se tal ao ser simultaneamente animal (KIERKEGAARD, 2010, p. 52).

A consciência da sexualidade, como diferença, acontece a partir da síntese do corpo, alma e o espírito. Então, desta forma, “a pecaminosidade não é [...] a sensualidade [...] mas, sem o pecado, não há sexualidade e, sem sexualidade, nenhuma história” (KIERKEGAARD, 2010, p. 52 – 53)²¹. Também, segundo Kierkegaard, um espírito perfeito não tem nem o pecado e nem a sexualidade, ou seja, não tem história. Assim, este espírito perfeito que não possui história é um anjo. E ainda, de acordo com Kierkegaard se o anjo registrasse seus eventos, mesmo assim, ele continuaria sem ter história.

Um espírito perfeito não tem nem a primeira [pecado] nem a segunda [sexualidade]; razão pela qual, aliás, também a diferença sexual fica abolida na ressurreição, e por isso anjo nenhum tem história. Mesmo se o Arcanjo Miguel tivesse registrado todas as missões às quais foi enviado, e que tinha desempenhado, nem assim tais anotações constituiriam a sua história (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

²¹ O próximo capítulo abordará sobre esta concepção da pecaminosidade não ser sensualidade ou sexualidade.

Entretanto, é deste modo que Kierkegaard percorre na sua exposição sobre o relato do Gênesis, para enfatizar que esta realidade que é posta desde nossos primórdios, aparece muito mais complexa na posteridade. E o termo que persiste nesta realidade efetiva é a possibilidade de liberdade.

Não se pode interpretar a liberdade como se fosse um livre-arbítrio, pois se analisar o que seja o livre-arbítrio, depara-se com uma possibilidade boa e uma possibilidade ruim, e que normalmente o livre-arbítrio direciona a sua escolha na possibilidade boa, desta forma, determinando a escolha que seria agradável e boa. Para enfatizar essa concepção, pode-se relembra a escolha de Adão de comer o fruto que era proibido, ele não usou do livre-arbítrio, mas na sua própria possibilidade de ser-capaz-de.

Por isso que o livre-arbítrio não pode ser entendido como liberdade, pois liberdade, utilizando da concepção de Kierkegaard, é a possibilidade de *ser-capaz-de*. E é este *ser-capaz-de* que leva o Indivíduo à sua própria escolha na sua determinada experiência. De acordo com Kierkegaard:

A possibilidade consiste em ser-capaz-de. Em um sistema lógico é bem fácil dizer que a possibilidade passa para a realidade. Na realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação intermediária. Tal determinação intermediária é a angústia, que tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente. Angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma. Tivesse o pecado entrado no mundo necessariamente (o que constitui uma contradição) não haveria angústia alguma. Se tivesse entrado por um ato de um *abstracto liberum arbitrium* (que, tal como não existiu mais tarde no mundo também não existia no início, visto que é um absurdo lógico), igualmente não haveria nenhuma angústia. Querer explicar pela lógica, a entrada do pecado no mundo é uma estupidez que apenas pode ocorrer as pessoas ridiculamente aflitas por achar uma explicação (KIERKEGAARD, 2010, p. 53).

E com aquela exaustiva questão que a Lógica não explica o pecado, o filósofo de Copenhague propõe que não se tenha a audácia de perguntar: como seria se Adão não tivesse cometido o pecado? Pois esta pergunta é bastante tola, pois “no momento em que a realidade efetiva é posta, a possibilidade é descartada como um nada, que tenta todos os homens que não se dão ao trabalho de pensar” (KIERKEGAARD, 2010, p. 54). E ainda afirma, que quando alguém fizer este estilo de pergunta, se deve ter cuidado para não tentar responder porque será mais bobo quanto quem perguntou.

Kierkegaard ainda sugere, que caso este tipo de pergunta chegue à mente de um indivíduo, que o mesmo possa guardar consigo tal questão, pois ele sabe que este tipo de questionamento é uma tolice.

A tolice daquela indagação reside não tanto na pergunta, mas no modo como nos dirigimos à ciência. Se ficamos com a questão, tal como a prudente Else²² com suas projeções, e a compartilhamos só com os amigos simpatizantes, aí, de algum modo, se tem consciência da própria tolice (KIERKEGAARD, 2010, p. 54).

E ainda ele afirma:

O pecado é exatamente aquela transcendência, aquele *discrimen rerum*, em que o pecado adentra o indivíduo enquanto pessoa individual. De outra maneira o pecado não entra no mundo, e jamais entrou de outro modo. Então, quando o indivíduo singular é tolo o bastante para perguntar a respeito do pecado como algo que não lhe dissesse respeito, está perguntando como um bobo; pois que, ou ele pura e simplesmente não sabe de que se trata, e jamais conseguirá vir a saber, ou ele o sabe e o compreende, e junto também sabe que ciência alguma será capaz de lhe explicar o pecado (KIERKEGAARD, 2010, p. 54).

Com essa insistência quanto à impossibilidade de a ciência explicar o pecado, Kierkegaard termina a sua abordagem sobre a angústia como presuposição do pecado hereditário. Ele afirma que, os fazedores de ciência sabem que algumas coisas não podem ser explicadas, mas mesmo assim, eles ainda permanecem na ilusão de que um dia possa existir um homem da ciência que poderia concluir tal densa explicação, descobrir a solução correta.

Kierkegaard não comunga com esta concepção, pois sabendo que a ciência não consegue explicar algumas das coisas do Universo, principalmente o pecado, os filósofos da especulação deveriam reconhecer que estas discussões são impossíveis.

Porém, mesmo assim, estes idealizadores de sistema²³ insistem em ter soluções para o que se é impossível de ser solucionado. Diante do contexto que está a trabalhar neste capítulo, observa-se que o pecado entrou no mundo e que “qualquer homem entende única e exclusivamente a partir de si mesmo”, pois “se quiser aprendê-lo de outrem, *ipso facto* equivocar-se-á a respeito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 55).

²² “Personagem dos *Contos populares de Grimm*, que ficava imaginando coisas horríveis que poderiam acontecer no futuro” (KIERKEGAARD, 2010, p. 54, nota 125).

²³ Os “idealizadores de sistema” é um termo usando pelo filósofo dinamarquês.

Assim, Kierkegaard termina o seu capítulo em uma grande observação para os idealizadores de projetos, em resposta a entrada do pecado no mundo:

Se quiser fazê-lo, se quiser magnanimamente esquecer de si mesmo, então em seu zelo por explicar toda a humanidade torna-se tão cômico como aquele conselheiro da corte que, de tanto se sacrificar em oferecer cartões de visita para fulano e beltrano, não conseguia afinal, depois de tudo isso, lembrar seu próprio nome. Ou seu entusiasmo filosófico o faz tão esquecediço de si mesmo que ele precisa de uma esposa, ajuizada e de boa índole, a quem ele possa indagar, tal como Soldine perguntava a Rebeca, quando, em arrebatamento auto-esquecimento, perdia-se na objetividade da conversa: Rebeca, quem está falando sou eu?²⁴ (KIERKEGAARD, 2010, p. 55).

Contudo, é com este esquecimento do próprio eu, que Kierkegaard alerta, quando sempre desejam uma busca da explicação daquilo que não seria explicado, que busca soluções para problemas que só são respondidas particularmente.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Cleyton Francisco Oliveira. *Angústia como possibilidade de subjetividade segundo Kierkegaard*. 2016. 243 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, Toledo, 2016.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.
- FARAGO, F. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- FERRO, Nuno. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.
- GERMANO, Ramon Bolívar Cavalcanti. *Existência na paciência: Uma introdução no pensamento de S. A. Kierkegaard*. 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.
- ROOS, Jonas. *Tornar-se Cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard*. 2007. 247 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação Teologia Sistemática 2007.

²⁴ “O autor alude, aqui, a uma anedota corrente em Copenhague à sua época. Soldine era um livreiro que, certo dia, estava empoleirado em uma escada à procura de um livro; um cliente entrou na sua loja e pôs-se a falar com Rebeca, mulher do livreiro, em voz extraordinariamente semelhante à deste. Soldine virou-se então para Rebeca e perguntou-lhe: ‘Rebeca, quem está falando sou eu?’” [nota do tradutor](KIERKEGAARD, 2010a, p. 55, nota 128).

STEWART, Jon. A polêmica oculta com Adler em O conceito de angústia. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 2, n. 17, p.251-284, abr. 2015.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *O crucificado encontra Dionísio*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MARTINS, Jasson da Silva. *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

VERISSIMO, Luis José. Algumas notas sobre a angústia a partir da leitura do capítulo V da obra de Kierkegaard O conceito de Angústia. In. *Angústia e repetição: da filosofia e psicologia*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2014 (Congressos, jornadas e seminários). Textos apresentados na Jornada Kierkegaard 200 anos: angústia e repetição na psicanálise e na psicologia fenomenológica-existencial. Páginas, 119-140.

