

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGF**

LUCAS PICCININ LAZZARETTI

**O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA: DEVIR E PERMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE
SØREN KIERKEGAARD**

CURITIBA

2019

LUCAS PICCININ LAZZARETTI

**O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA: DEVIR E PERMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE
SØREN KIERKEGAARD**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de Doutor.

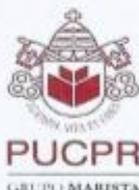
Orientador: Prof. Dr. Federico Ferraguto

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
 Pontifícia Universidade Católica do Paraná
 Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
 Biblioteca Central
 Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

	Lazzaretti, Lucas Piccinin
L432f	O fenômeno da existência : devir e permanência na filosofia de Soren
2019	Kierkegaard / Lucas Piccinin Lazzaretti ; orientador, Federico Ferraguto. -- 2019 800 f. ; 30 cm
	Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019.
	Bibliografia: f. 774-800
	1. Filosofia. 2. Devir (Filosofia). 3. Antropologia. 4. Ontologia. 5. Fenomenologia existencial. I. Ferraguto, Federico. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título
	CDD. 20.ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 36
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Lucas Piccinin Lazzaretti

Aos dezenove dias do mês de agosto de dois mil e dezenove, às quinze horas e trinta minutos na sala de Defesa, no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Lucas Piccinin Lazzaretti** intitulada: O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA: DEVIR E PERMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE SØREN KIERKEGAARD. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Federico Ferraguto, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Marco Rampazzo Bazzan, Dr. Marcio Gimenes de Paula e Dr.ª Giorgia Cecchinato. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Federico Ferraguto, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato A PROVA DO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca CONFERE ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 14 h 53 min., lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof.ª Dr.ª Giorgia Cecchinato e Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula participaram na banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Federico Ferraguto – PUCPR		9,5
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR		9,5
Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan – Externo		9,5
Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula – UnB	Participação por videoconferência	9,0
Prof.ª Dr.ª Giorgia Cecchinato – UFMG	Participação por videoconferência	9,0
MÉDIA FINAL	9,3	CONCEITO
		A

Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

Para Nicolle, no que há para crer além do salto.

Para Bruna e Rozangela, por tornarem o salto possível.

AGRADECIMENTOS

Pela aceitação identitária construída com base em nossas diferenças, por ter demonstrado com ações o rigor do trabalho e da seriedade e por ter transformado a exigência externa em uma disposição interna, agradeço ao Professor Federico Ferraguto; este trabalho tem uma imensa dívida para com sua dedicação.

Agradeço o apoio, a recepção e o excelente ambiente encontrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, com especial carinho por Antonia Poletini, a qual certamente tornou efetivamente possível muito do que foi realizado nesses anos de pesquisa.

Por terem tornado o desenvolvimento dessa pesquisa em um constante desafio e por terem sempre engajado de forma luminosa nas mais diversas atividades acadêmicas, agradeço aos professores Jelson Roberto de Oliveira, Ericson Falabretti, Eladio Craia e Marco Rampazzo.

This research would not have the fulfillment that it reached without the essential collection available in the Hong-Kierkegaard Library. I will forever be grateful to Eileen Shimota for all the support and kindness, and Gordon Marino for always being there in my corner, even when life was throwing constant jabs in my face. The period of my fellowship made all the difference and I want to thank Kierkegaard House Foundation for providing a comfortable and enjoyable environment.

Jeg takker min ven Andres Albertsen for al hjælp med oversættelserne og med det vanskelige danske sprog. En el respeto mutuo de nuestras muchas charlas usted me enseñó la calma de una mirada siempre atenta a la realidad inmediata.

My dear friend Anna Catharina Hamilton, who taught me Danish through many jokes, who engaged in many conversations that made me realize that language is a interchangeable world, one world where kindness is still possible, I thank you for transforming my period in USA in the most enjoyable time it could be.

Ao amigo que se fez descobrir em um lampejo de renovação, que me permitiu ver para além das letras embaçadas de uma falta de lirismo e que, com gentileza e seriedade, permitiu com que nossa amizade fosse construída através de um convite para a poesia futura, agradeço a Rodrigo Tadeu Gonçalves na esperança de que esse trabalho sirva como mais uma parte de nosso contínuo diálogo.

Por ter compartilhado o entusiasmo da literatura, por permitir-se ser tomado por deuses desconhecidos e por saber que é no rigor do conceito que se encontra a abertura para outra vereda, agradeço o amigo Carlos Tiago da Silva. Por ter mostrado caminhos que minha ignorância não enxergava, por ter alertado para a importância de certos temas e por ter indicado que mesmo a cabeça mais abstrata tem de encontrar algum terreno sólido, agradeço pela franqueza e amizade de Camila Batista.

Toda minha pesquisa e toda minha formação contou com a presença silenciosa de pessoas que, mesmo sem saber, foram imprescindíveis para que se moldasse a concretude de minha disposição intelectual. Agradeço ao meu primo e amigo André Lazzaretti por ter me retirado de um caminho de desencanto e por ter servido ao longo de todos esses anos como uma das poucas pedras fundamentais que ainda se faz presente em um passado que insiste em deixar de existir.

Pela aceitação absoluta e irrestrita, por terem demonstrado todo o afeto possível e por acreditarem ainda quando todos os momentos pareciam desoladores, agradeço a Glaucia da Silva Ramos Guedes, Elsion Carneiro Guedes e Isis da Silva Ramos Guedes. Espero que este trabalho possa de alguma maneira indicar a minha apreciação para com o respeito e o carinho que me foi entregue.

Poucas certezas são tão firmes e evidentes quanto aquelas que se fazem apresentar em todos os momentos sem um fio de hesitação. Se fosse possível agradecer com toda minha existência pelas amizades que surgem através dessa certeza, isso seria ainda uma pequena parte do que se espera como suficiente. Ao amigo Vinícius Lara, a quem todos os meus trabalhos servirão como um símbolo de gratidão, pela permanência da lealdade na multiplicidade de nossas vidas, eu agradeço de todo meu coração. Ao amigo Vinícius Armiliato, que sabe os caminhos da docilidade mesmo nos momentos de angústia, agradeço com toda a erva-mate de minha alma. À amiga Celiane da Costa, que tem a leveza da alegria constante e que sabe como ninguém as maneiras de se amainar as intempéries da vida, agradeço pela amizade incondicional.

Por tornarem cada passo possível e por acreditarem que mesmo nos momentos em que a trilha se mostrava tortuosa e inviável, ainda havia algo que minhas próprias pernas poderiam conhecer; por nutrirem o que há de alento através de um amor infundável e tão próximo, agradeço minha mãe Rozangela Piccinin e

minha irmã Bruna Piccinin Lazzaretti. Sem vocês minhas palavras já estariam perdidas há muito tempo.

A quem a razão reconheceu como além de seus limites quando a instanciação do amor se fez concreta, meu espelho de mundo em que todas as coisas recebem a dimensão da harmonia mais bela possível, eu agradeço com todas o ressoar da minha existência ao acalanto de todos os meus dias, Nicolle Guedes Lazzaretti. Você tornou possível este e todos os meus esforços.

*Nam quodcumque suis mutatum finibus exit,
continuo hoc mors est illius quod fuit ante.*

De Rerum Natura, Lucrecio

*La crisi consiste appunto nel fatto che il
vecchio muore e il nuovo non può nascere: in
questo interregno si verificano i fenomeni
morbosi piú svariati.*

Quaderni del carcere, Antonio Gramsci

RESUMO

O presente trabalho aborda o pensamento filosófico de Søren Kierkegaard em sua tentativa de analisar e apresentar o fenômeno da existência, especificamente na maneira com que o filósofo dinamarquês compreende tal fenômeno como sendo constituído por uma tensão entre o *dever* e a *permanência*. A tese é dividida em três momentos que visam dar conta de demonstrar com a análise kierkegaardiana legou um problema filosófico original que, ao mesmo tempo que forneceu novos conceitos e categorias para se considerar questões tais como “existência” e “dever”, também tornou possível compreender uma certa disposição do próprio pensamento. Em um primeiro momento, o presente trabalho tenta demonstrar como Kierkegaard teria, em seus anos de formação, partido de uma intuição sobre o “fenômeno da existência” e como essa intuição foi sendo paulatinamente desenvolvida em um longo processo de recepção e confronto com distintas tradições, principalmente a tradição cristã-luterana e a tradição filosófica alemã, sobretudo aquela expressa pelo idealismo e pelo romantismo. Ao fim deste primeiro momento chega-se ao ponto em que o presente trabalho demonstra como Kierkegaard converte a sua intuição em uma questão filosófica que orienta todo o seu pensamento, isto é, a compreensão de que, uma vez que o fenômeno da existência é identificado, em sua constituição e em sua manifestação, com a tensão entre *dever* e *permanência*, isto faz com que a análise destes âmbitos venha a ser identificada como fundamental para a própria análise do fenômeno da existência. O segundo momento dedica-se largamente a indicar de que maneira Kierkegaard esforçou-se para poder analisar o *dever* em sua relação com o fenômeno da existência. Como parte central da tese aqui sustentada, tenta-se demonstrar que em seu confronto com a tradição filosófica moderna, que segundo Kierkegaard anulava a possibilidade da apreensão do fenômeno da existência, o filósofo volta-se para as estruturas da tradição cristã-luterana como forma de garantir o percurso de sua análise do *dever*. Partindo de uma estrutura antropológica, Kierkegaard avança até uma consideração de ordem ontológica com a intenção de aprofundar sua compreensão sobre o *ser* do humano e sobre o singular fenômeno da existência humana. Ao fim, a tentativa de abordagem do *dever* revela o nó górdio da análise e as estruturas tomadas da tradição cristã levam todo o pensamento a recair ao âmbito da *permanência*. O terceiro momento do presente trabalho busca indicar de que forma essa recaída tem relação com todo o desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano e de que modo isso apresenta uma disposição singular tanto sobre o fazer filosófico quanto sobre a análise do fenômeno da existência.

Palavras-Chave: Fenômeno da Existência; Dever; Permanência; Antropologia; Ontologia.

ABSTRACT

The present work approaches the philosophical thought of Søren Kierkegaard in his attempt to analyze and present the phenomenon of existence, specifically in the way in which the Danish philosopher understands this phenomenon as being constituted by a tension between becoming and stillness. The dissertation is divided into three moments that aim to demonstrate that the Kierkegaardian analysis bequeathed an original philosophical problem that, while providing new concepts and categories to consider issues such as "existence" and "becoming", also made it possible to understand a certain disposition of one thought itself. In a first moment, the present work tries to demonstrate how in its formative years Kierkegaard started with an intuition about the "phenomenon of existence". The work demonstrated how this intuition was gradually developed through a long process of reception and confrontation with different traditions, mainly the Christian-Lutheran tradition and the German philosophical tradition, especially that expressed by Idealism and Romanticism. At the end of this first moment the work comes to a point where it is demonstrated how Kierkegaard converts his intuition into a philosophical question that guides his whole thought, that is, the understanding that once the phenomenon of existence is identified in its constitution and in its manifestation with the tension between *becoming* and *stillness*. This comprehension provides the demand that the analysis of these scopes must be identified as fundamental for the own analysis of the phenomenon of existence. The second moment is largely devoted to indicate how Kierkegaard strove to be able to analyze *becoming* in its relation to the phenomenon of existence. As a central part of the thesis here presented, we attempt to demonstrate that in his confrontation with the tradition of modern philosophy, which according to Kierkegaard would nullify the possibility of apprehending the phenomenon of existence, the Danish philosopher turns to the structures of the Christian-Lutheran tradition as a form to guarantee the course of his analysis of *becoming*. Starting from an anthropological framework, Kierkegaard advances to a consideration of ontological order with the intention of deepening his understanding about the being of human and about the singular phenomenon of human existence. In the end, the attempt to approach *becoming* reveals the analysis Gordian knot, and the structures taken from the Christian tradition lead all thought to fall into the realm of *stillness*. The third moment of the present work seeks to indicate how this relapse is related to the entire development of Kierkegaardian thought and how this presents a singular disposition as much about the philosophical doing as about the analysis of the phenomenon of existence.

Keywords: Phenomenon of Existence; Becoming; Stillness; Anthropology; Ontology.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Este trabalho contou com a utilização de três diferentes edições das obras de Søren Kierkegaard e uma edição específica dos *Diários*: a edição crítica dinamarquesa, *Søren Kierkegaard Skrifter*, publicada em 28 volumes e na qual se encontra toda produção kierkegaardiana; a edição da tradução para o inglês das obras completas em 28 volumes, *Kierkegaard's Writings*, a qual não inclui os *Diários*; a primeira edição das obras completas em dinamarquês, publicada em 14 volumes, *Samlede Værker*, na qual não constam os *Diários*; e, finalmente, a edição dos *Papirer* de Heiberg-Kuhr-Torsting. Todas as citações de Kierkegaard foram produzidas pelo próprio autor com base no original dinamarquês, usualmente valendo-se da edição crítica dinamarquesa *Søren Kierkegaard Skrifter*. Foram utilizadas, para comparações, traduções das obras de Kierkegaard para o espanhol, italiano, francês, alemão e português. Em termos de citação, optou-se por fornecer primeiramente a referências das obras completas em inglês, *Kierkegaard's Writings* [KW], e posteriormente a indicação da primeira edição das obras completas em dinamarquês, *Samlede Værker* [SV]. Tal escolha se deve ao fato de que, para os leitores brasileiros, a referência às obras completas em inglês são um horizonte mais possível do que a referência ao dinamarquês. A citação dos *Diários* seguiu o sistema organizado por Heiberg- Kuhr-Torsting, utilizando um formato tal como [I A 1], onde se apresenta o caderno, a variação (“A”, “B” e “C”) quando existente, e finalmente a marcação da entrada. Para citações, faz-se uso das seguintes siglas:

Kierkegaard's Writings

KW I: Early Polemical Writings

KW II: The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates / Notes of Schelling's Berlin Lectures.

KW III: Either/Or. Part I.

KW IV: Either/Or: Part II.

KW V: Eighteen Upbuilding Discourses.

KW VI: Fear and Trembling / Repetition.

KW VII: Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy / Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est.

KW VIII: Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin.

KW IX: Prefaces: Writing Sampler.

KW X: Three Discourses on Imagined Occasions.

KW XI: Stages on Life's Way.

KW XII: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume I. / Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume II.

KW XIII: The *Corsair Affair* and Articles Related to the Writings.

KW XIV: Two Ages: *The Age of Revolution and the Present Age* – A Literary Review.

KW XV: Upbuilding Discourses in Various Spirits.

KW XVI: Works of Love.

KW XVII: Christian Discourses: The Crises and a Crisis in the Life of an Actress.

KW XVIII: Without Authority.

KW XIX: *Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.*

KW XX: Practice in Christianity.