O TÉDIO COMO FIGURA DO NIILISMO EM OU-OU DE KIERKEGAARD¹

JEAN VARGAS (UFMG)²

RESUMO: Considerando as reflexões do esteta A presentes na primeira parte da obra *Ou-ou: um fragmento de vida* (1843), o presente texto argumenta que a noção de tédio se presta a pensar uma figura niilista no pensamento de Kierkegaard. Embora, a rigor, a temática do niilismo seja mais desenvolvida predominantemente na segunda metade do século XIX, a figura do tédio, tal como aparece em sua primeira obra literária, escrita após sua dissertação, se presta a antecipar uma temática filosófica que ganharia força na paisagem dos séculos XIX e XX e XXI.

1. Introdução

A temática do tédio, quando pensada de maneira articulada, é circunscrita, na obra de Kierkegaard, a poucos textos. Há uma consideração rápida no *Conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates* de 1841, há algumas análises concentradas no *Conceito de Angústia* de 1844, além de referências esparsas e não sistemáticas em outras partes avulsas, com limitada relevância para o conjunto total da obra kierkegardiana, em textos como os *Papirer*, por exemplo.

É, todavia, somente em *Ou-ou: um fragmento de vida*, especialmente no que diz respeito à primeira parte que se torna possível encontrar análises mais aprofundadas sobre o tédio, apesar de estarem distribuídas de forma literária e pouco técnica. Como se sabe, o tema do tédio é o objeto por excelência do capítulo denominado *A Rotação de Culturas*, além de também se

¹ Este texto constitui um excerto adaptado da minha tese de doutorado, cujo título da pesquisa é: *Vários modos de se dizer o nada: as figuras niilistas de Kierkegaard entre a filosofia e a literatura*.

² Bacharel em Filosofia (UFMG, 2011), Licenciado em Filosofia (Claretiano, 2019), Mestre em Filosofia (UFMG, 2015), doutorando em filosofia (UFMG desde 2015).

conseguir uma análise mais aprofundada nos *Diapsálmata*. Nos outros capítulos o tema vem à tona em momentos pontuais, sem ganhar significativa proeminência. Pensar o tema do tédio nos *Diapsálmata* será nosso maior esforço ao longo desta reflexão, porque este texto ainda pouco explorado pela literatura secundária se constitui um terreno fértil para pensar - mais que o nada puro e simples-, em seus efeitos acoplados à subjetividade niilista. Desse modo, nossa análise do tema do tédio como figura niilista é circunscrita a extensa obra *Ou-ou*, já que não deixa de levar em conta tanto a primeira parte quanto a segunda. Contudo, por uma questão de foco e ênfase, a nossa atenção é detida mais nos dois capítulos da primeira parte, isto é, em primeiro lugar no texto dos *Diapsálmata* e depois em *A Rotação de culturas*.

O tédio, nas considerações kierkegaardianas, não aparece como uma indisposição casual, muito embora se manifeste assim quando exposto apenas superficialmente. Na dissertação de Kierkegaard somos advertidos de que a ironia tem a sua continuidade no tédio. No *Conceito de Angústia* o tédio aparece como uma variação importante de um modo específico de angústia. Com efeito, o tédio não é, como se pode pensar em um primeiro momento, uma mera indisposição casual, embora pareça sê-lo quando passamos rapidamente por este conceito. Antes, o tédio, tal como pensado nesta obra de Kierkegaard, é algo mais profundo e pode evidenciar, para além do quadro do indivíduo isolado, o contexto social como um todo. Por isso, fazer uma análise detida sobre o tédio enquanto uma figura niilista em sua primeira obra literária, verificando-o como sendo mais do que um aborrecimento puro e simples, é importante para sustentar o nosso argumento de que o tédio se presta a pensar, entre outros aspectos, uma situação cultural com consequências para o indivíduo concreto, a saber: o tema da ausência de sentido para a existência e, por extensão, os problemas do niilismo. Para tanto, esta reflexão perpassa por 1) uma análise literária de *Ou-ou I*, 2) considerações sobre os *Diapsálmata* enquanto prelúdio para o nada, 3) forma e conteúdo nos *Diapsálmata*, além de 4) considerações indiretas sobre o tédio.

2. Ou-Ou I: uma análise literária

Antes, no entanto, de iniciarmos as análises sobre a temática do tédio, e tendo em vista o pouco conhecimento dos leitores brasileiros sobre esta obra escrita originalmente em dinamarquês, uma língua pouco acessível, que fora traduzida em Portugal há tão pouco tempo,³ faz-se necessário uma palavra introdutória, ainda que breve, sobre a estrutura geral do texto, o que

³ A tradução portuguesa a que nos referimos é a de 2013 realizada pela professora portuguesa Elisabete de Sousa que fez um trabalho de tradução com comentários e com notas explicativas.

não é nada óbvio, já que sua estrutura difere de textos filosóficos tradicionais. A obra *Ou-ou: um fragmento de vida* é, como se sabe, o primeiro escrito literário de Kierkegaard, elaborado após defender sua dissertação na universidade de Copenhague. Trata-se de algo significativo, porque será a primeira vez após o seu título acadêmico que o *magister* Kierkegaard vai propor algo autoral após passar pela universidade. Os textos foram escritos já no final de 1841 e ao longo de 1842, abarcando o período em que vai à Alemanha ter aulas com Schelling. A obra é efetivamente publicada em vinte de fevereiro de 1843 e se divide em duas partes, em suas mais de oitocentas páginas. Ao que tudo indica, a primeira parte foi escrita por Kierkegaard antes da primeira, mas do ponto de vista da organicidade lógica é recomendável começar pelo começo, tal como ele a publicou. A primeira parte contém oito capítulos, enquanto a segunda contém três, sendo que pelo menos os dois primeiros são objeções aos capítulos da primeira parte.

A primeira parte é, com efeito, maior que a segunda, porquanto possui estruturas diferentes, de modo que se atentar para elas é importante para compreendermos o propósito de Kierkegaard. Em 20 de Fevereiro de 1843, a editora de Copenhague C.A. Reitzel publica, a um custo de aproximadamente quatro dólares americanos (de acordo com os valores da época), cada cópia da obra, conforme destaca o teólogo George Pattinson.⁴ Em apenas dois anos, toda a edição com quinhentos e vinte e cinco cópias já havia se esgotado, o que significou, para os padrões que se tinham, um sucesso de vendas. Em 1849 uma segunda edição foi lançada e, desde então, esta primeira obra literária de Kierkegaard foi traduzida para vários outros idiomas. Quando foi lançada pela primeira vez, a obra vinha assinada com o nome do pseudônimo Victor Eremita. Daí o fato de muitas resenhas críticas da época se referirem ao autor pseudônimo e não ao nome de Kierkegaard. De igual modo, quando Kierkegaard respondia a alguma avaliação literária, o fazia sob a máscara deste pseudônimo. Só mais tarde, quando se percebe que o autor por trás do pseudônimo é Kierkegaard, o texto passa a ser lido com um olhar biográfico, sendo apreciado tendo em vista a vida pessoal de Søren, como nos conta mais uma vez Pattinson⁵.

Vejamos agora como se dá a estrutura geral do texto: no primeiro contato, nos deparamos desde o início com um prefácio escrito por alguém que se apresenta como Victor Eremita. Ele afirma ser o organizador do material, cuja incumbência é narrar como a obra chegou até as suas mãos. Ele faz então

A segunda parte de *Ou-ou* foi publicada em outro livro, o chamado *Ou-ou II* que veio a lume em 2017.

⁴ PATTINSON, 2004, p. 137.

⁵ *Ibid.*, pp. 137-138.

considerações sobre quem seriam os possíveis autores do livro, já que apenas o organiza, e discute sobre que tipo de temática apresenta. Ao fazê-lo, Victor Eremita mostra familiaridade filosófica com os assuntos abordados ao longo dos textos, apesar de se apresentar como um homem comum e não como um membro de uma elite intelectual. Obviamente, toda esta articulação é feita de propósito por Kierkegaard.

Vitor Eremita é quem se apresenta aos leitores e o faz de uma maneira discreta, quase que se escondendo, ao se colocar apenas no papel coadjuvante de articular o material. Mas até que ponto podemos confiar nesta impressão? Se olharmos de maneira mais atenta, este misterioso personagem é muito mais do que demonstra ser, porque a sua erudição não é apenas livresca, já que como notou bem Joaquim Hernandez-Dispaux, demonstra ter lido autores como Hegel, Chateaubriand, Cícero, Homero e Marcus Aurélio⁶.

Para além disso, se verificarmos a obra *Etapas no Caminho da Vida*, de 1845, este personagem misterioso reaparece por lá, no capítulo denominado *O Banquete (in Vino Veritas)*, quando se reúne em um simpósio juntamente com outros pseudônimos kierkegaardianos para, ao modo do *Banquete* de Platão, discutirem, após rodadas de vinho, sobre o amor. Vitor Eremita é o terceiro a discursar, e em seu discurso nos deparamos com sua grande sofisticação de argumentos, além de encontrarmos nomes como os de Sócrates, Platão, Ludvig Holberg (escritor, filósofo e erudito dinamarquês que viveu entre 1684 e 1754) e Tieck. Lá, Vitor Eremita critica a tentativa do sedutor de enganar as mulheres por meio da sedução, o que mostra familiaridade com os temas de *Ou-ou*, além do fato de que o último a discursar é justamente Johannes, o Sedutor, ou seja, um dos autores da parte estética que Vitor Eremita organiza, pois foi quem escreveu o *Diário do Sedutor*. Mas em 1843, Vitor Eremita havia dito, apenas dois anos antes da publicação de *Etapas no Caminho da Vida*, que não conhecia pessoalmente os autores de *Ou-ou*, e agora, em apenas dois anos, já está em um banquete junto com um deles.

Obviamente não seria impossível que ambos se conhecessem neste intervalo de tempo, embora Kierkegaard não se dê ao trabalho de nos explicar a questão, todavia, a pergunta que precisamos fazer é se podemos confiar na descrição modesta que Kierkegaard faz deste vitorioso eremita. A nossa desconfiança é que não. Vitor Eremita parece ser bem mais interessante do que parece, de sorte que, aparentemente, está omitindo algo de importante sobre si mesmo, já que é ele, lembremos, quem transita sobre os contornos dos pontos de intercessão entre os três estádios representados em *Ou-ou*. Mas

⁶ Cf. o artigo de Joaquim Hernandez-Dispaux denominado: *Victor Eremita: a diplomatic yet abstract editor*, publicado em *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, volume 17, publicado em 2016 pela Søren Kierkegaard Research Centre, material organizado sob a responsabilidade de Jon Stewart, pp. 243- 258.

nossas divagações sobre Eremita precisam pausar aqui, sob pena de nos levar longe demais. Não obstante, que fique claro, este editor pode ser bem mais do que diz ser, de modo que subestimá-lo, deixando de prestar a devida atenção a ele, pode ser uma armadilha irônica de Kierkegaard.

Após, então, entreter o leitor narrando o modo inusitado como tomou contato com os textos abandonados em uma gaveta desconhecida de uma secretária (escrivãzinha) que foi adquirida há cerca de sete anos numa loja de velharias da cidade, Victor Eremita começa a envolver o leitor com a organização e gestão do conteúdo da obra. Teriam sido estas deliberações sobre a obra que o levaram a tomar decisões editoriais sobre as duas partes do material publicado. Ele explica, então, que as partes são escritas com caligrafias distintas e em material diferente. Eremita nota, nesse sentido, que a segunda parte é constituída por cartas, escrita em folhas inteiras de papel ofício, tal como se escreve em documentos oficiais, com a caligrafia legível, e têm como destinatário o autor da primeira parte. Eremita, baseado no conteúdo do material, chama o autor da primeira parte de estético, enquanto o da segunda é chamado de ético. Porém, enquanto na segunda parte é possível identificar um autor, cuja função é a de juiz, chamado William (ou Guilherme, como se preferir), não há nenhuma dica sobre quem seja o autor da primeira parte, com exceção do *Diário do Sedutor*, escrito por Johannes. Sendo assim, para tratá-los de maneira igualitária, explica Eremita, “preferi chamar ao primeiro autor, A, e ao segundo, B”.⁷ Além de ambas as partes, uma outra com escritos de aforismos foi encontrada. A caligrafia, no entanto, indicou que, no texto, se tratava do autor da primeira parte.

Seja como for, o fato é que os materiais de ambos são publicados na ordem em que são descobertos, mas Victor Eremita admite ter colocado os aforismos encontrados como conteúdo à parte, logo no início, haja vista que poderiam funcionar como “amostra preliminar daquilo que as seções maiores desenvolviam com mais consistência”.⁸ O título *Diapsálmata* foi atribuído a este primeiro capítulo por Victor Eremita, inspirado em algo que ele viu escrito em um dos papéis de A. Quanto à ordem, porém, dos aforismos, segue a contingência em que foram encontrados.

Esta é uma breve amostra do que se encontra no prefácio para ajudar a entender a organização do conteúdo que virá na sequência. O leitor é advertido acerca da discricionariedade do organizador Victor Eremita, bem como é levado a pensar no caráter contingente da sequência lógica do texto, embora seja possível nos perguntarmos sempre sobre o que deve ser mesmo contingente e o que é proposital, para Kierkegaard, o verdadeiro autor por trás das cordas pseudonímicas.

⁷ KIERKEGAARD, 2013, p. 30.

⁸ *Ibidem*.

Isso porque a ideia de Kierkegaard desde o início é dupla: é tanto fazer com que o texto provoque movimentos existenciais em seus leitores, quanto confundir os acadêmicos. Aliás, é exatamente sobre isso que o primeiro aforismo do primeiro capítulo tematiza, porque o poeta fala do que se vive existencialmente, enquanto as análises acadêmicas se limitam ao ponto de vista da crítica literária, e ganham visibilidade ao explorar as motivações existenciais de outrem, assim como o rei que, com seu desejo sádico, gostava de ouvir música alimentado pelo grito de seus súditos torturados.

Por fim, resta observar ainda que volta e meia nos deparamos com temas que já surgiram no *Conceito de Ironia*, como, por exemplo, a discussão hegeliana sobre o interior e o exterior, como notou Philipp Schwab,⁹ bem como com a continuidade da ironia por meio do tédio. Acontece que agora tais temáticas, bem como a ironia presente em *Ou-ou*, aparecem encarnadas com situações concretas, inseridos na existência, deixando os aspectos conceituais, no sentido acadêmico, de lado. É uma inserção literária, mas agora não está mais em xeque a ironia enquanto conceito, mas sim a subjetividade determinada por ela por meio de personagens. Neste caso, o texto publicado em 1843 não deixa de ser uma continuidade com a dissertação. Porém, é uma continuidade literária e não mais acadêmica.

3. Diapsálmata: um prelúdio ao nada

Depois de apresentar a estrutura geral da obra, ainda se fazem necessários ainda alguns apontamentos introdutórios sobre o que vem logo após o prefácio. O primeiro capítulo de *Ou-Ou: um fragmento de vida* traz como título a palavra grega denominada '*Diapsálmata*', cujo significado é interlúdio, intervalo musical, mudança de tom, ou equivale à palavra que se usa na Bíblia, sobretudo no livro de Salmos, denominada "Selah" - palavra hebraica para um momento de reflexão. Os intervalos, via de regra, são situados entre um momento e outro de uma obra de arte, por exemplo, ou após alguma instância musical para se meditar depois.

Os *Diapsálmata*, no entanto, aparecem diferentemente do que se faz de praxe. Isto é, não aparecem como intervalos, entre um momento e outro,

⁹ A discussão sobre o interior e o exterior remete não somente à Hegel, embora esta seja a principal referência, quanto também ao hegelianismo dinamarquês, especialmente o de Heiberg. Mas há uma outra alusão: a São Paulo em 2 Coríntios, capítulo 4, versículo 16, onde se lê: "Por isso não desanimamos. Embora exteriormente estejamos a desgastar-nos, interiormente estamos sendo renovados dia após dia". Para um estudo mais aprofundado sobre esta temática em Kierkegaard, Cf. *Inner/Outer*, publicado em Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, volume 15, Tomo IV, publicado em 2016 pela Søren Kierkegaard Research Centre, material organizado sob a responsabilidade de Jon Stewart, pp. 9- 15.

visto que nesta obra de Kierkegaard, já se mostram logo no início. Em *Ou-ou*, os *Diapsálmata*, ao invés de se limitarem a serem uma pausa para a reflexão, cumprem uma função maior de introduzir o leitor ao clima que se colocará na sequência da obra como um todo. Funcionam como pequenas ilhas que introduzem o viajante ao continente maior, o qual virá na sequência. Daí a sua presença logo no início, e não entre dois momentos.

Ainda sobre os *Diapsalmata*, é preciso dar a palavra à professora Guiomar de Grammont:

Diapsalmata, em grego, quer dizer “variações no canto”. Originalmente, era assim chamada a música que Davi intercalava entre as suas leituras na Sinagoga. Essa referência nos reporta a um significado mais profundo, um não dito, uma intertextualidade que evoca a intemporalidade que o discurso, por definição, não possui. Mais do que um estilo, a música aparece, para o autor, como um estilo de expressão que confunde-se com a natureza do que é expressado. Os vislumbres poéticos chamados diapsalmata nos falam tanto da fragmentação da existência, da impossibilidade humana de encontrar uma verdade absoluta; quanto do dilaceramento de uma existência, mergulhada no vazio da falta de sentido, cindida em si mesma e na sua relação com o todo. Os diapsalmata são a expressão da harmonia entre o intérprete, o instrumento e a peça executada, ainda que essa harmonia seja tensa e trágica (GRAMMONT, 2003, p. 69).