KW XXI: For Self Examination / Judge For Yourself!.

KW XXII: The Point of View.

KW XXIII: *The Moment* and Late Writings.

KW XXIV: The Book on Adler.

KW XXV: Letters and Documents.

KW XXVI: Cumulative Index to *Kierkegaard's Writings*.

Samlede Værker

SV I – II: Enten-Eller.

SV III: To opbyggelige taler (1843); Frygt og bæven; Gjentagelsen; Tre opbyggelige taler (1843).

SV IV: Fire opbyggelige taler (1843); To opbyggelige taler (1844); Tre opbyggelige taler (1844); Philosophiske smuler; Begrebet angst.

SV V: Forord; Fire opbyggelige taler (1844); Tre taler ved tænkte leiligheder.

SV VI: Stadier paa livets vei.

SV VII: Afsluttende uvidenskabelig efterskrift.

SV VIII: En literair anmeldelse; Opbyggelige taler i forskjellig aand

SV IX: Kjerlighedens gjerninger

SV X: Christelige taler; Krise og en krise i en skuespillerindes liv.

SV XI: Lilien paa marken og fuglen under himlen; Tvende ethisk-religieuse smaa-afhandlinger; Sygdommen til døden; Ypperstepræsten, Tolderen, Synderinden.

SV XII: Indøvelse i Christendom; En opbyggelig tale; To taler ved altergangen om fredagen; Til selvprøvelse; Dømmer selv.

SV XIII: Bladartikler fra tiden før Forfatterskabet; Af en endnu levendes papirer; Om begrebet ironi; Bladartikler, der staar i forhold til Forfatterskabet; Om min forfatter-virksomhed; Synspunktet for min forfatter-virksomhed.

SV XIV: Bladartikler 1854-55; Dette skal siges, saa være det da sagt; Øieblikket, nr. 1-9; Hvad Christus dømmer om officiel Christendom; Guds uforanderlighed; Øieblikket, nr. 10.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 EXISTÊNCIA E FENÔMENO	25
2.1 O COMEÇO DO FILOSOFAR: OS PRIMEIROS ESCRITOS	28
2.2 OS PRIMEIROS ESBOÇOS DE UMA ANÁLISE: <i>DOS PAPÉIS DE ALGUÉM QUE AINDA VIVE</i>	54
2.3 FENÔMENO E CONCEITO: A SEDIMENTAÇÃO DO PROBLEMA DA EXISTÊNCIA	78
2.3.1 A dissertação sobre a ironia e o fenômeno da existência de Sócrates	90
2.4 O PRELÚDIO DE UM PROBLEMA: O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA	123
2.4.1 Anotações sobre a filosofia da revelação de Schelling: bases metafísico-ontológicas para a análise do fenômeno da existência	162
3 DEVIR	191
3.1 ANTROPOLOGIA.....	197
3.1.1 Os antecedentes da tese antropológica kierkegaardiana	200
3.1.2 Recepção e problematização da tese antropológica	227
3.1.3 A primeira formulação da tese antropológica	256
3.1.4 As manifestações do devir: os estádios da existência	277
3.2 ONTOLOGIA.....	351
3.2.1 Análise bibliográfica sobre o tratamento das considerações acerca da “ontologia” kierkegaardiana	354
3.2.2 Estrutura e condições da ontologia kierkegaardiana	378
3.2.3 Pressupostos da ontologia kierkegaardiana: revelação/novidade, pecado/não-ser	409
3.2.4 Categorias complementares-estruturais da ontologia kierkegaardiana: alteridade, paradoxo e salto	445
3.2.5 A dinamicidade da estrutura ontológica: revisão, reorganização e ressignificação das categorias modais	539
4 PERMANÊNCIA	639
4.1 OS TERMOS DA PERMANÊNCIA.....	649
4.2 PERSONALIDADE: UMA UNIDADE PROVISÓRIA.....	653
4.3 O FRÁGIL FIO DA UNIDADE: RECORDAÇÃO	692

4.4 O TRANSCENDENTE E AS DETERMINAÇÕES DA PERMANÊNCIA: CONTINUIDADE, SOFRIMENTO, ARREPENDIMENTO E RESIGNAÇÃO.....	702
4.5 O SER DA MORTE: A ESTRUTURA ONTOLÓGICA DA PERMANÊNCIA	735
CONSIDERAÇÕES FINAIS	764
REFERÊNCIAS.....	774

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho é o desvelamento de um problema; ou, mais precisamente, é o desenvolvimento de uma análise que faz manifestar o problema da análise do fenômeno da existência enquanto uma tensão entre *devoir* e *permanência* no pensamento filosófico de Søren Kierkegaard. Neste sentido, o esforço aqui empreendido é duplo: por um lado, o que aqui agora se apresenta trata de demonstrar como o filósofo dinamarquês compreendeu a problematidade da análise do fenômeno da existência e, na tentativa de transpor tal dificuldade, mobilizou uma série de conceitos a fim de dar conta de manter tal análise em um campo identificado por Kierkegaard como próprio desta fenomenalidade, ou seja, aquela da tensão entre *devoir* e *permanência*; por outro lado, o presente trabalho tem a intenção de demonstrar como a tentativa kierkegaardiana legou um *problema* para a filosofia, um *problema* que tem sua validade não apenas por sua originalidade de tratamento e pela maneira singular com que certas questões tradicionais foram trazidas a um novo campo e a uma nova perspectiva, mas sobretudo porque o desenvolvimento desse *problema* diz algo sobre a própria condução de uma reflexão filosófica. Esses dois níveis, que em nenhum momento serão conduzidos de maneira separada, devem estar presentes ao longo de toda leitura, de modo que aqui se inicia com uma súplica aos leitores: para que estes atentem para o fato de que onde Kierkegaard se apresenta, muitas vezes ali se esconde o autor e a interpretação, da mesma maneira que naqueles pontos em que Kierkegaard parece ficar obnubilado, aí se manifesta o pensamento.

Ao pensamento de Søren Kierkegaard são atribuídas muitas características e atribuições. Seja pela estranha nomeação de “existencialista”, seja pelas leituras reducionistas que o enquadram dentro de um mundo cristão-luterano, seja pela descaracterização de seu pensamento em função da má compreensão dos recursos retóricos, pseudonímicos ou conceituais empregados pelo filósofo, por mais que muito se escreva sobre Kierkegaard, mesmo quando em termos filosóficos, ainda assim pouca atenção para ser dada para o desenvolvimento de seu pensamento. A questão inicial que conduz a presente investigação é: se Kierkegaard é um filósofo e se o desenvolvimento de seu pensamento pode ser tomado desde uma perspectiva filosófica, qual é o problema que o autor aborda em sua produção? Uma resposta simplista primária diria: é a questão da existência; e com isso muito ainda restaria

para ser dito. Afirmar que o filósofo dinamarquês tenha voltado sua atenção para a “existência” é algo muito pouco preciso, como também o é qualquer associação de Kierkegaard com a “filosofia da existência”, precisamente pelo mesmo motivo. Considerar que seu pensamento tenha tido como ponto central de sua atenção a “existência humana” é igualmente pouco esclarecedor, porque poder-se-ia aqui apelar para o fato de que muitos outros filósofos tiveram o mesmo objeto como centro de suas análises e, ao fim, poder-se-ia ainda argumentar que toda a filosofia, em alguma medida, tem de dar conta exatamente disso, ou seja, da existência humana, independentemente de quais particularidades sejam ali condicionadas, tal como a epistemologia, a ética, a política, a metafísica, etc. Buscar tornar esse ponto mais específico pela via de uma delimitação metodológica afirmando que Kierkegaard teria sido o primeiro a desenvolver uma análise da “existência humana” sem a inserção destes outros campos do conhecimento é não só o exemplo de uma atitude *naïf*, mas é também o caso de se ignorar o fato de que aquilo que se está tomando como pressuposto não é nunca posto em questão, ou seja, a possibilidade de análise da “existência”. E é neste ponto que o presente trabalho estabelece seu ponto de partida.

Ao seguir o desenvolvimento da reflexão kierkegaardiana, notou-se que o filósofo não tomara a existência como um ponto pacífico no qual poderia edificar ou conduzir o seu pensamento; ao contrário, tudo indicava que todo o pensamento kierkegaardiano era o esforço por tornar possível a análise da existência, algo que não estava garantido desde o início e não poderia ser tomado como pressuposto. Uma intuição aparentemente trivial, mas sem dúvida preta de sentido parecia estar presente nas primeiras reflexões do jovem filósofo: se a existência, especificamente a existência humana, fosse algo dado de maneira pressuposta e se fosse assumida como algo passível de ser analisado sem qualquer dificuldade, então por que isto ainda não era o caso? Em outras palavras, por que todo tratamento da existência humana fora abordado pela filosofia sob a forma de certa tergiversação, onde a própria existência é rapidamente trocada por um outro elemento e então é tratada de forma distanciada, opaca e nebulosa, onde um “terceiro” parece sempre ser inserido como um substituto no lugar daquela relação que inicialmente tinha em si os elementos “existência” e “humana”, que ao fim não receberam nenhum esclarecimento? Para Kierkegaard, a resposta fora se apresentando como cada vez mais evidente: porque as estruturas do pensamento filosófico, sobretudo aquelas

fornecidas pela filosofia moderna, não eram propícias para tal empreitada. Mais do que isso, e em ressonância com a influência recebida pela tradição cristã-luterana, Kierkegaard considera que o sistema filosófico ou a empreitada filosófica que não dê conta de dizer o que é o ser humano, desde o qual parte e para o qual retorna, de uma ou outra forma, toda a filosofia, então alguma falha fundamental ocorrera e esta falha precisa ser remediada. A intuição de Kierkegaard é que a única maneira de se dizer o que é o ser humano pode vir a ser possível através da análise de sua manifestação, ou seja, do fenômeno da existência.

O primeiro capítulo deste trabalho tentou demonstrar os percalços do desenvolvimento dessa intuição até o ponto em que Kierkegaard se dá conta do problema analítico que marcou sua contribuição filosófica. Acompanhando a primeira década de sua formação, esta parte inicial busca demonstrar como a tomada de consciência dessa questão levou o filósofo dinamarquês a refletir cada vez mais profundamente sobre a necessidade de se encontrar uma estrutura conceitual apropriada para lidar com o que se apresentava inicialmente como um problema indistinto. A intuição kierkegaardiana de que a análise sobre a “existência humana” não fora possível na filosofia moderna em função das estruturas conceituais dessa mesma tradição fez com que o pensador de Copenhague intensificasse seus estudos sobre essa mesma tradição. É nesse período que duas das principais tendências do pensamento kierkegaardiano começam a se formar e, nesta formação, recebem os principais contornos que serão posteriormente desenvolvidos: a recepção da tradição cristã-luterana e a recepção da tradição filosófica, sobretudo aquela alemã, com destaque para o idealismo e o romantismo. Enquanto a tradição cristã-luterana faz com que Kierkegaard mantenha-se atento para a exigência de uma reflexão sobre o ser humano como objeto central de seu pensamento, a tradição filosófica alemã fornece os instrumentos para que sua reflexão seja moldada de acordo com um rigor conceitual. É no confronto com esta tradição filosófica que Kierkegaard percebe pela primeira vez o problema da análise da existência, uma percepção que só se tornou possível pela própria inserção do filósofo nos termos conceituais daquela tradição. O que este primeiro capítulo busca apresentar é a maneira com a qual Kierkegaard pôde encontrar uma base para a sua intuição no que diz respeito a análise da existência. Enquanto a filosofia moderna mostrava-se incapaz de efetivamente realizar tal análise, ela também fornecia as razões para seu próprio impedimento, o que Kierkegaard identificou com

uma tendência distintamente moderna de converter os termos fenomênicos encontrados cotidianamente em termos abstratos, objetivos, sistemáticos e, ao fim, *conceituais*. O filósofo passa então a identificar com o termo *Conceito* uma ideia muito mais ampla do que normalmente se assume e que, precisamente por sua amplitude, revela um fator fundamental da relação kierkegaardiana com a tradição na qual ele se formara. Normalmente assumido como uma espécie de marca registrada da filosofia hegeliana, a ideia de *Conceito* inicialmente apreendida por Kierkegaard e posteriormente empregada pelo filósofo, ainda que guarde alguns traços referenciais para com o pensamento de Hegel, não está completamente adstrita a estes termos. Certamente partindo de um embate com Hegel e com os hegelianos dinamarqueses, mas logo avançando para um ponto em que o embate se voltava para com uma ideia geral de “filosofia moderna” que englobava, tanto negativa quanto positivamente, filósofos tão distintos como Kant, Schelling, Fichte, Eschenmayer, Schleiermacher, Goethe, Hamann, Jacobi, Lessing, Leibniz, Spinoza, entre muitos outros, Kierkegaard tomara como uma consequência das estruturas do pensamento moderno a tendência de se converter toda a fenomenalidade em um outro de si, um outro que usualmente seria mediado pela razão e pelo pensamento e que, neste sentido, acabava por converter todo o apreendido e percebido fenomenicamente naquilo que o filósofo dinamarquês designa como *Conceito*. A questão era que, em suas bases epistemológicas e com sua direcionalidade voltada para o “conhecimento” e para o “entendimento”, a filosofia moderna tendia a converter tudo em um objeto determinável pelo pensamento e pela razão, necessariamente aniquilando o fenômeno que fora inicialmente tomado para a própria produção desse “entendimento”. Kierkegaard compreendia plenamente que esse recurso fora utilizado em função da dificuldade encontrada pelo próprio pensamento em assegurar uma base de segurança para o estabelecimento de seu próprio conhecimento, uma passagem kantiana que o filósofo dinamarquês não negara em termos gerais. O ponto que fora percebido nestes anos de sua formação e que auxiliaram o desenvolvimento de sua intuição inicial foi o reconhecimento de que qualquer tentativa de análise da *existência* passava necessariamente pela maneira com que esta *existência* se apresentava, pois toda a “existência da *existência*” só ocorria em sua própria manifestação, de tal forma que qualquer pretensão de análise *existência* deveria manter, tanto quanto possível, a fenomenalidade do fenômeno da existência. Essa percepção choca-se, então, com

aquilo que Kierkegaard identificara como uma tendência geral da filosofia moderna, de tal modo que, segundo o filósofo passa a pontuar, a maior ameaça para a análise do fenômeno da existência é a “mediação” ou a “conversão” do fenômeno em um *Conceito*, ou seja, em um objeto ou um conteúdo determinado inteiramente pelo pensamento nos termos da racionalidade. Contudo, ao mesmo tempo que Kierkegaard percebe esse impedimento próprio da filosofia moderna, ele também toma consciência de que a sua própria crítica, como sua reflexão e mesmo o seu primeiro esboço de análise do fenômeno da existência dependem em grande parte das categorias, conceitos e estruturas fornecidos por esta mesma tradição.