E o clima é obviamente o de pessimismo. Ou seja, a reflexão, para A, não se dará após um conteúdo argumentativo. O ponto para A é mostrar que entre um momento e outro tudo é indiferente. Aliás, antes de qualquer conteúdo já se pode notar que tudo é nada e, por isso mesmo, tanto faz. Ao contrário do que se pensa em uma primeira impressão ao se ler esta obra, sustentamos que o ou/ou não se encontra somente entre a perspectiva de A e a de B. Os escritos de A possuem o seu próprio ou/ou. Acontece que para A, entre uma opção e outra, tudo é indiferente. B também terá o seu próprio ou/ou, para além do ou/ou entre A e B. B obviamente não vê a vida da perspectiva de A. De acordo com B, levar a vida com indiferença já é um modo de efetivar uma escolha, enquanto que, para A, escolher ou não, tanto faz, porque tudo pode levar ao arrependimento. No primeiro capítulo, é como se A nos dissesse que aquilo que virá na sequência é indiferente, pois melhor mesmo seria sequer ter nascido. Nesse sentido, A poderia endereçar uma tréplica para o juiz ao argumentar que pouco importa se a postura de indiferença para com as escolhas já for, ela mesma, uma escolha. Isto pode ser uma elaboração de linguagem intrigante, mas o que de fato importa mesmo é que, ao fim e ao cabo, nada é importante.

Este é o tom do tédio radical que se segue, de acordo com a perspectiva do esteta, o que para nossa análise é algo útil para pensarmos o tema do niilismo e sustentar a nossa hipótese de trabalho, a saber, a ideia, segundo a qual Kierkegaard já dizia sobre o nada, antes do fenômeno ser conceituado nas décadas seguintes. Mas para Kierkegaard, mais importante do que pensar o conceito do nada *in abstracto*, faz-se necessário refletir sobre a subjetividade niilista, ou se quisermos, sobre a ausência de sentido para o sujeito, do seu ponto de vista. O sujeito fictício da primeira parte é a alma de um poeta, cuja boca fala do que está cheio o coração, como se expressa Jesus quando corrige os fariseus.¹⁰

Este capítulo da primeira obra literária de Kierkegaard tem também o interesse em se opor e discutir com a *Ciência da Lógica* de Hegel, na medida em que se recusa a fazer o que o filósofo alemão valorizava naquela obra, isto é, fazer um sistema de totalidade de modo sistemático e exaustivo. E, por fim, tampouco neste capítulo se pretende fazer ciência ou usar a lógica em um sentido hegeliano do termo. Não apresentam uma engenharia argumentativa, antes, os *Diapsálmata* se constituem de um conjunto de aforismos, cujo propósito não é argumentar, mas sim colocar o horizonte temático do poeta e captar o espírito existencial que move a sua reflexão. O próprio título da obra é uma alusão a uma passagem da reflexão hegeliana em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, em que se pretende criticar a lei do terceiro excluído, de Aristóteles. Já dizia Hegel: “Dogmatismo consiste em aderir a determinações unilaterais do entendimento, e excluir seus opostos. Esse é exatamente o estrito ‘ou-ou’, segundo o qual, por exemplo, o mundo é ou finito, ou infinito, mas não ambos”.¹¹

Ora, para Hegel, são posições dogmáticas aquelas marcadas por um estrito e limitado ‘ou-ou’. Era assim que Hegel se referia, de maneira pejorativa, à lei do terceiro excluído de Aristóteles que sustenta: ou x, ou não x, mas não ambos ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Ao tentar combater esta proposta lógica aristotélica, Hegel pretendia chamar a atenção para as relações orgânicas necessárias entre os opostos, bem como para uma mediação entre as partes. Por isso, na interpretação de Hegel, Sócrates foi bem ao trazer à tona a negatividade, mas não teria percebido que o positivo surge do negativo. Sócrates teria parado no negativo, daí o fato de hegelianos dinamarqueses, como Martensen, sustentarem a necessidade de se ir além de Sócrates.

¹⁰ Cf. o livro de Mateus, capítulo 12, versículo 34, onde se lê, conforme a Nova Versão Internacional: “Raça de víboras, como podem vocês, que são maus, dizer coisas boas? Pois a boca fala do que está cheio o coração”.

¹¹ HEGEL apud STEWART, 2017, p. 159.

Para Martensen, Hegel foi além de Sócrates e de Aristóteles, pois sua lógica deriva o positivo a partir do negativo, bem como permite pensar temáticas teológicas que a lógica tradicional não dá conta de abarcar. Martensen, futuro bispo de Copenhague, e Mynster, o atual bispo, discutem sobre a lógica de Hegel e de Aristóteles aplicada a temas teológicos como a trindade e a dupla natureza (divina e humana) de Jesus. Mas enquanto o bispo Mynster sustentava uma lógica aristotélica, Martensen rebatia argumentando que somente a lógica de Hegel seria capaz de dar conta de determinados imbróglios teológicos, enquanto a de Aristóteles seria limitada, já que não se pode resumir tudo a um 'ou-ou'. Martensen escreveu: “o ponto central do cristianismo – a doutrina da encarnação, a doutrina do Deus-homem – mostra precisamente que a metafísica não pode ficar em um ou-ou, mas que deve encontrar a verdade em um terceiro que [a lei do terceiro excluído] afasta”.¹²

Quanto a Kierkegaard, pode-se dizer que ele acompanhou e se envolveu com cada um dos debates filosóficos e teológicos que estavam na ordem do dia na Dinamarca dos anos de ouro, assim como o fizera quando optou por escrever sobre a ironia, tal como mostramos no capítulo anterior. Por isso, decide iniciar a sua atividade literária com uma obra, cujo título foi justamente *Ou-ou*. O título é, nesse sentido, provocativo e anti-hegeliano, embora se mire Hegel para acertar, no fim das contas, mais aos seus seguidores no país nórdico, do que propriamente ao filósofo alemão.

4. Forma e conteúdo no *Diapsálmata*

O texto dos *Diapsálmata* é o primeiro capítulo da obra. Trata-se de um capítulo, antes de tudo, sobre o que a obra como um todo não será. E não será tanto do ponto de vista do conteúdo, quanto do ponto de vista da forma. Não será ciência ou lógica idealista e, de igual modo, não será enciclopédias ou tratados de filosofia. Os *Diapsálmata*, entretanto, já indicam quem é o público alvo do texto e já indicam também com que tipo de mentalidade se pretendia fazer oposição.

Neste sentido, Kierkegaard está lançando mão de um estilo literário fortemente presente no Romantismo alemão, e ele o faz contra Hegel. Kierkegaard entende que está fazendo uma ponte literária para se opor à rigidez de alguns conceitos filosóficos dos hegelianos. São os românticos quem faz irromper a força de seus pensamentos com literatura, aforismos, pseudônimos; e são também eles que se lançam sem o caminho seguro do sistema, do argumento e da erudição científica em tempos de hegemonia iluminista. Desta perspectiva, nos aliamos à interpretação de Harries, que notou bem

¹² MARTENSEN apud STEWART 2017, p. 160.

este ponto, ao ver uma forte influência do estilo de escrita romântica nesta obra de Kierkegaard.¹³

A primeira parte do *Ou-ou* é, por isso mesmo, muito marcada pela forma e por temáticas românticas, muitas delas contra Hegel. Já quanto à segunda parte, notamos muitas considerações com forma e conteúdo hegeliano, às vezes contra o conteúdo romântico de A. E é assim porque o dinamarquês é, como se sabe, ora um leitor ávido dos autores do Romantismo alemão e se inspira em muitos deles, especialmente no que diz respeito aos seus estilos literários, como os estudos recentes tem mostrado cada vez mais,¹⁴ ora um crítico dos efeitos de seus pensamentos, quando levados às últimas consequências.

Assim, Kierkegaard é simpático ao emprego de aforismos e o reproduz logo no primeiro capítulo de sua primeira obra. A discussão de fundo, como se nota bem, é com a *Ciência da Lógica* de Hegel, entretanto a oposição não se dá apenas no conteúdo como se poderia pensar. A forma também é algo muito valorizado pelo dinamarquês, e escrever com pseudônimos sem ceder à tentação da erudição sistêmica, como os hegelianos de seu tempo estavam predispostos a fazer da Universidade de Copenhague, já diz muito sobre o estilo literário de *Ou-ou*, pelo menos no que diz respeito à primeira parte. Ou seja, não se trata tão somente do que se diz (conteúdo), mas para Kierkegaard é muito relevante sublinhar o “como” (forma) se diz. Mas, se qualquer narrativa pode ser uma boa história caso tenha um bom “como,” retomar a constelação romântica é revisitar o que se tem disponível de melhor, em termos da forma. Ver a partir desta perspectiva ajuda a explicar os intentos do pensador de Copenhague com esta sua primeira obra literária.