O presente trabalho esforçou-se por demonstrar como as recepções idiossincráticas e muitas vezes obscuras que Kierkegaard faz da tradição filosófica e literária que o precedeu acabaram ladrilhando o caminho de seu pensamento. Em termos muito gerais, que serão demonstrados com detalhe ao longo do trabalho, é possível afirmar que o filósofo dinamarquês se vale de diferentes fontes tanto de forma a recepcionar suas influências de uma maneira positiva quanto toma a tradição de uma maneira crítica, com o detalhe que os termos dessa influência é muitas vezes determinado pela crítica e muitas vezes a formulação dessa crítica só se faz possível precisamente em função da recepção das influências. Esse é um dos pontos centrais encontrado nas centenas de comentários sobre o pensamento kierkegaardiano, onde alguns tentam aproximá-lo de Hegel, outros tentam aproximá-lo dos hegelianos dinamarqueses, alguns tentam aproximá-lo dos românticos alemães, alguns tentam aproximá-lo dos românticos dinamarqueses e muitos tentam convertê-lo em um teólogo, mas a grande maioria dos comentadores não parece perceber que a dinâmica particular do pensamento kierkegaardiano é formada precisamente pela sua complexa teia de relações, onde o romantismo alemão pode ser utilizado para criticar o idealismo alemão ao mesmo tempo que o contrário é possível, isso tudo tendo em vista uma intenção que está além da própria dimensão meramente interpretativa e que avança para o que será a própria análise de Kierkegaard de seu problema filosófico. É com base nisso que se deve fazer uma alerta sobre a maneira com que o presente trabalho aborda as relações do filósofo dinamarquês tanto para com os seus contemporâneos alemães e dinamarqueses, quanto para com os filósofos passados: ao contrário da tendência geral que busca indicar uma única fonte ou uma única linha central de influência ou determinação relacional, como entre Kierkegaard e Hegel, Kierkegaard e Schelling ou Kierkegaard

e qualquer outro filósofo, o presente trabalho buscou demonstrar como o pensador de Copenhague não esteve em contato com apenas um ou outro filósofo, mas como, ao contrário, diferentes pontos de seu pensamento são consequência de diferentes leituras e de diferentes recepções bibliográficas. Isso é um detalhe que pode ser sentido já neste primeiro capítulo, quando se indica a importância que tiveram filósofos conhecidos para sua formação, tal como Fichte e Schelling, mas onde também se demonstra como leituras de autores menos afamados também foram determinantes para que Kierkegaard chegasse ao ponto em que a intuição sobre o fenômeno da existência, em sua resistência para com a tendência do *Conceito*, chega finalmente à sua sedimentação filosoficamente problemática. Nesses dez primeiros anos de sua formação, quando escrevera seu primeiro livro, escrevera e defendera sua dissertação e acompanhara as aulas com Schelling, Kierkegaard passa a notar a presença do que inicialmente apresentou-se como um “algo” indistinto e misterioso, e que posteriormente fora identificado com o fenômeno da existência. Isto que requer a análise e que resiste a ser convertido em um outro de si, isto que é tomado por Kierkegaard como absolutamente fundamental para toda a filosofia e para toda reflexão, este fenômeno singular parece apresentar uma estranha composição: aí está algo que ao mesmo tempo que devém, em sua própria fenomenalidade, também segue sendo o que é, e, para seguir sendo o que é, tem precisamente que devir. A identificação do fenômeno da existência *qua* fenomenalidade é possível pela percepção a que chega Kierkegaard de que este fenômeno é essa tensão entre *devir* e *permanência*. A identificação desse ponto como o *problema* para o qual se volta todo o pensamento kierkegaardiano está em plena concordância com seu embate com a tradição filosófica e com a questão sobre a “existência humana”, uma vez que através dessa tensão Kierkegaard pode demonstrar porque esse fenômeno ainda não fora analisado pela filosofia e qual a saída para que se pudesse viabilizar tal análise. Da mesma forma com que a crítica da filosofia moderna – e, de certa forma, de toda a filosofia ocidental – demonstrara que a condução para um *terceiro* entendido como o *Conceito* inviabilizara a análise do fenômeno da existência, Kierkegaard pode então indicar que a razão de tal impossibilidade se devia ao fato de que o fenômeno da existência fora sempre tomado pelo âmbito da *permanência*, onde a existência era substituída por uma “essência”, por uma “substância” ou por qualquer forma de abstração que não permitia a percepção e análise do *devir*. A saída para a análise do fenômeno da

existência, neste sentido, estava na tentativa de tornar possível uma compreensão sobre o *devoir*, ponto esse que confere ao pensamento kierkegaardiano um de seus traços de originalidade, pois ao trazer essa “tensão” para dentro da “existência humana” e ao buscar desenvolver uma análise do *devoir*, o filósofo lança novas bases e pressupostos para a condução do pensamento filosófico.

O segundo momento desse trabalho dedica-se, então, a considerar de que maneira Kierkegaard confrontou as limitações da filosofia moderna em sua tentativa de análise do *devoir*. Este é o ponto em que o *problema* kierkegaardiano começa a ser apresentado de maneira mais distinta. Uma vez que as estruturas da filosofia não forneciam um solo suficientemente fértil para tal tarefa, Kierkegaard buscou na tradição cristã-luterana as bases para tornar possível uma consideração sobre o *devoir*. Porque a questão diz respeito ao “ser humano” e tem de considerar necessariamente a existência do que é ser humano, então toda a estrutura é baseada em uma recepção de uma tese antropológica de base cristã que Kierkegaard prontamente altera e ajusta para os seus próprios propósitos. Paulatinamente, diversos pressupostos retirados da tradição cristã são trazidos para a reflexão e são continuamente ajustados. Ao contrário de uma simples teologia, o procedimento de recepção e ajuste destes termos retirados da tradição cristã-luterana é feito sempre de acordo com categorias e conceitos retirados da tradição filosófica, uma dinâmica que acaba marcando todo o pensamento kierkegaardiano e dispõe tanto o alcance quanto os limites de sua reflexão. Isso se torna cada vez mais claro conforme Kierkegaard, em sua tentativa de compreensão e análise do *devoir* nos termos do fenômeno da existência, intensifica cada vez mais o seu pendor filosófico, passando de um campo antropológico para um campo ontológico, onde finalmente a análise do *devoir* se volta para o *ser* do humano e revela toda a sua potencialidade. O que se iniciara como uma tese antropológica que compreende o ser humano como constituído por uma tensão dual (corpo/alma) que reflete a tensão manifesta pelo fenômeno da existência (*devoir/permanência*) é então encaminhado para um ponto em que o esforço é por dar conta de apresentar-se e *como* o *ser* do humano pode constituir-se como um *Ser* que fornece a abertura para a análise da existência. Neste ponto, conforme os elementos retirados da tradição cristã viabilizam um avanço em termos analíticos, é também possível perceber que o conflito com a tradição idealista impõe a Kierkegaard uma série de entraves que têm de ser superados com sempre um maior acercamento para com os limites da

reflexão. Ao negar a possibilidade de auto-constituição e ao negar a possibilidade de que o *ser* do humano venha a ser constituído por uma exterioridade imediata, Kierkegaard força toda a reflexão a encontrar uma saída para a compreensão do fenômeno da existência para além de sua já identificada tensão inicial. O percurso do segundo capítulo é, então, tanto a reconstrução dos alcances da reflexão kierkegaardiana sobre o *devoir* quanto é a constatação do *problema* que permeia toda sua filosofia. Conforme o *devoir* torna-se cada vez mais evidente em sua clareza analítica, também a intensificação do *problema* se torna cada vez mais insolúvel e os elementos que foram trazidos da tradição cristã para viabilizar a análise do *devoir* de forma subreptícia começam a dispôr, eles também, os obstáculos para a própria reflexão. Este é um dos pontos centrais da passagem do âmbito do *devoir* para o âmbito da *permanência*, ponto esse que o presente trabalho alcança em uma divergência com as usuais interpretações do pensamento kierkegaardiano. Ao invés de considerar o argumento apresentada pelo pseudônimo Anti-Climacus nos primeiros parágrafos de *Doença para a morte* como uma espécie de sedimentação da tese kierkegaardiana sobre a existência, sobre a constituição do ser humano ou de sua inteira filosofia, como usualmente ocorre na bibliografia secundária, aqui o esforço foi por demonstrar que aquelas linhas indicam, ao contrário, a apresentação mais intensa do *problema* próprio da filosofia kierkegaardiana na perspectiva do *devoir*. O que consta naquela famosa passagem sobre o *Selv*, o espírito e a relação, segundo os argumentos fornecidos ao longo deste trabalho, é não tanto uma tese sólida no sentido de uma resolução, mas antes a enunciação do *problema* em sua mais elevada intensificação. É, assim, essa a ocasião que dá a condição para a passagem do âmbito da *permanência*.

No terceiro e último momento deste trabalho o âmbito da *permanência* é finalmente considerado em sua presença no pensamento kierkegaardiano, uma presença que, como está indicado, em muito ocorre de maneira concomitante, lateral e mesmo subliminar ao desenvolvimento da análise do *devoir*. A emergência do âmbito da *permanência* é a revelação da última faceta do *problema* da filosofia kierkegaardiana, uma faceta que já estava engendrada desde seus primeiros contornos. O que foi legado pela tentativa da análise do *devoir* com relação ao empréstimo de estruturas da tradição cristã em uma aplicação no campo filosófico é o que finalmente permite perceber de que forma a *permanência* é não somente o anverso do *devoir* na composição da tensão, mas é também, de certa forma, a própria

derrocada e aniquilação da possibilidade de análise do *devoir* e, com isso, do fenômeno da existência. O âmbito da *permanência* é conduzido continuamente e paralelamente à análise do *devoir* e, embora uma fundamental distinção bibliográfica seja notável em termos de diferenciação, é prudente considerar que há muitos pontos de intersecção entre os dois âmbitos ao longo da obra kierkegaardiana. A diferença bibliográfica, que de nenhuma maneira é absoluta e, antes, serve como um simples apoio para o desenvolvimento da presente análise, diz respeito a distinção entre os textos pseudonímicos e os textos considerados autorais. Neste terceiro capítulo, ao contrário do que fora desenvolvido no segundo, onde a predominância dos textos pseudonímicos é notável, há uma maior ênfase nos textos que foram considerados sobre o título geral de *Discursos Edificantes*. Precisamente porque o âmbito da *permanência* é aquele em que as estruturas e elementos retirados da tradição cristã emergem para “cobrar o preço” com relação à análise do *devoir*, os textos aí analisados são também aqueles onde o teor cristão-luterano é mais marcante. O ponto central que está posto na consideração sobre o âmbito da *permanência* é o fato de que, uma vez que a análise do *devoir* não foi capaz de, por seus próprios conceitos, categorias e estruturas, formular uma espécie de solução ou saída para a compreensão sobre a constituição do *ser* do humano em sua própria disposição de *devoir*, o que teve por consequência a intensificação do *problema* que foi indicado, então a necessidade de um retorno à *permanência* é cobrada sob a forma de um retorno à campos de unificação, de repouso e de transferência para um outro “ser” que fosse capaz de, na substituição do *ser* do homem, finalmente apresentar um ponto de estabilidade e estagnação. Nisto repousa a tese do presente trabalho: as mesmas estruturas retiradas da tradição cristã, que serviram para que Kierkegaard pudesse avançar em sua análise do *devoir*, no ponto em que tal análise não obteve um momento de pacificação, foram as que demandaram um retorno à *permanência*. Em outras palavras, ao valer-se de uma estrutura que é completamente voltada para a *permanência* e que tem seu compromisso inteiramente dedicado à aniquilação do *devoir*, Kierkegaard não pode sustentar por muito tempo uma análise que fosse dependente desta mesma estrutura. Ao eleger essa estrutura retirada da tradição cristã como forma de engendrar uma resistência e uma oposição às tendências *conceituais* da filosofia, Kierkegaard conseguiu conduzir sua análise do fenômeno da existência enquanto um *devoir* até um ponto em que os próprios condicionamentos iniciais exigiram o término da análise. Tal término,

como irá ser demonstrado, traz em sua centralidade a relação para com o transcendente em termos de uma substituição do *ser* do humano por um outro-do-ser-do-humano que é dado inicialmente como uma *passividade* e posteriormente como o *ser* da morte. Enquanto a análise do *dever* tem de manter sempre latente a presença da *permanência* em função das estruturas retiradas da tradição cristã, sustentando assim a possibilidade de uma aproximação analítica para com o próprio fenômeno da existência que é tomado a partir da manifestação dessa tensão, a análise da *permanência* não possui tal exigência e quando esta assume a centralidade da determinação analítica ela traz como consequência a própria aniquilação da possibilidade da análise do fenômeno da existência. Este é o *problema* deixado pela filosofia kierkegaardiana e dar conta de apresentá-lo é a tarefa do presente trabalho.

Algumas palavras sobre a metodologia empregada devem ser mencionadas para que se possa esclarecer o percurso aqui selecionado. As obras kierkegaardianas apresentam muitos problemas para sua abordagem, seja pela ampla variedade e independência dos pseudônimos, seja pela aplicação de recursos retóricos e estilísticos que estão presentes tanto nos textos pseudonímicos quanto nos *Discursos*, seja porque muitas vezes os argumentos que constam nos textos publicados encontram melhor explicação ou esclarecimento nas anotações que de maneira consistente Kierkegaard tomou em seus *Diários*. Neste sentido, é preciso considerar dois princípios interpretativos fundamentais: a) nenhuma hierarquia pode ser assumida entre os textos analisados, seja entre textos pseudonímicos e “autorais”, seja entre os textos publicados em vida ou aqueles publicados postumamente, seja entre o que se considera como o corpo das obras completas e os *Diários*; b) conforme uma dimensão ensinada pelo próprio Kierkegaard, a qual é aduzida constantemente ao longo deste trabalho, a interpretação depende do ponto de vista na qual ela se encontra instanciada, de tal maneira que muitas vezes determinados textos serão tratados de maneira distinta com a intenção de que novas luzes possam produzir novas compreensões de acordo com o ajuste da perspectiva. Esses dois princípios são então suplementados por alguns elementos centrais, como é o caso da relação entre filosofia, religião e teologia. Ainda que Kierkegaard tenha

sido ele mesmo um cristão – ou que tenha tentado ser, conforme sua própria ponderação – e que tenha se esforçado em muitos sentidos para dizer o que é o “ser cristão”, este trabalho não tem interesse em desenvolver uma consideração de ordem cristológica, cristã, teológica, apologética ou proselitista. Todo o percurso e todas as interpretações são completamente fundadas em uma perspectiva e em um interesse filosófico, o que significa que mesmo quando a abordagem se aproxima de elementos retirados da tradição cristã, da teologia ou mesmo de uma impressão geral do “religioso”, isso é feito tendo em vista o interesse filosófico. Por óbvio que isso não significa que há aqui a intenção de se apresentar uma última e definitiva interpretação sobre o pensamento e a produção literária de Kierkegaard; ao contrário, é preciso deixar claro que se trata de uma interpretação possível que, dentro de um campo filosófico, busca ser coerente na sua análise de um *problema* específico.

Como os leitores poderão notar, a disposição cronológica da análise segue uma espécie de movimento espiralado, onde cada capítulo tem uma certa independência na maneira com que inicia e conduz a sua linha de desenvolvimento. Uma vez que a intenção do presente trabalho não é de produzir uma compreensão totalitária e exaustiva da obra kierkegaardiana, buscou-se então selecionar e focar em textos que de alguma maneira apresentassem certa vantagem ou privilégio para o argumento da tese que é aqui sustentada. Apesar disso, é possível dizer que, de forma mais ou menos detida, grande parte da extensão da produção kierkegaardiana foi abordada ao longo deste trabalho. A utilização de uma vasta extensão bibliográfica não é sinal de uma ausência de determinação metodológica; ao contrário, esta é a metodologia empregada que visa tornar possível transpor a dificuldade inicial que é oferecida pelo próprio *corpus* da obra kierkegaardiana.

Ainda, é preciso indicar que o diálogo de Kierkegaard com a tradição manteve dois eixos centrais: a) por mais que o filósofo dinamarquês ponha-se em relação com muitas figuras centrais da tradição filosófica, literária e teológica, a opção foi por não tomar uma ou outra com o tom de centralidade – o que normalmente se faz para com a figura de Hegel –, uma escolha que é feita para demonstrar que o debate e o desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano estava plenamente inserido em seu tempo e que é precisamente a partir da compreensão das teorias e dos trabalhos de muitos desses pensadores que pontos obscuros do pensamento kierkegaardiano podem ser finalmente esclarecidos; b) os argumentos de outros

filósofos, quando são trazidos para a condução de um argumento, usualmente equilibram em si uma dupla posição, pois são trazidos *em relação* ao pensamento kierkegaardiano e, muitas vezes, são trazidos *em função* do pensamento kierkegaardiano. Por se tratar de uma tese sobre Kierkegaard, é importante que os leitores percebam que ali está a estrela ao redor da qual orbitam outros planetas, uma órbita que deve permitir com que os planetas possam seguir em seu trajeto sem serem consumidos pela estrela, mas que também preserva o centro gravitacional sem perder-se em tangenciamentos despropositados.

Por fim, é preciso dizer ainda que o autor está ciente de que isto que aqui se introduz é aquilo que usualmente se chama de um “trabalho de fôlego”, e que o que se exige dos leitores pode ser muito mais do que é devido. Assim, o autor pede a benevolência da paciência, na esperança de que alguma coisa possa servir aos leitores para além das formalidades normalmente atribuídas a esta espécie de trabalhos. No fundo, ao autor parece ajustado que se considere que este é um “trabalho de fôlego”, pois o que são todos os trabalhos de alguma maneira relacionados com a filosofia senão aquele *ruach* inicial que busca desesperadamente pôr-se como um *neshamah*? Que seja um trabalho com inspiração e expiração é apropriado com a tarefa aqui empreendida e, no próprio espírito do fenômeno da existência, o autor espera que os leitores mantenham algum juízo e possam seguir respirando ao longo de todo o processo, porque se em algum momento o *devoir* do fôlego é interrompido, então tudo está perdido.

2. EXISTÊNCIA E FENÔMENO

No oitavo e último Prefácio de seu livro *Prefácios, Nicolaus Notabene* produz um jogo de luz e sombra em seu endereçamento à filosofia, dando a sugerir que seu interesse vivaz pelos limites do conhecimento não o permitia ir além de uma análise sobre a falácia dos sistemas que justamente buscavam sustentar um conhecimento objetivo e limitado por suas próprias determinações. O recurso da ironia se faz evidente, bem como a referência clara à posição socrática, mas não se trata aqui de uma mera negatividade, como poderia entender uma leitura rápida¹, mas de uma opacidade que permite ver aquilo que antes não se fizera claro. *Notabene* tergiversa:

Por mais satisfatório que seja ver a filosofia espalhar-se por todas as terras, de modo que, em pouco tempo, não se encontrará ninguém que não seja movido por seu impulso, iniciado por suas bençãos, para mim esta satisfação ainda não foi capaz de superar a dúvida se os muitos *qui nomen philisophiæ dederunt* (que cederam seus nomes à filosofia) realmente entenderam o que foi dito e o que eles mesmo disseram. Eu estou muito familiarizado com essa dúvida, porque esta tem sido frequentemente minha experiência, ainda que minha *εποχή* impediu que eu me passasse por um filósofo. [KW IX, p. 49; SV V, p. 53]

O interesse que *Notabene* demonstra pela filosofia, de maneira indireta, reticente, não deve ser entendido como um simples jogo irônico frente ao que se

¹ Com base em afirmações como essa, em que se suporia uma espécie de negação da filosofia, alguns autores têm tomado Kierkegaard como um anti-filósofo, ora assumindo essa posição pela via de uma defesa da teologia, ora associando-o aos movimentos de crítica da filosofia. Enquanto uma posição de tensão entre filosofia e teologia, a qual concederia a prevalência da teologia, é possível encontrar sustentações que baseiam-se em uma leitura de Kierkegaard como um autor exclusivamente cristão, preocupado em “tornar claro o que é o cristianismo”, como é o caso de Murray Rae, com seu livro *Kierkegaard and Theology* (2010); ou ainda posições como a de Arnold B. Come, o qual afirma, em seu livro *Kierkegaard as Theologian*, afirma que “Kierkegaard é, primeiramente, um teólogo (de uma forma muito peculiar), é também um poeta, mas sendo um poeta precisamente em serviço de ser um teólogo” (1997); ou o caso de Louis Pjoman, que no início de seu livro *Kierkegaard's Philosophy of Religion* afirma que “Kierkegaard é um filósofo, um pensador que usa argumentos, desenvolve conceitos e emprega experimentos de pensamento para estabelecer conclusões sobre a razoabilidade da crença religiosa” (1999), concedendo assim uma posição “filosófica” à Kierkegaard, mas apenas em relação ao primado teológico; ou, ainda, podendo-se atentar para certos trabalhos que endereçam uma abordagem filosófica, mas apenas para reconduzi-la, ao fim, a um campo teológico, como ocorre com *Die Anthropologie Kierkegaards* de Johannes Sløk (1954). Para além dos comentadores de Kierkegaard, em um reflexo na história da filosofia, é possível recordar o tratamento dado por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, quando, apesar das influências conceituais camufladas pelo autor alemão, este escreve que “há mais para se aprender filosoficamente de seu escritos ‘edificantes’ do que de seu trabalho teorético” (2012, p. 651), isto é, o interesse por Kierkegaard ocorreria em função de seus trabalhos “teológicos” e não em razão de sua filosofia. Essas posições, como se demonstrará adiante, fazem uma leitura interessada (por parte de teólogos), parcial e pouco acurada em termos histórico-filosóficos. Não se trata de desconsiderar uma ou outra abordagem, mas de simplesmente elucidar quais as estruturas do pensamento que regem a condução dos escritos kierkegaardianos.

pretende desconstruir, mas é, em verdade, um dos reflexos produzidos pelos espelhos pseudonímicos criados por Kierkegaard, um reflexo que, por mais indireto que possa ser, revela a posição do filósofo para com a própria filosofia, afirmando, sem muita jocosidade, que “esta dúvida é superada não pelo sistema, mas na vida [*Live!*]” [KW XI, p. 49; SV V, p. 54]. Trata-se, portanto, de uma condução filosófica que deve manter, sempre em potência, a suspensão do julgamento como forma de encaminhamento, não porque titubeie frente à dificuldade das questões filosóficas a serem postas, mas porque, ao contrário, reconhece a necessidade de portar-se de maneira diligente e consciente para com o trabalho desenvolvido. É por essa razão que Kierkegaard, por meio da pena de *Notabene*, poderá escrever que seu “propósito, então, é de servir à filosofia”, tendo de reconhecer, com isso, que suas qualificações para tanto é de ser “obtusamente suficiente não para entendê-la, ainda mais obtuso – obtuso o suficiente para traí-la” [KW XI, p. 51; SV V, p. 55]. A traição, entenda-se, não é para com a filosofia, ela mesma, mas é para com certos modos de fazer filosofia que serão amplamente criticados por Kierkegaard, como se pontuará na sequência, em um tom semelhante ao que o filósofo direcionará ao cristianismo institucionalizado da cristandade².

O que importa aqui é compreender que os escritos kierkegaardianos possuem, em sua própria estrutura e na condução do pensamento, uma inserção e uma vinculação à filosofia, seja por via das influências, seja em função das críticas que desenvolverá o filósofo. Assim, quando *Notabene*, com a ironia que é própria a certos pseudônimos kierkegaardianos, afirma que “eu amo a filosofia, e a filosofia eu amei desde a minha juventude” [KW XI, p. 53; SV V, p. 57], acaba revelando dois elementos metodologicamente relevantes para a análise que aqui será desenvolvida: a) é preciso compreender desde que lugar e em quais condições Kierkegaard aborda os problemas filosóficos por ele trabalhados, de que maneira insere-se em discussões previamente existentes e como, por meio dessa inserção, desenvolve suas próprias questões e molda os conceitos que marcarão o tom geral de seu pensamento; b) é preciso notar que a abordagem kierkegaardiana não ocorrerá de forma direta, porém, ao contrário, será desempenhada com um

² É importante pontuar que os termos utilizados por Kierkegaard em sua crítica ao cristianismo institucionalizado da cristandade são retirados de sua crítica à filosofia de seu tempo, em especial à pretensão de construção do Sistema, como era o caso recorrente da filosofia alemã. Assim, a ideia de que é preciso “trair” a filosofia para novamente acessá-la é posteriormente realocada ao afirmar que “o que o cristianismo precisa, com certeza, é de traidores” [X.2 A 163].

constante uso de tangenciamentos, de desvios e de “traição”, muitas vezes sendo necessário obscurecer certos pontos para que se possa clarear outros. Enquanto uma imposição metodológica, o primeiro elemento será desenvolvido sobretudo por meio deste primeiro capítulo, enquanto o segundo elemento constará como pressuposto ao longo de todo trabalho. Essa presunção referente ao segundo elemento encontra um suporte na primeira entrada presente nos *Diários* de Kierkegaard, datada de 15 de abril de 1834:

Precisa-se sempre de uma luz para poder-se ver outra. Pois, se pensamos estar totalmente no escuro e um ponto de luz aparece, não se é capaz de decidir o que é esta luz, pois no escuro não se pode determinar as proporções do espaço. Apenas quando uma outra luz aparece é que se pode determinar qual a posição da primeira em relação à outra. [I A 1].

Essa passagem possui, em si, a potência do pensamento kierkegaardiano que depois seria desenvolvido ao longo de seus escritos. O reconhecimento da necessidade de se recorrer a um jogo de luzes para se determinar sobre o que está sendo analisado é uma determinação que faz Kierkegaard para a condução de seu pensamento e que, por essa razão, exige que também qualquer análise de seu trabalho filosófico tenha isso em consideração. Em termos pontuais, trata-se de ver como Kierkegaard, no desenvolvimento de suas questões sobre o problema do fenômeno da existência, vai continuamente lançando luzes com o intuito de poder ir além das delimitações antes produzidas por um obscurecimento ou por uma limitação. Nesse sentido, a tarefa aqui encontrada é de identificar esses pontos de luz e com eles estabelecer uma relação com outros feixes, retirando daí as consequências analíticas sobre o problema do fenômeno da existência, entendido aqui, como se demonstrará, como uma tensão entre o devir e a permanência.

Ainda em termos metodológicos, essa abordagem tem por consequência a necessidade de se remontar à origem do problema do fenômeno da existência, uma vez que Kierkegaard não dará a esse um tratamento sistemático, mas o apresentará de forma fragmentária e dinâmica, razão pela qual a presente análise tem de assumir a tarefa de, dentro de suas possibilidades, sistematizar o problema do fenômeno da existência tal qual esse foi apresentado pelo filósofo dinamarquês ao longo de sua obra. Isso significa que é preciso partir de um ponto em que o próprio filósofo ainda não havia desenvolvido plenamente suas considerações sobre esse problema enquanto um problema filosófico, um ponto em que Kierkegaard alternava

entre questões laterais à pergunta pelo fenômeno da existência sem ainda alcançar a concretude que posteriormente seria obtida quando na estruturação madura de seu pensamento. Partindo de investigações e anotações sobre a predestinação, sobre a razão e a fé, sobre a graça e sobre o tom cultural e social de seu tempo, em constante aprimoramento de suas leituras filosóficas e inserindo-se no debate de sua época, Kierkegaard esboça os primeiros contornos do problema da existência, ainda de forma hesitante, criando assim as condições para o desenvolvimento do que depois tomará a forma do fenômeno da existência, com sua decorrente tensão entre devir e permanência. Para tanto, o presente capítulo irá voltar-se para a produção registrada entre 1834, com os primeiros escritos e anotações de Kierkegaard, e os escritos produzidos até o ano de 1842, ano anterior à publicação de seus primeiros textos pseudonímicos e, portanto, antes da expressão externa de um pensamento que vinha sendo gestado por longo tempo. A escolha desse período se deve à identificação de que, durante esses anos, Kierkegaard estava lapidando sua abordagem ao problema do fenômeno da existência, como restará demonstrado. Ademais, foi também o período em que o filósofo de Copenhagem dedicou a sua formação e aprimoramento filosófico, motivo pelo qual se pode situá-lo em relação com o debate filosófico de seu tempo, elucidando cantos obscuros que persistentemente existem mesmo após anos de leituras de seus escritos.

Importa demonstrar, com esse percurso, de que modo deve se considerar a existência por uma abordagem fenomênica e não por um entrave conceitual, uma vez que essa abordagem traria maior proximidade com o próprio esforço kierkegaardiano e permite, assim, que se desdobre as consequências que aqui se tenta indicar com relação à tensão entre devir e permanência.