Aparentemente, os aforismos estão soltos de maneira desconexa, mas o leitor atento notará um *background* comum ao longo do texto, o qual traz como fio condutor o tema da ausência de sentido para a vida. O autor transita de maneira recorrente entre temas como tédio, repetição, melancolia, angústia, desejo da morte, vazio da existência e desespero. De todas estas expressões e imagens, entretanto, é o tédio que se apresenta como a figura literária holística, a qual carrega consigo maior importância semântica para os nossos propósitos com esta obra. Isto é evidenciado pelo número de ocorrências muito mais abundantes da palavra ‘tédio’ do que de outras, porque o próprio Kierkegaard dedica a ela, além do primeiro capítulo, um outro capítulo inteiro, cuja temática principal é justamente o tédio, como se verá em *A Rotação de Culturas*.

¹³ HARRIES, 2010, pp. 17-18.

¹⁴ cf. *Kierkegaard and his German Contemporaries, Tome III: Literature and Aesthetics*, editado por Jon Stewart em 2016.

Depois outros temas, tais como repetição, angústia e desespero, ganharão o seu próprio desenvolvimento e repertório. Mas aqui neste primeiro momento da primeira obra literária de Kierkegaard, o tédio abarca uma profundidade mais ampla e rouba a cena para se pensar o problema do niilismo.¹⁵ Contudo, para além do tom predominantemente pessimista, há também simultaneamente um tempero cômico em alguns aforismos. Essa tônica, que mistura ironia, humor - não somente, mas inclusive no sentido cômico -, e niilismo, constitui uma espécie de horizonte temático que se imbrica em vários momentos, quando resta apenas o apanágio de rir de si mesmo. Se os aforismos do primeiro capítulo de *Ou-ou* têm uma forma romântica de crescer, apresentam, por outro lado, uma espécie de cardápio para o leitor do que se seguirá ao longo das reflexões da primeira parte. E este cardápio tem muitas considerações sobre a filosofia, senão exatamente a de Hegel, pelo menos traz muitas das controvérsias com que os hegelianos, liderados por figuras como Martensen, estavam às voltas na Universidade de Copenhague.

Como diz Backhouse, “Hegel, sim, mas especialmente os hegelianos dinamarqueses seriam o alvo principal de Søren para o resto da vida. O principal discípulo foi Hans Lassen Martensen.”¹⁶ Este cenário coloca esta obra de Kierkegaard, uma vez mais, diante da constelação literária romântica, assim como a coloca diante do legado filosófico e teológico de Hegel. Com os seus oitenta e sete aforismos, esta primeira parte requer do leitor uma postura como a de alguém que recebe uma confissão. Quer que o leitor, portanto, preste atenção ao estado de espírito do poeta para compreender o seu desabafo e sua revolta com a falta de sentido para a existência, mesmo que não esteja disposto a articular os argumentos como, via de regra, se faz em um texto filosófico.

É preciso que o leitor, portanto, não somente leia, como também experiencie existencialmente o desassossego melancólico do poeta, o que, por sua vez desembocará no quadro da indiferença em relação a tudo. O que o poeta faz é reviver com o leitor a sua motivação - ou a falta dela -, o que, por sua vez, o ajudará a ler, mais do que suas palavras, as predisposições da sua alma. O ajudará também a refazer existencialmente o caminho de sua angústia para finalmente externá-la.

Nossa análise do *Diapsálmata*, apesar deste clima pessimista muito útil para se pensar o tema do niilismo como um todo, volta os holofotes para

¹⁵ Como Thiago Santos Pinheiro explica em sua tese: “O tédio, na obra kierkegaardiana, relaciona-se diretamente com o nada, e a consequência dele produz as principais faces que o *nihil* assume, que está presente ao logo da autoria do escritor de Copenhague. Com frequência, percebe-se a presença do desdobramento do tédio nas esferas estética e ética, denunciando que o “homem acidental” vive sob o espectro do niilismo, ao passo que uma vida ética ainda não é suficiente para realizar a superação de um viver ambíguo e fragmentário”. PINHEIRO, 2017, 59.

¹⁶ BACKHOUSE, 2019, p. 64.

uma figura literária que capta bem o ponto do nosso argumento, de modo que recebe atenção privilegiada, na medida em que é tomada como uma figura niilista. Trata-se, como já enunciamos, da ideia do tédio e dos seus desdobramentos ao longo dos aforismos. E para pensá-la enquanto figura niilista que funciona como um dispositivo para a subjetivação daquele que experiencia o nada da existência, será preciso analisar de que tipo exatamente de tédio se trata, sem perder de vista a sua relação com a ideia da futilidade da vida.

Obviamente nem todos os aforismos remetem ao tédio de maneira direta, e há muitas outras imagens invocadas por A que se prestariam a uma análise que ratificaria a nossa hipótese. Acontece que fazer uma análise detida de todos os aforismos tornaria esta seção demasiadamente extensa, quiçá tediosa, motivo pelo qual optamos por sermos seletivos na escolha dos aforismos que mais se prestam a estabelecer os nossos argumentos, quais sejam, àqueles nos quais o esteta fala sobre um tipo de niilismo lastreado pela figura do tédio ao longo dos *Diapsálmata*.

Ao iniciar a leitura deste primeiro capítulo, notamos que após o título, temos uma epígrafe escrita em francês, já muito significativa para nosso tema: “*Grandeza, saber, fama, amizade, prazer e bem, tudo não passa de vento e de fumo: dizendo melhor, tudo não passa de nada*”.¹⁷ Trata-se de um verso do escritor Paul Pellisson (1624-1693), provavelmente retirado de um pré-romântico, a saber: Gothold Ephraim Lessing dos Escritos Completos de G. E. L.

Ora, estes versos escritos logo no início trazem consigo os temas do *Diapsálmata*. Tudo aquilo que de uma perspectiva secular pode ser objeto de desejo, como a grandeza, a fama, a amizade, o prazer, o bem, e mesmo o saber, se esvai na indiferença. Tudo se reduz a nada, pois quando se está no tédio, não é que se perca o interesse nos objetos externos, ao contrário, sequer há objetos para o sujeito entediado. Doravante passemos a citar os próprios aforismos, inteiramente ou em parte, para pensarmos a partir deles. E, assim, passamos a uma análise interna da obra.

5. Considerações indiretas sobre o tédio

Ao concentrarmos a nossa atenção nos *Diapsálmata*, o primeiro aforismo que chama a atenção, após este epíteto escrito em francês, não fala sobre o tédio diretamente, mas se mostra útil para pensa-lo, e certamente é o aforismo mais conhecido do primeiro capítulo da obra:

Não me apetece mesmo nada. Não me apetece montar, é um movimento demasiadamente intenso; não me apetece andar, é demasiado

¹⁷ KIERKEGAARD, 2013, p. 42.

extenuante; não me apetece deitar-me, pois ou haveria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou haveria de levantar-me outra vez, e também não me apetece fazer isso. Summa Summarum, não me apetece fazer mesmo nada (KIERKEGAARD, 2013 b, p. 44).

Não ter vontade de fazer algo não parece grave, em princípio. Não se quer dizer, apenas com a leitura superficial deste único aforismo que o indivíduo esteja mergulhado no tédio, de modo que não haja vontade ou objeto para ele em um horizonte de sentido. Ou seja, se se está momentaneamente entediado, daí não se segue que se esteja permanentemente nesta condição. Todos podem experimentar, de algum modo, um momento em que não lhes apetece fazer nada. Até aí, nenhum problema grave.

É só na medida em que vamos conhecendo outros aforismos do *Diapsálmata* que nos damos conta de que A tem em mente um tipo de tédio ainda mais radical, para o qual se perde todo o interesse por quaisquer objetos. Não porque os objetos em si mesmos não interessem ao indivíduo, mas é porque a própria noção de objeto perde o sentido quando se está inscrito nesta modalidade de tédio existencial em que é o vazio da subjetividade que está em evidência. Então, depois de alertar ao leitor de que a sua melancolia funciona como a sua maior confidente,¹⁸ e de dizer que seu pesar é seu castelo,¹⁹ o que já corrobora o clima inicial do incômodo suscitado pelo tédio, finalmente encontramos um aforismo o qual aponta para a impossibilidade de se avançar para o futuro quando a vida perde o sentido:

O que irá acontecer? O que trará o futuro? Não sei, nada pressinto. Quando uma aranha mergulha na consequência de si a partir de um ponto fixo, vê sempre um espaço vazio à sua frente, onde não é capaz de encontrar apoio firme, por mais que esperneie. Assim acontece comigo; sempre um espaço vazio à frente, o que me empurra é uma consequência situada atrás de mim. A vida está virada ao contrário e é horrível, não é suportável (KIERKEGAARD, 2013, pp. 51-52).