2.1 O COMEÇO DO FILOSOFAR: OS PRIMEIROS ESCRITOS

Quando inicia as anotações em seus *Diários*, no verão de 1834, antes de obter o grau de mestre com sua dissertação sobre o conceito de ironia, Kierkegaard oscila entre uma sistematicidade em sua leitura de certos problemas teológicos e uma liberalidade para com a forma de tratamento dos temas abordados. As entradas dos *Diários*, que não tinham outra função senão a própria orientação pessoal,

evidenciam, no entanto, um elemento importante que deve ser considerado sobre a produção kierkegaardiana, elemento que o próprio autor reconhecerá mais tarde afirmando que ele pareceria aos seus leitores como alguém “que tem um grande tesouro e o esconde de forma tão segura que acaba por jogar fora a chave” [X1 A 115]. Para muitos, a principal razão dessa dificuldade repousaria na forma escolhida pelo filósofo para conduzir a expressão de seu conteúdo, uma forma que vale-se de desvios, da utilização de pseudônimos, de tal modo que isso acabaria por “tornar extremamente difícil determinar a própria posição de Kierkegaard em um determinado ponto” ³ (MALANTSCHUK, 1971, p. 4). Contudo, não parece ser suficiente a atribuição que se faz à estrutura pseudonímica como o ponto de maior entrave para a compreensão da obra kierkegaardiana, sobretudo porque esse entrave deve operar muito bem em um nível superficial e iniciante, mas não deveria surtir grandes efeitos quando se assume uma posição de aprofundamento analítico. Além disso, nesses primeiros momentos de seus escritos, onde Kierkegaard ainda não havia publicado nenhum livro e suas publicações, entre os anos de 1834 e 1838, não passavam de artigos veiculados em jornais de Copenhagem, não se pode dizer que aí estavam presentes os entraves ofertados pelos pseudônimos, ainda que já estivesse dado em potência o problema de uma leitura da condução filosófica iniciada por Kierkegaard. O que se está tentando afirmar aqui é que, já desde as primeiras notas em seus *Diários*, de seus primeiros artigos publicados em jornais enquanto estudante, até se alcançar o livro publicado como uma espécie de resenha à novela de Hans Christian Andersen (*Dos papéis de alguém que ainda vive*), Kierkegaard já está lidando com os problemas que se apresentarão como centrais

³Essa posição não é restrita à Gregor Malantschuk, mas tem sido propagada por muitos pesquisadores, assumindo-se que a maior dificuldade para se adentrar na obra e no sentido do pensamento kierkegaardiano ocorreria sobretudo em função de seu estilo, de sua comunicação indireta e, por decorrência, na utilização dos pseudônimos. É essa a posição encontrada, por exemplo, no segundo capítulo da obra de Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, na qual se associa a utilização dos pseudônimos com o fato de que “os escritos de Kierkegaard não são a exposição de uma doutrina pronta” (1938, p. 48). O pseudônimo seria visto, então, como um obstáculo bem engendrado pelo filósofo, como pontua Birgit Bertung: “O uso do pseudônimo não é, de nenhuma forma, decorrente de Kierkegaard não saber o que escreve, em termos gerais, mas é o próprio sentido, o sentido *tem* de ser diferente da mensagem bem como das palavras para que o leitor possa tornar-se ativo; e este deve ser confrontado com contradições, preferivelmente em múltiplos planos” (1993, p. 33). Muito embora o uso dos pseudônimos seja evidentemente importante, há que se ressaltar que “se ao leitor do Século XX a pseudonímia de Kierkegaard parece excessivamente estendida, deve ser notado que em certa medida ele estava seguindo o costume literário de sua época” (ARBAUGH; ARBAUGH, 1968, p. 42). Não parece legítimo atribuir todas as dificuldades de compreensão do pensamento filosófico kierkegaardiano ao uso dos pseudônimos, pois embora esses ofereçam dificuldades, tais dificuldades são apresentadas para o leitor superficial, não para aqueles dedicados ao estudo e à análise do *corpus* kierkegaardiano.

em sua filosofia, sendo que esta parece ser uma importante chave de leitura para se compreender de que modo o problema da existência enquanto um fenômeno é posto pelo filósofo. É válida a metodologia que elege Gregor Malantschuk quando este afirma que antes de tudo é preciso demonstrar que Kierkegaard “enquanto estudioso de diversos temas e assuntos que lhes eram de particular interesse, apresentou uma tendência de concentrar-se sobre a realidade efetiva do sujeito” e que, “conjuntamente com essa preocupação com o subjetivo”, o filósofo buscou “alcançar clareza nos pontos de vista que deveriam ser usados para esclarecer todos os problemas relacionados à realidade efetiva do sujeito”, o que teve como resultado a possibilidade de moldar “a fundação de seu método dialético” (1971, p. 7). A metodologia de Malantschuk é válida, ainda que se tenha que fazer um reparo com relação à dirigibilidade da atenção filosófica de Kierkegaard, pois se suas considerações sobre a realidade efetiva do indivíduo são, de fato, algo que se apresenta como evidente em um trabalho analítico, é igualmente evidente, como se pretende demonstrar, que a realidade efetiva do indivíduo é uma manifestação particular do fenômeno da existência, este um problema mais amplo. Ademais, muito embora Malantschuk indique que seja necessário deter-se sobre quais leituras e quais os debates de sua época que mobilizavam a reflexão kierkegaardiana, isto não é realizado, ao menos não em um pontuamento histórico-filosófico, de maneira incisiva, razão pela qual parte-se desse ponto para o presente desenvolvimento.

Para tanto é preciso voltar-se para as primeiras entradas dos *Diários*, onde Kierkegaard faz uma série de anotações sobre problemas teológicos elementares, mas com especial reincidência sobre a predestinação, a fé e a ortodoxia. A segunda entrada já deve alertar para o que está sendo abordado, ainda que indiretamente, quando Kierkegaard pontua que “uma doutrina rigorosa da predestinação conduz a origem do mal à Deus e sem, todavia, manter a lógica do maniqueísmo, pois seu sistema põe dois seres; enquanto a doutrina da predestinação une os dois contrários em um ser” [I A 2]. À primeira vista, tratar-se-ia simplesmente de uma preocupação dogmática com relação ao problema da predestinação, algo que não estaria totalmente fora de lugar quando considera-se a formação luterana e, de certa forma, pietista que tem Kierkegaard, de modo que um debate sobre a predestinação é, ao fim, um problema central do luteranismo⁴. Contudo, há que se atentar para a crítica

⁴ A influência do pietismo sobre o pensamento de Kierkegaard, ainda que não se apresente como explícita em sua produção, não pode deixar de ser notada, sobretudo em algumas considerações

engendradora, já que essa não avança sobre o fato de que a predestinação não estaria de acordo com um ou outro dogma cristão, mas porque esta produziria um apagamento da contradição pela unidade do Ser, ou seja, a crítica kierkegaardiana tem, em si, um caráter filosófico desde sua primeira aparição. Para o filósofo, “o conceito de predestinação deve ser, portanto, considerado como um aborto, uma vez que esse surgiu para conciliar a liberdade com a onipotência divina e resolve o enigma enquanto nega um dos dois conceitos” [I A 5]. A unidade do Ser promovida pela predestinação nega a contradição entre a liberdade do homem e a onipotência divina, isto é, a predestinação nega o livre-arbítrio, mas o faz não por um erro dogmático, porém, como Kierkegaard evidenciou, por um erro lógico. Essa acusação de tautologia é então levantada em uma outra entrada, quando reflete que “se consideramos como a doutrina da predestinação surgiu, é claro que enquanto não há nenhuma consideração sobre uma liberdade que tome lugar no mundo é impossível que surja a questão da predestinação” [I A 7], isso porque o seu surgimento pressupõe justamente o elemento que ela pretende anular, ou seja, a liberdade humana com relação e em confronto à concepção de governo do mundo por parte de Deus, um pressuposto que produz uma solução do problema que constitui, ao fim, o próprio problema. A oscilação do tratamento dado por Kierkegaard, então, revela uma estrutura peculiar, já que a questão endereçada possui um caráter e um interesse teológico, mas a forma de abordagem e o tratamento dado não correspondem somente a um limite teológico, mas recorrem a uma condução filosófica, indicando que aí onde se iniciam os primeiros escritos o que se apresenta como questão é, em verdade, o encobrimento ou a potência do primeiro desenvolvimento de uma outra e mais ampla questão. Esse movimento é perceptível, assim, quando se observa que no mesmo ano de 1834, apenas alguns meses após começar a tomar notas sobre o problema da predestinação, Kierkegaard adiciona a seguinte entrada aos seus *Diários*:

com relação à oposição entre graça e obra e com relação à noção de sofrimento e arrependimento como caminho para a prática do cristianismo. O pietismo advindo da Morávia que influenciou a vida dinamarquesa no início do século XIX teve um reflexo na família de Kierkegaard sobretudo em função de seu pai. Não tanto pelas questões biográficas, mas pela influência intelectual, é perceptível que a formação pietista que Michael Pedersen Kierkegaard legou ao seu filho deixou marcas importantes, principalmente na maneira de abordar o cristianismo e em sua leitura da Bíblia. Para maiores considerações cf. BARNETT, Christopher B. **Kierkegaard, Pietism and Holiness**. England: Ashgate, 2011.

Incidentalmente à doutrina da predestinação como aquela que, se mantida, leva um homem a auto-contradição, o seguinte pode ser dito: se uma pessoa pensa que faz tudo por egoísmo, ela iria prontamente cair em contradição; ela mesma perceberia que algo que fizera é atribuído ao nobre sacrifício, e de acordo com sua teoria ela teria de dizer que isto é egoísmo. (A doutrina da identidade de Fichte é também um exemplo). [I A 22]

Importa menos o argumento utilizado por Kierkegaard, que em nada inova quanto à tautologia já antes apresentada, mas importa indicar a referência feita ao final à “doutrina da identidade” de Fichte⁵, pois aqui se percebe que, além de suas leituras teológicas (que Kierkegaard tinha de realizar enquanto estudante⁶), o filósofo dinamarquês vinha não só realizando leituras de textos filosóficos próprios de sua época, isto é, advindos do idealismo alemão, mas também começava a trabalhar sobre esses textos em suas anotações. Esse trabalho com os textos filosóficos, indicado timidamente pela menção à Fichte, encontra respaldo também na menção à Schleiermacher e, em 1835, com renovadas menções à Fichte – agora se referindo a outro texto, como se verá -, mas também à Goethe, à Heiberg e à Hegel. Enquanto estudante, Kierkegaard desenvolve uma metodologia de abordagem que aparece desde as primeiras entradas de seus *Diários*, com a utilização de textos filosóficos, com a referência à textos teológicos e, por sua vez, com uma constante referência à Bíblia, seja por meio do Novo ou do Velho Testamento, com excertos que, não raras vezes, são citados em grego e então traduzidos ao dinamarquês⁷. Também para com os textos filosóficos, em função de seu aprendizado com a Bíblia, Kierkegaard costuma tomar nota do texto original e, muitas vezes, esboçar uma

⁵A referência de Kierkegaard à Fichte merece atenção também em função da escolha lexical, uma vez que o filósofo dinamarquês fala sobre um *Identitets Lære*, em franca referência ao termo alemão *Lehre* empregado por Fichte em sua doutrina-da-ciência (*Wissenschaftslehre*). Contudo, é de se alertar que o tratamento sobre o problema da identidade é mais usualmente referido ao pensamento de Schelling que propriamente ao pensamento de Fichte, de tal modo que se pode supor que ao falar de uma “doutrina da identidade” Kierkegaard estivesse tomando certa licença para referir-se à Fichte por meio de um cenário mais amplo, uma licença que já demonstraria a influência e a leitura dos escritos de Schelling.

⁶Em seus anos de formação Kierkegaard recebera a educação básica em teologia, com leituras sobre ortodoxia, exegese bíblica e as bases da filosofia cristã. A questão da predestinação, no entanto, parece ter sido suscitada pela leitura de *Der christliche Glaube* de Schleiermacher, como aponta Malanhusck (1971, p. 16). Essa leitura, por sua vez, parece ter surtido um impacto que vai além da delimitação da predestinação ou da teologia, uma vez que as anotações, traduções e comentários que faz Kierkegaard em seus *Diários* com referência ao mencionado escrito de Schleiermacher revelam o inicial uso de termos e problemas que marcariam o percurso filosófico kierkegaardiano, como pode ser notado na entrada [I C 20], datada de 1834.

⁷Isso pode ser visto já na sexta entrada dos *Diários* [I A 6], quando Kierkegaard cita uma passagem da Epístola aos Efésios em grego, partindo daí para suas considerações.

traduções⁸. Esse costume fornecerá um importante instrumento para as suas futuras produções e deve ser considerado com seriedade, uma vez que o filósofo dinamarquês costumará fazer alusão ou referência a certos textos e a certos filósofos sem, no entanto, necessariamente mencioná-los diretamente ou, ainda, produzindo pequenas distorções (conscientes e inconscientes) com os textos selecionados.