O problema aqui é colocado em outros termos. Não há esperança no futuro, já que as possibilidades são vazias. A imagem da aranha que não encontra apoio firme, porque só lida com o vazio adiante de si, torna a vida horrível, e mesmo insuportável. Aqui o problema não é, como se poderia pensar ao ler o primeiro aforismo que elencamos, uma indisposição momentânea, ou uma falta de vontade fugaz. O problema que torna a vida insuportável, neste contexto, passa pelas consequências do passado, cujas possibilidades já estão definidas. Passa também pela falta de possibilidades para o futuro, o

¹⁸ KIERKEGAARD, 2013, p. 46.

¹⁹ Ibid., p. 48.

que faz com que o sujeito esteja sempre às voltas com o vazio. Segundo A, isso é horrível, quer dizer, ver as possibilidades diante de si serem vedadas é algo asfixiante e insuportável.

A percepção das possibilidades canceladas por si só esgota o sujeito. Como observa bem o português Nuno Ferro:

Há possibilidades, logicamente consideradas, mas há também um desgosto delas enquanto meras possibilidades de desempenho de mim, ou seja, estão canceladas não porque sejam estas ou aquelas, mas porque o âmbito de que fazem parte está morto. E, por isso, parece que o sujeito fica inerte e sem forças, cansado, porque ele não é solicitado de maneira nenhuma pelas possibilidades (e, pior, só o pensamento de ter de as executar o esgota) (FERRO, 2012, 25).

A perda da possibilidade é algo que decepciona. É nesta mesma direção que, em outro aforismo dos *Diapsalmata*, o poeta pode afirmar:

... a minha alma perdeu a possibilidade. Se eu desejasse para mim alguma coisa, eu não desejaria riqueza ou poder, mas a paixão da possibilidade, o olho que em toda a parte, eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade. O prazer decepciona, a possibilidade não (KIERKEGAARD, 2013, pp.76-77).

Ora é a possibilidade que faz o sujeito se mover para fora de si mesmo. Se a possibilidade é perdida, o que sobra é a futilidade da existência, o vazio de todas as coisas e, por isso mesmo, a indiferença diante dos objetos do mundo. Estar entediado, nesse sentido, é muito mais do que uma simples vontade de não fazer nada. Trata-se de perder a possibilidade, o que torna a vida horrível e sem direção. Neste caso, até o ato de pensar sobre o problema que mais tarde veio a ser chamado de niilismo se mostra algo vão, como se diz depois em uma parte de outro aforismo: “a minha observação da vida é inteiramente desprovida de sentido”.²⁰

Se refletir sobre a existência é algo desprovido de sentido, o que dizer de quem é atarefado no mundo? Só resta ao poeta o riso, visto que observa: “Entre todas as coisas risíveis, parece-me que a mais risível de todas é andar atarefado no mundo, ser homem despachado a comer, e despachado nos seus atos”.²¹ Por que ser atarefado em um mundo em que não há a possibilidade? Qual a motivação de ser apressado se tudo é para ele, no fundo, vazio? A pressa dos humanos, conforme reflete o poeta, é risível, pois não leva a lugar algum. Como diria o autor de *Eclesiastes*, na Bíblia, agir é como correr atrás

²⁰ KIERKEGAARD, 2013, p. 56.

²¹ *Ibid.*, pp. 52-53.

do vento. A vida é, para o poeta, uma bebida amarga, a qual não pode ser tomada de uma única vez. É preciso tomá-las às gotas, de maneira lenta.²² Isto é, não se permite fazer cessar brevemente o sofrimento. O sofrimento é prolongado na extensão do tempo, motivo pelo qual o melhor mesmo é sequer ter nascido.

Por conseguinte, cabe ao poeta se perguntar: “para que sirvo eu? Ou seja, para o que for.”²³ Quer dizer, não é que, tendo em vista este quadro vazio da existência, o indivíduo não sirva para nada. A questão é ainda mais profunda, pois pouco importa se servimos ou não para algo, no fim, o resultado dá no mesmo: nem sequer leva a nada, servindo ou não. Nas palavras de A:

O resultado da minha vida nem sequer dá em nada, é uma disposição, uma cor singular. O meu resultado tem parencas com a pintura daquele artista incumbido de pintar os judeus na travessia do Mar Vermelho, com tal fim, pintou toda a parede de vermelho, enquanto explicava que os judeus haviam atravessado para o outro lado e que os egípcios se haviam afogado (KIERKEGAARD, 2013, p. 58).

Este episódio faz alusão ao livro do êxodo, na Bíblia. Se refere à tentativa do exército do faraó para alcançar os judeus na épica cena da travessia do Mar Vermelho. Segundo a narrativa bíblica, os judeus passaram, mas os seus inimigos não tiveram a mesma sorte, visto que o mar se fechou e os egípcios se afogaram, porque assim Deus o quis, para proteger o povo hebreu.

Ao ter que pintar o quadro desta passagem, o artista pintou a parede toda de vermelho, já que os egípcios morreram. Este quadro vermelho é tal qual a forma como o poeta vê a vida, quer dizer, de modo monocromático, porque não há diversidade de cores para ilustrar a existência. Uma única cor retrata o fracasso existencial. Para o poeta, viver pode ser resumido a uma única cor, a qual representa a frustração com o fato de a vida não ser mais do que é, ao passo que, por vezes, esbarra na mais absoluta falta de sentido. Como depois escreverá o pseudônimo Constantin Constantius em *A Repetição*, texto de outubro de 1843, “enfia-se o dedo na existência - não cheira a nada. Onde estou? Que quer dizer isto: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isto, e me deixa ficar aqui? Quem sou?”²⁴

Este cenário, por sua vez, gera a experiência do vazio e da ausência de absolutos para guiar a vida, já que viver sequer dá em nada. Gera também a sensação de vazio e, por isso mesmo, gera a experiência niilista do tédio.

²² KIERKEGAARD, 2013, p. 54.

²³ Ibid., p. 55.

²⁴ KIERKEGAARD, 2009, p. 107.

6. Considerações finais: o problema da indiferença e o riso niilista

O poeta descobre que as próteses morais, que são mais do que provisorias, são falsas, já que não podem ser uma bússola confiável para guiar as ações. Isso porque não há um norte para as ações, pois, no fim das contas, todos estão à deriva. A vida então é vazia de significados, de modo que morrer pode ser o único consolo. A vida humana é breve e todos experimentarão a morte. Então, que sentido tem a vida? Por que não abreviar a morte?

Como a vida é oca e vazia de significação! – Enterra-se um homem, é levado até à cova, lançam-se-lhe três pás de terra em cima; sai-se de carruagem, regressa-se a casa de carruagem; encontra-se consolo porque ainda se tem uma vida longa à frente. Quanto tempo é realmente sete vezes dez anos? Mas porque não se acaba tudo de uma vez, porque não se fica lá fora, e não se desce também à sepultura, e se tira à sorte para saber a quem caberá a infelicidade de ser o último dos vivos, o que lança três pás de terra sobre o último dos mortos? (KIERKEGAARD, 2013 b, p. 59).

Agora já é possível ter uma dimensão maior de que tipo de tédio o autor traz à tona. Trata-se mesmo de um tédio radical que só vê solução para o seu problema na evocação da morte. Em vida só se tem a falta de sentido e os prazeres passageiros como a beleza das jovens. Tais prazeres fenecem rápido.²⁵ Neste caso, o tédio descrito por Kierkegaard não é apenas o tédio que age como 1) sensação de enfado produzido por algo lento ou temporariamente prolongado, e tampouco apenas o tédio como 2) sensação de aborrecimento, causado por algo obtuso ou complexo. De certa forma é isto também, mas é ainda mais do que uma mera categoria psicológica. O tédio aqui é de caráter existencial. É o tédio da indiferença frente à existência. A definição de tédio aqui seria a de redução ao nada, aniquilamento da possibilidade como se dirá mais tarde na segunda parte da obra, neutralizando qualquer sentido na existência. Então, quando a subjetividade entediada finalmente aparece, o leitor já tem, agora, uma base sobre o tipo radical do tédio e do seu miserável destino, tal como A pretende tratar:

Miserável destino! Debalde pintas o teu rosto sulcado, como uma velha prostituta, debalde fazes barulho com os teus guizos de bufão; entedias-me; acaba por ser, entretanto o mesmo, um idem per idem. Sem variar, sempre requentado. Venham, sono e morte; tu nada prometes, tu tudo cumpres (KIERKEGAARD, 2013 b, p. 60).

²⁵ KIERKEGAARD, 2013, p. 60.