No que diz respeito à menção feita a Fichte e a sua “doutrina da identidade”, é importante demarcar a liberdade com que Kierkegaard toma uma temática inicialmente teológica para rapidamente associá-la com uma estrutura filosófica, inclusive associando as duas temáticas em função de uma crítica dirigida a ambas as questões, isto é, a “doutrina da identidade” de Fichte e a tese da predestinação. Não há como se predispor uma prevalescência de local de fala ou de predominância do interesse kierkegaardiano justamente por essa questão. Quando aborda questões filosóficas, o faz tendo como pano de fundo sua preocupação teológica; quando volta-se sobre questões teológicas, o faz valendo-se de uma estrutura de pensamento fornecida pela filosofia; quando toma para si um estilo e uma produção pseudonímica, o faz em consideração aos limites do pensamento e com base em uma crítica ao seu tempo; quando endereça uma crítica à cultura, à igreja e à sociedade, o faz pelo entrecruzamento de uma percepção única do cristianismo e

⁸A preocupação de Kierkegaard para com as traduções acaba por revelar que, ao contrário do que usualmente se figura, havia no filósofo uma dedicação “acadêmica” no sentido de um cuidado para o material abordado. Não é raro ver menções sobre qual a origem da tradução utilizada, como a que faz quando menciona utilizar a tradução de Tieck das obras de Shakespeare [IV A 194], ou quando afirma que “eu agora obtive *Der Sozialismus in seinem Princip betrachtet*, de Vinet, traduzido por Hofmeister” [X.4 A 185]. Há indicações de que o filósofo dinamarquês também realizara suas próprias traduções de excertos de autores gregos, como Aristóteles [IV A 207], ou Platão (conforme se nota na dissertação sobre a ironia), mas referindo-se, de igual maneira, às traduções utilizadas, como quando menciona valer-se da tradução feita por Schleiermacher do *Crátilo* de Platão [IV A 124]. Ao realizar suas leituras, Kierkegaard estava constantemente debatendo-se com o problema da tradução: “Tomás de Kempis (liv. IV, cap. 6) cita Ezequiel 33:16 desta forma: nenhum dos pecados por ele serão lembrados. Normalmente se lê: nenhum dos pecados lhes serão lembrados. Seria notável se a primeira tradução estivesse correta, pois seria uma expressão mais forte do perdão dos pecados” [X2 A 282]; note-se que, na primeira forma a sentença está em uma forma “ativa”, onde é o indivíduo que não lembrará dos pecados (*ingen af hans Synder skal komme ham ihu*), enquanto na segunda forma os pecados serão esquecidos (*ingen af hans Synder skal huskes ham*), mas como uma passividade que recebe o pecador. Kierkegaard comete um pequeno erro ao referir-se ao capítulo 6 do livro 4, quando na verdade essa menção é feita no capítulo 7. Essa ressalva não afasta o fato de que o filósofo dinamarquês estava referindo-se ao texto de Kempis, que toma uma licença sobre a versão encontrada na *Vulgata*, onde se lê: “*omnia peccata eius quae peccavit non inputabuntur ei iudicium et iustitiam fecit vita vivet*”, enquanto na versão de Kempis se lê: “*Vivo ego, dicit Dominus qui nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat, quoniam peccatorum suorum non recordabor amplius, sed cuncta sibi indulta erunt*”. Essa mesma licença tomada por Kempis será, recorrentemente, também assumida por Kierkegaard não apenas em sua leitura da Bíblia, mas de todos os textos com os quais tem contato e, isso deve ser pontuado, este é um recurso utilizado já desde as primeiras anotações encontradas nos *Diários*.

por uma exigência de seriedade intelectual de cunho filosófico; isto tudo de tal maneira que não se pode definir, sobretudo nos primeiros escritos, o que está emergindo por via de uma imposição interpretativa, devendo se assumir que aqui está se germinando um problema que será a amálgama de todos esses vetores. Assim, não é de se surpreender quando, em 1835, no que ficaria conhecido como o momento de virada de sua intenção filosófica, Kierkegaard, estando em Gilleleje, escreve um longo texto pessoal com as impressões que lhes foram sugeridas por estar diante do mar, então apontando que:

Eu frequentemente estive ali e ponderei sobre minha vida passada e as várias influências que foram importantes para mim, e sobre a pequenez que tão frequentemente criou animosidade na vida, os muitos desentendimentos que tão usualmente separam pessoas de vários temperamentos, a quem, se eles realmente entenderam um ao outro, seriam unidos com laços indissolúveis, e tudo isso desaparece diante de meus olhos. Quando olhei ao todo de maneira perspectiva, e esse exibiu apenas os contornos mais largos e mais vivamente delineados e eu não me perdi nos detalhes como costume fazê-lo, mas vi ao todo em sua totalidade, tive o poder de ver as coisas diferentemente, de compreender o quão frequentemente cometi erros, e de perdoar aos outros. – Quando estive ali, livre da tristeza e do desânimo que fariam com que me visse como um enclítico dos homens que normalmente me rodeiam, ou livre do orgulho que faria de mim o princípio constituinte de um pequeno círculo – quando estive ali sozinho e desolado e a bruta força do mar e a batalha dos elementos lembrou-me de minha condição de naidade [*Intethed*], por outro lado o vôo dos pássaros lembrou-me das palavras de Cristo: “nem um pardal cairá ao chão sem a vontade do Pai Celestial”, senti quão grande e quão minúsculo eu sou; e essas duas grandes forças, o orgulho e a humildade, uniram-se em harmonia. [I A 68]

Trata-se, evidentemente, da narrativa de uma experiência pessoal, mas é também, simultaneamente, uma espécie de prédica pessoal – com a referência e a interpretação da passagem bíblica –, mas sobretudo é a abordagem de uma condição e de uma contradição que, sente Kierkegaard, faz parte de um problema maior que ainda não está claro em seu endereçamento, mas que já possui em si uma ressalva: este não precisa ser abordado tal qual o faz Fichte, tal como o próprio filósofo dinamarquês apontará ao fim da passagem acima mencionada quando pontua que “aqui sente-se o quão grande e o quão pequeno se é ao mesmo tempo, e o sente sem necessidade da observação de Fichte (em seu *Die Bestimmung des Menschen*) sobre o grão de areia constituindo o mundo, uma afirmação que beira à loucura” [I A 68]. Como apontado anteriormente, é preciso aqui atentar-se para dois elementos presentes e sugeridos de forma sutil: a) Kierkegaard, em sua viagem à Gilleleje, onde descreverá sua “conversão” à tarefa filosófico-teológica por ele

assumida, já tem, de antemão, uma posição com referência à filosofia por ele recepcionada, ainda parcamente citada (no caso de Fichte, Schleiermacher, Hegel e, indiretamente, Schelling), mas já introduzida em suas reflexões; b) como consequência de 'a', pode-se supor que essas reflexões, iniciadas com um tom pessoal, biográfico e quase demasiado subjetivo seriam desde o início orientadas justamente pelas leituras e pelos estudos que desenvolvia com determinados textos filosóficos, como resta demonstrado com relação à entrada antes mencionada, sobretudo pela referência à Fichte ao final. Em suma, não seria, após essa explicação, arriscado dizer que há uma relação espectral entre a estrutura do pensamento – influenciada pela filosofia – e o relato “existencial” que começava a se formar para o autor, pois, lida novamente tendo em vista a referência feita à Fichte ao final, poder-se-ia dizer que, por um lado, trata-se de um trecho que é intencionalmente dedicado a refutar a tese fichteana referente ao Eu Absoluto – que será abordada na condução do presente trabalho – e, por outro lado, trata-se legitimadamente de uma experiência “existencial” que, quando refletida, conflita-se com a tese fichteana. Esse será outro movimento recorrente na produção kierkegaardiana, onde uma tese filosófica ou teológica será refutada como consequência de um apelo à existência concreta, porém, simultaneamente, notando-se que o apelo a uma ou outra experiência concreta, e, portanto, existencial, é trazida à tona com o intuito de refutar uma tese determinada. Ademais, é preciso conferir a que se refere Kierkegaard quando menciona Fichte e quais são os termos por ele escolhidos. Na passagem indicada, a referência é feita à primeira parte do texto fichteano, onde o filósofo alemão, ao falar da natureza, enuncia os seguintes termos:

Em cada momento de sua duração, a Natureza é um todo interrelacionado; em cada momento *cada uma das partes* deve ser o que é, porque *todas as outras* são o que são; e você não pode remover um único grão de areia de seu lugar sem assim, ainda que de modo imperceptível aos teus olhos, mude alguma das partes do todo incomensurável. Mas *todo momento dessa duração* está determinada por *todos os momentos transcorridos*, e determinará *todos os momentos vindouros*, e não se pode conceber a posição de um grão de areia, senão como é no presente, sem que sejas obrigado a imaginar de forma diversa todo o passado até o infinito e todo o futuro até o infinito. (FICHTE, 1985, p. 13)

Na forma com que Fichte reporta-se à Natureza na primeira parte de seu livro intitulada *Dúvida [Zweifel]*, a referência ao grão de areia condiz com uma oposição

suscitada pelo argumento fichteano entre os desígnios da externalidade, movidos pela causalidade e pela determinação advinda justamente dessa causalidade e os desígnios pressupostos de uma interioridade reflexiva capaz de tornar evidente para si a potencialidade de uma liberdade. Trata-se de uma diferença entre uma prova objetiva e uma prova transcendental⁹, sendo que a referência ao grão de areia não está, no momento da argumentação fichteana, fazendo necessária menção à particularidade da existência singular, mas ao problema da Natureza, ainda que, deve ser pontuado, será Fichte quem afirmará que “o homem não é um produto do mundo sensível e o propósito final de sua existência não pode ser alcançado através dele; seu destino ultrapassa o tempo e o espaço e tudo que é sensível”, assim que “ele deve saber o que é e o que deve fazer” (FICHTE, 1985, p. 143). Essa passagem de Fichte, presente na terceira e última parte do livro, intitulada *Fé [Glaube]*, surpreende não apenas por ser contrária à passagem referida por Kierkegaard, mas por ser muito próxima da compreensão que posteriormente o filósofo dinamarquês desenvolverá com referência à existência humana, o que leva a considerar o fato de que Kierkegaard menciona a primeira parte do livro fichteano com certa desconsideração pela última parte do mesmo livro. Além disso, é preciso mencionar uma entrada dos *Diários* em que as influências filosóficas e teológicas parecem começar a tomar corpo e pela primeira vez Kierkegaard evidencia com mais clareza qual é o problema que vem tentando delinear. Essa entrada é a já muitas vezes referida carta que o filósofo dinamarquês escreve à Peter Wilhelm Lund, naturalista dinamarquês que se encontrava no Brasil e que possuía vínculos familiares com Kierkegaard, missiva que parte de uma declaração enfática: “Como tentei demonstrar nas páginas precedentes, assim é como as coisas efetivamente [*virkelig*] parecem para mim” [I A 75]. A remissão é a uma outra carta que havia sido escrita alguns dias antes, na qual dois principais temas foram abordados: as ciências naturais e a teologia. Nessa primeira carta, a abordagem inicia-se por uma comparação entre os estudos da natureza e os estudos do “espírito” humano, sendo que Kierkegaard afirma que “há temperamentos afortunados tão decisivamente

⁹A má compreensão da diferença entre a prova objetiva e a prova transcendental foi o que mobilizou a maior parte das críticas recebidas por Fichte em seu tempo, como foi o caso de Frederich Heinrich Jacobi e de Jean Paul Richter. Ao tempo desta sua leitura de Fichte, nos anos de formação estudantil, não se tem nota de que Kierkegaard já conhecia a crítica de Jacobi para, de certa forma, reproduzir essa “má compreensão”. Para maiores detalhamentos sobre a diferença entre as formas de prova e a crítica recebida por Fichte, cf. BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom (Ed.). **Fichte's Vocation of Man: New Interpretive and Critical Essays**. New York: State University of New York Press, 2013.

orientados em uma particular direção que seguem firme ao longo do caminho, uma vez que esse lhes é indicado, sem nunca deixando-se pensar que talvez deveriam ter tomado outro caminho”, enquanto, por oposição, haveria aqueles que se deixam tomar pelos entornos e que nunca tem claro para si mesmos qual é o seu caminho, sendo que aos primeiros é associado um “imperativo categórico interno” [*indvortes kategoriske Imperativ*] e aos segundos é associado um “imperativo categórico externo” [*udvortes kategorisk Imperativ*]¹⁰ [I A 72]. Poucos estariam, no entanto, entre aqueles que sabem o que desejam fazer e são compelidos por um desígnio interno, enquanto a maioria pertenceria aos que são movidos por uma dirigibilidade externa e é justamente essa maioria, Kierkegaard escreve, que “terá de provar na vida o que a dialética hegeliana realmente significa”¹¹, isto é, terão de passar por uma transformação, deixando o que é então chamado de “elemento fáustico” que, de uma forma ou de outra, é atribuído a “todo desenvolvimento intelectual” [I A 72]. Esse desvio à primeira carta demonstra as condições desde as quais partia Kierkegaard quando, alguns dias mais tarde, afirma que “quando tento olhar com clareza para minha vida, tudo parece diferente”, partindo então para uma explicação metaforicamente significativa:

¹⁰ A menção clara ao conceito kantiano do “imperativo categórico”, presente na *Crítica da razão prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é mais um exemplo sobre a maneira que Kierkegaard toma licenças em suas anotações. Conforme o posicionamento kantiano, uma vontade heterônoma é caracterizada pela determinação externa que a compele, enquanto a vontade autônoma é aquela que só é compelida por sua própria determinação; uma vez que o conceito de “imperativo categórico” está vinculado à exigência de uma vontade autônoma, reflexo da liberdade, não haveria possibilidade de se falar em um “imperativo categórico externo”. Não se trata aqui de apontar um erro kierkegaardiano com relação à filosofia kantiana, mas de marcar que as licenças tomadas pelo autor visam poder abordar um problema filosófico que, a esse tempo, ainda não estava inteiramente evidente nem mesmo para ele. Esse “imperativo categórico externo”, no avançar das reflexões kierkegaardianas, se transformará em uma dos problemas referentes à passagem do modo de ser estético para o modo de ser ético. Com referência à relação entre os dois autores por via do problema ético, cf. GREEN, Ronald Michael. **Kierkegaard and Kant: the hidden debt**. Albany: State University of New York Press, 1992.; KNAPPE, Ulrich. **Theory and Practice in Kant and Kierkegaard**. Berlin: De Gruyter, 2004.; STERN, Robert. **Understanding moral obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

¹¹ Nos primeiros escritos é evidente a estranha relação que tem Kierkegaard para com todos os filósofos que exerceram influência sobre seu pensamento. É comum encontrar passagens em que Kierkegaard parece estar de acordo ora com Hegel, ora com Fichte, ora com Kant, e assim por diante, enquanto em outras passagens parece tecer críticas e posicionar-se de forma contrária ao que antes havia sustentado. Esse movimento, que não ocorre sem uma dose de contradição, será mantido ao longo de sua produção de forma mais refinada, de modo que mesmo nos ataques mais contundentes aos filósofos do idealismo alemão não está ausente o uso de certos conceitos ou mesmo de determinadas estruturas do pensamento. A carta referida é exemplar, uma vez que Kierkegaard não parece opôr-se de forma veemente a uma ideia de dialética hegeliana como um movimento do devir, porém no mesmo texto, algumas linhas adiante, tece-se uma crítica ao racionalismo presente no cristianismo dinamarquês, visivelmente em referência aos hegelianos, tal como Heiberg.

Tal como leva muito tempo para que as crianças aprendam a distinguir-se das coisas, e, assim, por um longo tempo destacam-se tão pouco de seus entornos que ao enfatizarem o lado passivo [*lidende*], por exemplo, dizem “eu bati no cavalo”, também o mesmo fenômeno se repete em uma esfera espiritual mais elevada. [I A 75]

Ainda que possa parecer pouco rigoso em um sentido filosófico, o exemplo utilizado por Kierkegaard tem uma carga conceitual relevante. Trata-se, aqui, de uma abordagem sobre a reflexividade imposta para que o sujeito se entenda como ativo, uma passagem da mera passividade para a ação reflexiva e constituinte de si mesmo enquanto indivíduo, um dos motes centrais do pensamento kierkegaardiano. O exemplo da criança, no entanto, serve apenas como uma abertura para a questão, que então é rapidamente indicada pela ideia de que esse mesmo fenômeno *repete-se*¹² em uma esfera individual mais elevada. Kierkegaard parece refletir sobre o seu caso pessoal, sobre como ele mesmo tem se posicionado frente aos problemas existenciais, contudo como foi apontado anteriormente, esse tipo de “relato existencial” carrega em si algo além de um mero reflexo biográfico, pois traz consigo o núcleo do início de desenvolvimento da filosofia kierkegaardiana e, nesse sentido, trata-se de um início que faz ressoar a já mencionada influência de Fichte por meio do livro *Die Bestimmung des Menschen*. A parte seguinte da carta apresenta essa vinculação de forma clara:

O que realmente me falta é a clareza de ver em mim mesmo o que devo fazer [*hvad jeg skal gjøre*]¹³, não o que devo saber, ainda que o conhecimento deva preceder a cada ação. Trata-se de entender minha determinação [*Bestemmelse*], ver o que Deus quer realmente que eu faça; trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar uma ideia pela qual vou viver e morrer. E de que uso me seria descobrir uma assim chamada verdade objetiva; trabalhar por meio do Sistemas dos Filósofos [*Philosophernes Systemer*] e pudesse, quando requisitado, passá-los em revista; que pudesse demonstrar inconsistências em cada círculo; -

¹² Alguns dos conceitos que seriam mais tarde retrabalhados por Kierkegaard com profundidade e que se tornariam o epicentro de seu pensamento já estão indicados, enquanto potência, nos primeiros escritos. Tem-se feito o esforço de demonstrar que esses conceitos ainda orbitam um espaço amorfo por decorrência de não ter sido apresentada, ainda, a questão que norteará toda a reflexão kierkegaardiana.