Neste aforismo, pela primeira vez é dito algo sobre o tédio explicitamente e diretamente. Isto é, não está apenas subtendido pelo clima pessimista que perpassa todo o primeiro capítulo, mas aparece a palavra-chave, a qual melhor representa esta figura niilista usada por Kierkegaard ao longo de *Ou-ou*. A subjetividade entediada é a base para que o poeta veja a vida a partir desta perspectiva. O tédio funciona como um não lugar na existência, o que torna toda a ação algo que ocorre sem maior razão de ser, ou seja, acontece debalde, visto que nada disso terá uma significação ulterior. Falar sobre os problemas existenciais da falta de sentido para a vida parece ser um aspecto relevante, mas o fato é que, ao tomar consciência do vazio, não faz diferença refletir sobre a falta de sentido e tampouco importa pensar sobre o tema da futilidade da vida. Temos aqui um problema de linguagem que não atribui importância nem mesmo para o próprio ato de pensar sobre o nada. Isto porque, de acordo com esta perspectiva, nada é importante, nem mesmo a reflexão sobre o que quer que seja, incluso aí o próprio nada.

Dito de outro jeito, dado o fato de que a vida parece ser sem sentido, por mais que o nada seja um tema da maior importância, o próprio ato de filosofar sobre esta figura literária se torna irrelevante, já que não altera o resultado final da nossa condição humana, inexorável frente ao quadro geral. Eis o que o poeta chama de miserável destino.

Aqueles, porém, que entendem que falar sobre a falta de sentido faz algum sentido, sequer entenderam a seriedade do problema de maneira existencial, mas o tratam como algo externo que não lhes diz respeito diretamente. É como um palhaço que vem ao público avisar sobre um incêndio no teatro, mas é recebido como se estivesse a fazer mais um gracejo:

Em certo teatro, aconteceu ter deflagrado um incêndio nos bastidores. O palhaço veio avisar o público. Pensaram que se tratava de um dito espirituoso e aplaudiram-no; ele repetiu o aviso; rejubilaram ainda mais. Também eu assim penso que o mundo cairá por terra, sob o júbilo geral da gente espirituosa que pensa tratar-se de um Witz [piada].
KIERKEGAARD, 2013 b, p. 61.

Neste caso, podem decorrer, a partir do que foi dito, dois problemas denunciados pelo poeta quanto ao ato de falar sobre a falta de sentido para a vida. O primeiro é que se fala abstratamente sobre algo sério. O ato, todavia, de se falar de maneira filosófica sobre estes temas é um gesto puramente artificial. É, por analogia, como aqueles filósofos que falam sobre a realidade de maneira abstrata, sem estarem inseridos nela, motivo pelo qual ludibriam os seus interlocutores. Como afirma A, “ o que os filósofos dizem sobre a reali-

dade é amiúde enganoso como quando se lê no letreiro de uma loja de velharias: aqui engoma-se. Quem trouxesse roupas para mandar engomar ver-se-ia então ludibriado; porque era meramente o letreiro que estava à venda”.²⁶

Já o segundo, em conexão e em coextensão com o primeiro, diz respeito a encontrar um interlocutor para ecoar sobre o fardo que é viver. Não há ninguém que possa nos ajudar nesta empreitada humana, na qual todos estão inseridos. “E estamos sós”, como diz Camus:

O nihilismo, que, no próprio seio da revolta, afoga então a força de criação, acrescenta apenas que se pode construí-la por todos os meios disponíveis. No auge do irracional, o homem, em uma terra que ele sabe ser de agora em diante solitária, vai juntar-se aos crimes da razão a caminho do império dos homens. Ao “eu me revolto, logo existimos”, ele acrescenta, tendo em mente prodigiosos desígnios e a própria morte da revolta: “E estamos sós” (CAMUS, 2011, p.128)

Os problemas existenciais colocam cada um diante de si mesmo, sozinho com seus pesares frente ao caos. Falar abstratamente sobre isto é vão e significa uma fuga da realidade, pois ludibria-se, antes de tudo, a si mesmo. Nesse caso, nem mesmo falar ajuda. É possível estar em meio à multidão, como o homem das multidões do conto de Edgard Allan Poe, e mesmo assim ser solitário. De igual modo, reconhecer a condição solitária de cada indivíduo diante da existência é reconhecer a realidade ela mesma, já que a multidão é a mentira. Por isso, o poeta observa: “tenho apenas um único amigo, é o eco; e porque é ele meu amigo? Porque amo os meus pesares e ele não os leva de mim. Tenho apenas um único confidente, é o silêncio da noite; e porque é ele meu confidente? Porque se cala”.²⁷

Ora, o cenário é assim porque a vida está destituída de sentido,²⁸ de modo que simplesmente se pôr a falar sobre esta falta de sentido não é uma maneira de superá-lo. A condição humana é a de uma subjetividade radicalmente entediada e estar nesta condição é pavoroso. Inclusive, segundo o esteta, a palavra ‘tédio’ é a expressão mais forte e a mais verdadeira para sinalizar a subjetividade inundada com o vazio. A subjetividade perdeu o movimento, na medida em que fica inerte em si mesma. A subjetividade do indivíduo preso em seu próprio vazio por este tédio radical é comparada aos pássaros que tentam em vão atravessar o mar morto, ficam exaustos e se afundam, porque o tédio culmina sempre em uma aniquilação.

²⁶ KIERKEGAARD, 2013, p. 63.

²⁷ Ibid., p. 65.

²⁸ Ibid., p. 68.

Como o tédio é francamente pavoroso – pavorosamente entediante; não conheço nenhuma outra expressão mais forte, nenhuma outra expressão mais verdadeira; pois só pelo semelhante é o semelhante reconhecido. Oxalá houvesse uma expressão mais elevada, mais forte, ainda haveria, entretanto, um movimento. Fico estirado, inerte; a única coisa que vejo é o vazio, a única coisa de que vivo é o vazio, a única coisa em que me movimento é o vazio. (...). E o que haveria de ser capaz de me distrair? (...) A minha alma é como o Mar Morto, sobre o qual nenhum pássaro consegue voar; quando chega a meio caminho, afunda-se exausto na morte e na aniquilação (KIERKEGAARD, 2013 b, pp. 70-71).

De fato, nada é capaz de distrair a subjetividade entediada, a não ser de modo efêmero. O tédio é uma disposição que aponta para o declínio do movimento e, por isso mesmo, o declínio do interesse. O tédio é uma condição geral, como explica o português Nuno Ferro, “assim, não é preciso razão para estar no tédio, porque ele não vem de parte nenhuma. O tédio não é causado por coisas aborrecidas, porque as coisas aborrecidas são-no por ele. Mas pior: não é preciso razão nenhuma para não haver razão nenhuma”.²⁹ O tédio é uma disposição paralisante que evidencia a indiferença e retira a significação interessada da vida. Estar interessado em algum objeto é se voltar com *pathos* para algo. O tédio radical tem o poder de esvaziar, não os objetos propriamente ditos, mas o interesse que a subjetividade projeta neles.

Em *A Rotação da Cultura* este ponto reaparecerá, pois lá também o tédio é uma disposição negativa, que retira e aniquila todo o interesse, tornando tudo indiferente. Mas aqui, nos *Diapsálmata*, a indiferença é amplamente evidenciada para apontar a categorização do tédio como aquele capaz de arrasar com a noção de sentido. Por isso, no tédio, independe a natureza do objeto. Tanto faz se há ou não objeto. E falar filosoficamente sobre isso também tanto faz, já que não traz alento para a subjetividade entediada. É esta indiferença, esta falta de sentido, e este vazio extensivo a todas as coisas, que B depois chamará de “a teoria favorita” de A, pois é o esteta quem conclui: “casa-te, e arrepender-te-ás; não te cases, e também te arrependerás; se te casares ou se não te casares, arrepender-te-ás de ambas as coisas; ou te casas, ou não te casas, e arrependeste-te de ambas as coisas”.³⁰ A teoria favorita de A é especialmente importante para nós, de modo que veremos como B a trata, quando chegar o momento.

Mas por enquanto, resta dizer ainda que, diante da indiferença evocada pelo tédio, a subjetividade entediada só encontra refúgio em ironizar a

²⁹ FERRO, 2012, p. 30.