¹³ Em sua tradução italiana desse trecho, Cornelio Fabro adiciona aspas ao excerto *o que devo fazer* e então acrescenta a referência “[Atos. 9,6]”. Essa inserção no texto principal, com um caráter demasiado interpretativo, não consta no texto original kierkegaardiano e deve ser mencionada em função de dois motivos: a) o trecho bíblico indicado por Fabro tem como texto a inscrição de que “*levanta-te, entra na cidade e lá te dirão o que debes fazer*”, trecho esse que não apresenta nenhuma semelhança, em seu sentido, com o que está abordando Kierkegaard na referida entrada dos *Diários*; b) há uma tendência dos comentadores, já indicada anteriormente, de acrescentarem um sentido teológico e religioso nos escritos kierkegaardianos mesmo onde esse não existe claramente, razão pela qual deve-se sustentar um rigor para com o texto e para com a interpretação, evitando com isso um resultado *ad hoc* de quaisquer esforços de leitura.

que utilidade teria para mim desenvolver uma teoria do Estado e com seus múltiplos detalhes derivados combiná-la em uma totalidade, construindo um mundo no qual não irei viver, mas fazendo-o apenas para que os outros o vejam; – que utilidade eu teria em desenvolver o sentido do cristianismo para explicá-lo a muitos indivíduos, se este não tem um profundo sentido para mim e para minha vida? [I A 75]

Fichte é sem sombra de dúvidas a influência mais clara desse trecho, pois é possível escutar o eco fichteano quando Kierkegaard afirma que é preciso saber “o que devo fazer”, reconhecendo, no entanto, que o que deve ser feito, de alguma forma, está vinculado a uma certa forma de saber. Ainda mais clara é a opção kierkegaardiana por utilizar o termo *vocação* em sua versão dinamarquesa [*Bestemmelse*], em referência ao título da obra fichteana [*Bestimmung*]. Nota-se, entretanto, que ao mesmo tempo que Kierkegaard se apóia em sua recente leitura do texto fichteano, há outras influências que também encontram-se presentes, sobretudo quando o filósofo dinamarquês passa a uma espécie de qualificação negativa sobre quais devem ser os rumos de sua existência, afirmando que nada lhe serviria ser capaz de alcançar uma verdade objetiva, de trabalhar em prol da construção do Sistema dos Filósofos ou em busca do desenvolvimento de uma teoria do Estado [*Statstheorie*]. Aqui está dado, mais uma vez em potência, o tom central da crítica kierkegaardiana à pretensão de objetividade, à tendência de sistematização da filosofia e à condução burguesa da sociedade de sua época. Tal crítica entenda-se não como uma simples recaída em um irracionalismo religioso e subjetivo, como é comum acusar-se a Kierkegaard, mas uma crítica que é pautada pelo reconhecimento de que “certamente não se nega que ainda aceita um imperativo do conhecimento [*Erkjendelsens Imperativ*]¹⁴ e que por meio dele possa influenciar aos homens”, mas tal imperativo do conhecimento só poderá ter validade se cumprir a regra de “fazer sentido para mim, e isso é o que eu agora reconheço como o mais importante” [I A 75]. A ideia é que a reflexão não seja válida para a produção de um mero conhecimento, mas para o estabelecimento de uma espécie de direcionamento para a vida. Kierkegaard toma determinados termos e conceitos fichteanos, mas ao mesmo tempo que os aplica, faz questão de demarcar uma

¹⁴ O termo é retirado de uma leitura de *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, de Franz von Baader. No texto de Baader a referência para o “imperativo do conhecimento” remonta a Kant, sobre o qual o autor alemão afirma que: “é um erro se não se reconhece um imperativo do conhecimento com Kant” [*weswegen es ein Irrthum ist, falls man mit Kant keinen Imperativ des Erkennens zugiebt...*]. Isso demonstra que muitas vezes a compreensão de Kierkegaard sobre alguns filósofos se dava de maneira indireta, característica esta que se tornará um ponto importante no avançar da presente análise.

constante diferença para com o filósofo alemão, uma diferenciação que ainda não tem todos os instrumentos para sua realização, sendo que se aproxima dessa diferenciação quando afirma que:

isto é o que preciso para conduzir uma vida humana perfeita [*fuldkommen menneskeligt Liv*] e não uma de apenas conhecimento, e que eu então possa basear o desenvolvimento de meu pensamento não em algo – sim, algo chamado de objetivo – que não é propriamente [*egeft*] meu, mas em algo que está relacionado ao mais profundo de minha existência [*Existents*] pelo qual faço parte, por assim dizer, no divino, apoiando-me ainda que todo o mundo colapse. Vês, isso é o que preciso e por isso que luto [*stræber*]. [I A 75]

Embora o texto kierkegaardiano se aproxime do conteúdo encontrado na última parte de *Die Bestimmung des Menschen*, onde a temática é sobre a “fé”, porém com relação ao dado prático da existência humana, ainda assim é possível ver o esforço [*stræber*] do filósofo de Copenhague para diferenciar-se de Fichte, ora por não concordar com certo pendor “epistemológico” e pretensamente “sistemático” em Fichte, ora porque debate-se para tornar clara a questão que ainda não aflorou completamente. Quando afirma que necessita decidir o que fazer e não o que conhecer, Kierkegaard acrescenta uma nota à margem da página, ao lado do escrito principal, esclarecendo o tom dessa referência: “um fenômeno similar é a errônea visão do conhecimento e de seus resultados com relação aos resultados objetivos, e esquecendo que o verdadeiro filósofo é, no mais alto grau, subjetivo [*subjective*]. Preciso apenas nomear Fichte” [I A 77]. A ressalva de Kierkegaard para com Fichte, portanto, é focada na dependência do conhecimento supostamente objetivo como forma de balizar uma consideração sobre a existência. Não se trata aqui de tecer uma análise sobre a forma com que Kierkegaard toma a filosofia de Fichte¹⁵, mas

¹⁵No avançar da análise, quando forem confrontados elementos conceituais mais detalhados, será feita uma comparação aprofundada dos termos que aproximam e distanciam Kierkegaard e Fichte com relação à questão sobre a existência. Por ora é possível mencionar, a título de introdução à questão, o que afirma David J. Kangas: “A relação de Kierkegaard com o ‘Fichte mais velho’ pode ser apresentada de forma simples: por um lado, ele venera Fichte como ‘um pensador no nobre sentido Grego’, mas, por outro lado, ele nunca deixa de criticar o impulso inicial do pensamento de Fichte enquanto *Wissenschaft*” (2007, p. 67). Essas críticas de Kierkegaard a Fichte muitas vezes podem ser endereçadas ao próprio filósofo alemão, outras vezes podem ser críticas indiretas, sobretudo quando se considera a presença da filosofia fichteana na produção de alguns contemporâneos dinamarqueses de Kierkegaard, como é o caso de Frederik Christian Sibbern, orientador de Kierkegaard na tese sobre o conceito de ironia e um dos receptores da filosofia de Fichte na Dinamarca. Segundo pontua Kloeden: “É principalmente em três pontos em que Sibbern é influenciado por Fichte, o que não passou despercebido por seus pupilos: a) A ênfase do Ego como o centro da personalidade (também na psicologia!); b) O conceito de Estado; c) Com apelo direto à Fichte: o conceito de Deus (de acordo com o livro *Die Anweisung zum seligen Leben* de Fichte)”

tão somente de pontuar que esse movimento de aceitação de certos conceitos e categorias ocorre simultaneamente com uma ressalva que é, em verdade, uma projeção do que se está tentando abordar. A não aceitação completa da teoria fichteana advém da percepção – possivelmente fundada por uma leitura entrecruzada da *Wissenschaftslehre* de 1794 com *Die Bestimmung des Menschen* – de que para que o filósofo alemão consiga ancorar sua sustentação filosófica com base no “Eu” é preciso antes transformar esse Eu, por meio de um processo reflexivo, em um objeto de conhecimento, reflexão essa que parece a Kierkegaard insustentável, pois, segundo o filósofo dinamarquês, “esquece-se que ocorre com as ideias o mesmo que ocorre com o martelo de Thor – elas retornam ao ponto desde o qual foram lançadas, ainda que de uma forma modificada” [I A 76]. Além disso, a Kierkegaard não parece apropriado que Fichte desenvolva a condução de seu pensamento partindo da intenção de *Wissenschaft* como elemento central. Esses termos, embora estejam presentes nas ressalvas e críticas que Kierkegaard faz já em 1835, não estão totalmente elaborados e isso se deve sobretudo ao fato que essas ressalvas e críticas orbitam uma questão que, por seu obscurecimento, impede qualquer formulação mais precisa.

O caso de Fichte é exemplar, mas não deve ser tomado aqui como único ou como prevaLENTE. Já se indicou anteriormente que as reflexões de Kierkegaard sobre os problemas da predestinação, da fé e da teologia traziam esse mesmo caráter: indicavam um pensamento que se esforçava para fazer emergir uma questão ainda dada enquanto potência. Em todas as suas críticas – à predestinação, à teologia, à pressuposição do conhecimento – há um indicativo de um elemento ainda ausente. É certo que Kierkegaard começa a empregar o termo “existência” para referir-se, ainda muito vagamente, aos entornos dessa questão dada em potência, mas o uso que faz o filósofo do termo é ainda impreciso: por vezes “existência” refere-se simplesmente à vida [*Liv*], por vezes diz respeito a uma

(1979, p. 115). No tocante à relação entre Kierkegaard e Fichte, portanto, não se pode tomar as posições do filósofo dinamarquês como encerradas em um só signo de crítica ou de aceitação, porque, como costuma ser a prática de Kierkegaard, ambos os termos aparecem simultaneamente. Há, inclusive, a possibilidade de se traçar uma continuidade entre ambos os autores, continuidade essa que pressupõe uma reincidente diferenciação que só se faz possível pela identidade para com os problemas enfrentados pelos autores. Nesse sentido, cf. PURKARTHOFER, Richard B. Von. Von Fichtes Ich zu Kierkegaards Selbst? Kontinuität und Bruch. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen (Ed.). **Kierkegaard und Fichte: Praktische und Religiöse Subjektivität**. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 141-154; EICHLER, Uta. Die Konstituierung der praktischen Subjektivität und des Guten. Kierkegaard versus Fichte. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen (Ed.). **Kierkegaard und Fichte: Praktische und Religiöse Subjektivität**. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 75-94.

concepção de uma certa interioridade – como no referido trecho em que Kierkegaard fala sobre o mais profundo de sua existência [*Existentis*] –; em todos os casos ainda não há um qualificativo conceitual que decorra de uma reflexão ponderada e estruturada. É possível ver, no entanto, o aparecimento e amadurecimento da reflexão por meio do encaminhamento das entradas dos *Diários*, sobretudo a partir de 1836, quando já em janeiro lê-se: “a mesma dificuldade que se mostra no âmbito do conhecimento para abarcar toda a massa empírica dos fatos retorna também no âmbito do sentimento” [I A 112]. Mais uma vez em comparação com a filosofia de seu tempo, agora sob a nítida influência do romantismo, Kierkegaard insere rapidamente o conceito de “sentimento” [*Følelse*], conceito esse que o permitirá engendrar boa parte de suas considerações sobre os românticos alemães¹⁶. Ademais, é também nessa época – após seu momento epifânico em Gilleleje – que se inicia uma série de considerações sobre a “vida”, como quando Kierkegaard reflete que “toda vida humana [*Menneskelivet*] pode ser percebida como uma grande discurso na qual os homens representam as várias partes” e, por conseguinte, “quantos homens são adjetivos, interjeições e conjunções e quão poucos são substantivos e verbos ativos” [I A 126]. O termo linguístico retorna diversas vezes no tratamento da “vida”, como quando afirma que “a minha vida é, no entanto,

¹⁶ Não se explorará aqui toda a rica extensão da questão pertinente ao conceito de “sentimento” [*Gefühl*] presente na tradição filosófica alemã, sobretudo aquela pós-kantiana que dá origem ao idealismo e ao romantismo. Será apontado apenas o interesse kierkegaardiano e a forma de recepção desse termo. Entre 1835 e 1837 Kierkegaard vinha desenvolvendo uma série de anotações em diversos cadernos, algumas pertinentes a questão Estética, outras com simples cópias ou referências às aulas de Erdmann e Martensen. A conjunção desses fatores levou Kierkegaard, seja por via de Martensen e seu hegelianismo, seja por via de seus estudos independentes com relação aos românticos (Goethe, Schlegel, etc.), a deparar-se com esse conceito de sentimento, que surgia, dentre muitas formas, de certa oposição entre Fé e Razão. Como analisa Frederick Beiser, é com os escritos de Hamann, sobretudo naqueles em confronto com o *Aufklärung* kantiano, que o mago do norte teria estabelecido uma oposição entre sentimento e fé ao império da razão, fundando aí uma das bases do romantismo (1987, p. 24). Essa oposição irá ser debatida, recepcionada e retrabalhada pelos filósofos pós-kantianos, dentre os quais se menciona Fichte, Jacobi, Schelling e mesmo Hegel, de modo que, quando Martensen vinculava a imediatidade com uma noção de sentimento, como consta nas anotações de Kierkegaard referentes à 14ª lição do curso de 1837 [II C 41], este o faz valendo-se de um tratamento da questão dado por Hegel em textos como *Fé e Saber* e na *Fenomenologia do Espírito*. O que Hegel tentava combater era certa tendência de um subjetivismo que encontrava no conceito de “sentimento” uma espécie de expressão ou de potência do indivíduo enquanto um reflexo da natureza subjetiva, mas também como um fundamento que não apenas se oporia à razão, mas que ditaria regras mais amplas do que aquelas da razão, como se pode exemplificar com as anotações de Novalis em seus estudos sobre a filosofia de Fichte quando este pontua que “os limites do sentimento são os limites da filosofia” (2003, p.13), indicando justamente aquilo que vinha contido, segundo interessava aos românticos, na filosofia de Fichte, ou seja, uma subjetividade potente capaz de auto-determinação. Assim, quando Kierkegaard passa a utilizar esse termo, o faz tendo sob a égide dessa potência de subjetividade que remonta a autores que ele tinha em grande conta, dentre os quais Hamann, Fichte e Goethe.

conjuntiva, faça, Deus, que tenha uma força indicativa”¹⁷ [II A 171]. Como o conceito de sentimento demonstra, inicia-se, de 1836 em diante, uma mais franca aproximação e evidente influência dos românticos alemães, de tal modo que, ao referir-se à “vida”, elemento que lhe vinha sendo tão caro abordar, Kierkegaard apoia-se em uma passagem de Goethe – em menção à *Benvenuto Cellini* – e reflete: “o que realmente conta na vida é que em algum momento veja-se algo, sintam-se algo que é tão grande que todo o restante é nada em comparação a isso, que mesmo que se esqueça de tudo, disso jamais se esquecerá” [II A 58]. Neste ponto, novamente, é preciso frisar que esse “algo” [*Nogef*] de que fala Kierkegaard dá sinais de que há um elemento que ainda não emergiu completamente e, portanto, que ainda não figura de forma totalmente clara¹⁸.