³⁰ KIERKEGAARD, 2013, p. 73.

existência. Se no *Conceito de Ironia* é dito que o fim da ironia é o tédio, mostra-se aqui um ciclo vicioso, na medida em que o fim do tédio termina em uma espécie de ironia da existência e de si mesmo. E ambos, tédio e ironia confluem no riso da vida. A única felicidade permitida ao entediado é aquela felicidade clandestina, como já dizia Clarice Lispector em seu conto. O riso não pode ser outro senão o que aponta de volta para a ironia, visto que as ações humanas são todas vãs:

(...) quando ouço outros serem elogiados pela sua felicidade, pela sua retidão, rio-me então, pois que desprezo os homens, e vingo-me. Nunca o meu coração se endureceu contra homem algum, mas sempre deixei transparecer, justamente quando estava mais comovido, que o meu coração estava fechado e era alheio a qualquer sentimento. Quando ouço outros ficarem com a fama de bom coração, quando os vejo serem amados pelos seus ricos e profundos sentimentos, rio-me então, pois que desprezo as pessoas, e vingo-me. Quando me vejo amaldiçoado, execrado, odiado por ser frio e sem coração, rio-me então, e logo fica saciada a minha ira. Se, designadamente, os homens bons pudessem fazer com que eu realmente não tivesse razão, com que realmente eu procedesse mal – então sim, eu teria perdido (KIERKEGAARD, 2013 b, pp. 75-76).

O ato de rir da pressa cotidiana, das vicissitudes e dos valores humanos é algo recorrente para o esteta. Trata-se de um riso irônico, o qual não reconhece a legitimidade existencial das ações humanas. Antes, estranha uma realidade que se descortina adiante de si, mas lhe é indiferente querer mudá-la. Nesse caso, resta apenas o riso irônico cheio de tédio. O que efetivamente resolveria o problema do tédio é recuperar o olho eternamente jovem que consegue captar a possibilidade. Ou, dito de outro modo, é manter o riso, agora não no sentido irônico, mas sim no sentido do interesse vívido pelos objetos da vida, fortemente pujante. Quer dizer, trata-se do riso da possibilidade, ao invés do riso indiferente. Este sim, se fosse possível, seria um bom paliativo para a brevidade da vida. Este riso da (e com a) possibilidade, evitaria a instalação avassaladora e pavorosa do tédio. Mas só seria possível se esta espécie de diversão contínua nunca faltasse e garantisse, ao lado do sujeito, o riso sem a impossibilidade, ou o prazer pela existência, ou ainda, a própria felicidade em estado puro, se quisermos. Mas isso não é típico do humano. Talvez só os deuses possuam esta prerrogativa. Aos humanos só caberia mesmo aquela felicidade do tipo clandestina, solitária e irônica.

Daí o último aforismo que encerra os *Diapsálmata*, em que se pede aos deuses a manutenção do riso para recuperar sempre a possibilidade e ver sentido na vida. Contudo, uma vez mais, este riso é confrontado de maneira

cômica com o outro riso, isto é, com o riso da ironia, e aqui, no último aforismo, ambos se misturam:

Aconteceu-me uma coisa perigosa. Fui arrebatado até o sétimo céu. Estavam lá reunidos todos os deuses. Foi-me concedido por especial graça o favor de realizar um desejo. “Queres tu”, disse-me Mercúrio, “queres tu ter juventude, ou beleza, ou poder, ou uma longa vida, ou a mais bela rapariga, ou uma outra magnificência das muitas que temos na arca da quinquilharia – escolhe lá, mas só uma coisa.” Fiquei baralhado por um instante, mas dirigi-me aos deuses em seguida: “Honoráveis contemporâneos, escolho uma única coisa – que possa sempre contar com o riso do meu lado.” Nem um único dos deuses respondeu uma palavra, ao invés, largaram todos a rir. Perante isto, concluí que o meu pedido fora cumprido, e achei que os deuses sabiam exprimir-se com requinte; porque teria sido deveras inapropriado responder com seriedade: “foi-te concedido” (KIERKEGAARD, 2013 b, pp. 78-79).

Nos *Diapsálmata*, apesar dos aforismos não serem argumentos elaborados, os problemas da falta de sentido e da subjetividade entediada aparecem fortemente lastreados nas experiências do poeta. Querer conservar para si o riso é uma forma de manter o interesse pela vida, mas como se pode ver, não é algo que os humanos consigam alcançar, já que, como se dirá na *Rotação de Culturas*, todos os humanos são entediantes. O poeta se conteve com uma ilusão, e simulou não entender a ironia divina. Para quem quer o riso plastificado o tempo todo, só resta mesmo a ilusão.

Este clima, porém, deste primeiro capítulo, prepara o leitor para colocar os óculos do esteta, a fim de ver a vida a partir de sua perspectiva. E no nosso caso em particular, nos ajuda a perceber como o tema do que depois veio a ser chamado de niilismo recebeu profunda atenção de Kierkegaard, já em sua primeira obra literária, após o título de *Maginster*. Não obstante, o fato que fica sublinhado a partir das análises do tédio nos *Diapsálmata* é o quadro da indiferença radical. Com este cenário, seja lá o que for que se fizer, será feito em vão. Nem falar, nem se divertir, nem andar atarefado no mundo, nem qualquer outra coisa resolve, pois tudo é tedioso, e, por isso mesmo, tudo é risível. O desalento do ser humano acometido pelo tédio é total e radical, porquanto torna tudo indiferente. Eis o poder nadificador do tédio existencial tratado por A.

Neste caso, o poeta rasga a sua alma, mas sem a expectativa de solucionar o tédio. Só se vê uma solução efetiva que culmina com o fim da existência. Isto é, só a morte pode efetivamente dar fim ao sofrimento que é viver, já que a vida não passa de, para fazer referência de novo a Camus, um grande trabalho de Sísifo. Enquanto a morte não vem, a subjetividade entediada do poeta oscila entre o tédio e a ironia. Se detém então no riso e ri de tudo, pois

toda a ação humana é risível porque é, como diria o título de uma narrativa fantástica de Dostoiévski, o sonho de um homem ridículo.

É esta a perspectiva do tédio para o esteta. Com esta figura niilista, Kierkegaard já antecipa um tema predominante no panorama do final do século XIX e no século XX, se estendendo até os dias atuais, a saber: o problema filosófico do niilismo. Esta paisagem foi, antes da popularidade temática eclodir, objeto da reflexão do esteta, por meio do tédio. E para pensar o tédio, em A, refletir sobre o riso é *conditio sine qua non*.

Seja como for, é bem provável que o indivíduo se arrependa de rir em algum momento também, pois nada é permanente. Ou, dito melhor, só o nada permanece. Então, se serve de consolo, rir ou não rir, tanto faz; assim como ter que deliberar sobre rir ou não rir é igualmente risível, e, portanto, se constitui uma deliberação ridícula, pois a vida funciona como um emaranhado de som e fúria narrados por um idiota. Em *Ou-ou*, é como se o esteta fizesse eco às palavras de Shakespeare em sua peça *Macbeth*: “a vida é uma sombra errante; um pobre comediante, que se pavoneia no breve instante que lhe reserva a cena, para depois não ser mais ouvido. É um conto de fadas, que nada significa, narrado por um idiota, cheio de voz e fúria”.

Referências

- BACKHOUSE, Stephen. *Kierkegaard: uma vida extraordinária*. Trad. Nirio de Jesus Moraes. Rio de Janeiro: Ed. Thomas Nelson Brasil, 2019.
- CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2011.
- FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: Liber Ars, 2012.
- GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.
- HARRIES, K. *Between Nihilism and Fight: a commentary on Either/Or*. (Monograph n° 21) Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2010.
- HERNANDEZ-DISPAUX, Joaquim. *Victor Eremita: a diplomatic yet abstruse editor*. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Pseudonyms*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 17. Søren Kierkegaard Research Centre. Nova York: Routledge, 2016, pp. 243-258.
- KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ou-ou: um fragmento de vida – primeira parte*. Trad. do dinamarquês, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2013.
- O NOVO Testamento: *nova versão internacional*. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 1994.
- PATTINSON, George. *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PINHEIRO, Thiago. *A existência diante da ameaça do niilismo: pensando a fé cristã com Søren Kierkegaard e Paul Tillich*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta, 2017 (tese de doutorado).

SCHWAB, Philipp. *Inner/Outer*. In: STEWART, Jon (ed.). *Kierkegaard's Concepts: individual to novel*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 15, Tome IV. Søren Kierkegaard Research Centre. Nova York: Routledge, 2016, pp. 09- 15.

STEWART, Jon. (ed.). *Kierkegaard and His Contemporaries (Monograph series 10)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003.

STEWART, Jon. (ed.) *Kierkegaard and his Danish Contemporaries*, Tome III, Volume 07: Literature, Drama and Aesthetics. London/New York: Routledge, 2016

STEWART, Jon. (ed.) *Kierkegaard and his German Contemporaries*, Tome III, Volume 06: Literature and Aesthetics. London/New York: Routledge, 2016

STEWART, Jon. *Søren Kierkegaard: Subjetividade, Ironia e a Crise da Modernidade*. Trad. Humberto Araújo Quaglio de Souza. Oxford: Oxford University Press, 2017.

VARGAS, Jean. *Kierkegaard entre a existência e o niilismo*. PUC Minas: Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 6-n. 12, Jul./Dez. 2015, p. 657-671.