Conjuntamente com seu esforço para expressar o que se passa em um nível existencial e, simultaneamente, em um nível filosófico, Kierkegaard começa a partir de 1836 a desenvolver leituras mais detidas tanto dos autores do romantismo alemão (Schlegel, Tieck, Solger, etc.), como dos autores mais vinculados ao idealismo (como Schelling e Hegel). Em março de 1836 aparece em seus *Diários* a primeira menção a uma questão que será central para seu primeiro livro pseudonímico, *Enten-Eller*: “as três grandes ideias (Don Giovanni, Fausto e o Judeu Errante) representam, por assim dizer, a vida fora da religião na sua tripla direção” [I A 150]. Essa tripla direção da vida fora da religião será então explorada como uma

¹⁷ A diferença entre o indicativo e o conjuntivo não é apenas uma distinção linguística, mas é a forma de uma abordagem sobre um problema existencial. Em uma entrada de 1837, desenvolvendo essa ideia, Kierkegaard escreve: “O indicativo pensa algo [*Nogef*] como realidade efetiva (identidade entre pensamento e realidade efetiva). O conjuntivo pensa algo como pensável [*Tænkeligt*]” [II A 156]. O “algo” que é pensado como uma realidade efetiva [*Virkeligt*] e não como um mero pensamento é o que depois será desenvolvido em termos conceituais e existenciais mais apropriados. Um ponto que deve ser mencionado é a associação que faz Kierkegaard do modo “conjuntivo” com o *cogito ergo sum* cartesiano, chamado pelo filósofo de “o princípio vital do conjuntivo”, referindo-se claramente à predominância do pensamento abstrato enquanto “pensável” [*Tænkeligt*], contrariamente à realidade efetiva.

¹⁸ Nesse mesmo período é comum encontrar a utilização da palavra “algo” [*Nogef*] para indicar uma presença ou uma percepção de um elemento ainda não totalmente claro ou conhecido pelo autor. É possível conferir, por exemplo, em uma entrada de 1836, quando este afirma: “Certamente é *algo* [*Nogef*] triste e deprimente quando alguém quer comunicar algo em sua vida e ao final vê que nada foi comunicado” [I A 114]. Em uma outra entrada, ao indicar uma das primeiras abordagens sobre o conceito de angústia, ainda referido de forma indireta como “culpa” ou como “um tipo de paralisia espiritual”, Kierkegaard reflete que o homem que é pego nessa situação “vê a si mesmo carregado para *algo* [*Nogef*], como se por consequência, ainda que ele em nada possa influenciar” [II A 18]. Em ambos os exemplos “algo” serve como uma forma de preenchimento para um elemento ainda ausente em sua evidência. Por se tratar de uma palavra de uso cotidiano, nem sempre *Noget* possui esse sentido, contudo, é possível ver um esforço do filósofo dinamarquês em tentar alcançar um elemento específico por descrições aproximativas.

crítica ao “imediatismo” dos românticos¹⁹, mas também será a base para formulações e análise filosófico-existenciais de grande profundidade. Desse modo se percebe que as considerações sobre os elementos estéticos e existenciais fornecidos pelos românticos são percebidas conjuntamente com análises advindas da filosofia especulativa e com as contínuas reflexões sobre o cristianismo, não sendo raro encontrar entradas nos *Diários* que entrecruzem justamente esses três âmbitos²⁰. Ademais, as leituras e as análises dos filósofos alemães começam a tomar corpo e se pode encontrar indicativos de que Kierkegaard está buscando ir além de seus condicionamentos e de suas conceituações, como quando escreve identificar um “processo de ruminação hegeliano com três estômagos: primeiro a imediatidade, então esta volta para cima [regurgitada], depois desce novamente; talvez, portanto, um mestre posterior possa continuar com quatro estômagos, pra baixo e pra cima de novo”, e então conclui refletindo: “não sei se o Mestre pode entender o que quero dizer” [I A 229], em uma ponderação que pode indicar um terceiro personagem, isto é, um filósofo após Hegel ou Kierkegaard, ele mesmo. Ou

¹⁹ Os três personagens não são escolhidos por Kierkegaard sem um forte critério para tal seleção. Em primeiro lugar, é importante apontar que são lendas populares e, portanto, faziam parte de uma cultura geral, cada qual representando um conteúdo ao mesmo tempo religioso, social, cultural e mesmo estético. As três figuras, embora tenham sua formação popular no fim da Idade Média, recebem tratamentos literários no início da modernidade, como é o caso da aparição de *Don Juan* na peça de Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla y convidado de piedra* ou na peça de Christopher Marlowe, *The Tragic History of the Life and Death of Doctor Faustus* (essa peça baseada no escrito anônimo publicado em 1587 por Johann Spies chamado *Historia und Geschicht Doctor Johannis Faustj*). Esses dados já poderiam ter mobilizado o interesse de Kierkegaard, dado o fato que o filósofo dinamarquês manifestava um interesse por constos populares e por certa tradição advinda do medievo. Contudo, o que torna ainda mais relevante a escolha dessas figuras é o fato de que todas as três foram retrabalhadas por escritores do romantismo alemão. A peça *Doutor Fausto* de Goethe foi uma dessas adaptações, bem como *Don Giovanni* de Mozart, com libreto de *Lorenzo da Ponte*, ou *Don Juan* de E.T.A. Hoffmann, o livro *Faustus: ein Gedicht* de Ludwig Bechstein, a novela de Adelbert von Chamisso, *Peter Schlemihl's wundersame Geschichte mitgetheilt*, a qual claramente fazia alusão à lenda do Judeu Errante, sem contar a versão de *Don Juan* feita por Lord Byron, entre tantos outros escritos. As adaptações feitas pelos românticos constavam na biblioteca pessoal de Kierkegaard e, além de uma evidente influência, eram também um ponto de crítica constante, pois se as lendas receberam, em seus primeiros tratamentos literários, um conteúdo moral e mesmo espiritual, os românticos conferiram novos sentidos para as narrativas, muitas vezes enaltecendo ou amenizando, ainda que de forma indireta, os feitos desses personagens que, em sua origem popular, serviam como um ensinamento sobre um caminho a ser evitado tanto em termos culturais quanto em termos espirituais. As críticas de Kierkegaard, no entanto, não devem ser tomadas como um sermão religioso; pelo contrário, uma vez que o filósofo dinamarquês assume uma postura “estética” ao apresentar essas três figuras lendárias acaba por produzir ensaios muito precisos sobre o caráter psicológico e espiritual em torno de *Don Juan*, *Fausto* e do *Judeu Errante*.

²⁰ Um caso exemplar é uma entrada de 1836, quando Kierkegaard escreve: “É evidente que, no tempo, o romântico se enfraquece mais e mais, precisamente na mesma medida que a necessidade avança (Hegel), de tal modo que o cristianismo não se torna romântico (por exemplo, Schleiermacher, como um desenvolvimento necessário). De que maneira o antigo, que então toma lugar, se assemelha a real antiguidade. (A presença da beleza)” [I A 170]. Ainda que fragmentária e pouco elucidativa, a referida entrada serve para demonstrar como Kierkegaard busca abordar os conteúdos e problemas advindos de um amplo alcance temático.

ainda quando, usualmente de forma sucinta, se reflete sobre um ou outro tópico filosófico, como ao afirmar que “Kant se desespera para encontrar o Puro [*Rene*] no mundo; então, [por não poder encontrar], ele muda de ponto de vista – a nova filosofia [depois de Kant] abandona este relativo-absoluto” [I A 192]. Não importa mostrar o quão acertada ou equivocada é a crítica kierkegaardiana, mas apenas indicar o movimento de desenvolvimento de seu pensamento, especialmente por se tratar de um constante acercar-se de algo dado enquanto potência. Mesmo porque a crítica desenvolvida a esse tempo se baseava em impressões iniciais obtidas por primeiras leituras e por considerações indefinidas em suas finalidades. Muitas vezes, no entanto – até com bastante reincidência e precisão –, as críticas delineadas nos primeiros anos posteriormente serão mais bem fundamentadas, ainda que o núcleo central do conteúdo criticado se mantenha. Há diversas passagens nos *Diários* em que é possível perceber essa “crítica” *in nuce*, como quando Kierkegaard pondera que “todo o desenvolvimento idealista, como em Fichte, por exemplo, encontrou um Eu [*Jeg*], uma imortalidade, mas sem plenitude; (...) Fichte, por desespero, lança a bagagem empírica no mar e [com ela] afunda” [I A 302]. Os termos dessa mesma reflexão reaparecerão, por exemplo, no *Post-scriptum*, praticamente dez anos mais tarde, mas agora com uma melhor fundamentação sobre as ressalvas e as críticas dirigidas ao idealismo. O movimento de aproximação e distanciamento para com a filosofia ocorria em função de uma tentativa de alcançar, no seio dos conhecimentos filosóficos, a sustentação para a questão que lhe estava sendo indicada em potência. É esse movimento de aproximação e distanciamento – que se manterá ao longo de toda sua produção – que caracterizará a tensão kierkegaardiana, não porque o distanciamento o leve para fora da filosofia, mas porque o leva para os limites que então eram apresentados pelas abordagens e desenvolvimentos filosóficos de sua época. De forma aforística, como por vezes lhe é peculiar, escreve Kierkegaard em seus *Diários* que “a filosofia é a babá da vida, a qual pode tomar conta de nós – mas não pode nos alimentar” [II A 59]. Novamente aqui o termo “vida” aparece como um preenchimento conceitual de algo que não se evidenciou por inteiro, pondo então a filosofia em relação a essa “vida” não como algo insuficiente, mas como algo necessário, uma necessidade de tal forma que sem ela não se poderia alcançar a maturidade da reflexão.

Simultaneamente às reflexões filosóficas, teológicas e existenciais, Kierkegaard vinha desenvolvendo reflexões de cunho social e cultural. Não há, em

realidade, uma separação entre os âmbitos do pensamento, mas apenas um endereçamento pontual para cada aspecto. Pela falta de um elemento de conjunção entre esses âmbitos, as reflexões ainda são feitas de modo disperso, porém vislumbrando o mesmo elemento ainda ausente. Assim que já em 1836 o filósofo volta seu ataque ao que considerava como a mentalidade pequeno-burguesa [*Spidsborgerlighed*], a qual demonstraria de forma essencial “a inabilidade de elevar-se acima da realidade absoluta [*absolute Realitæf*]” [I A 290]. Para Kierkegaard a burguesia “sempre pula uma parte da vida e disto advém sua relação parodial com aqueles que estão acima deles”, sendo que isso ocorre porque, para os burgueses, “a moralidade é suprema, muito mais importante que a inteligência, mas eles nunca sentiram entusiasmo pela grandeza, pelo talento, ainda que em sua forma extraordinária”, sendo, esses burgueses, atrelados a uma perspectiva limitada de suas próprias vidas, julgando que o mais importante “é ser um membro útil do Estado”, não lhes acometendo nunca um sentimento maior, uma vez que “nunca sentiram uma nostalgia [*Hjemvee*] do desconhecido e de algo [*Nogef*] remoto, ou pela profundidade que se encontra em não ser nada [*Intef*]” [II A 127]. A crítica à “mentalidade pequeno burguesa”, como esta figura entre 1836 e 1838, ainda é imprecisa e um tanto vaga. A acusação de “falta de entusiasmo”, que depois figurará no importante escrito *Duas Épocas*, aqui ainda não encontrou o fundamento de sua crítica justamente porque aos burgueses é atribuída a falta de nostalgia sobre um “algo remoto” [*fjernt Nogef*]. Nos artigos escritos para publicação em jornais locais, mobilizados por um debate com relação à liberdade de imprensa, à oposição entre liberais e conservadores e, sobretudo, com relação à posição e à função da imprensa na vida social, Kierkegaard manifesta de forma evidente o entrecruzamento entre suas reflexões filosóficas, existenciais e sociais. Em 1835, após veiculação do artigo de Johannes Ostermann, um estudante que publicara o texto *Nossa mais recente literatura jornalística*, no qual afirmara que eram os jornais os responsáveis pela mobilização dos indivíduos e pela promoção de novas ideias, Kierkegaard adentra a discussão por meio de uma preleção dada à Associação de Estudantes, desenvolvendo uma espécie de contraposição a essas ideias tidas como liberais. Em sua preleção Kierkegaard não toma partido, mas busca analisar os argumentos apontados, pondo-se em uma posição de suspensão quando afirma que deve “considerar com quem estamos nos comparando, e deixar os jornais liberais lembrarem (...) que mesmo que eles façam mais e melhor que os jornais

conservadores, isso não soma muita coisa” [KW I, p. 37; SV, p. 160]. Kierkegaard justifica sua posição afirmando que, pela falta de distinção entre uma e outra posição, bem como pela falta de clareza e de precisão em suas argumentações, ele tem de colocar-se “simplesmente como um *réflecteur*” [KW I, p. 28; SV I, p. 161]. Ainda que tenha feito essas ressalvas, Kierkegaard foi tomado por vezes como um simples conservador por opôr-se aos liberais, quando, em realidade, sua análise tinha outra perspectiva ²¹. Essa perspectiva é então postulada em meio a toda discussão sobre o confronto entre liberais, conservadores e a função jornalística, de modo que muitas vezes esta passou despercebida enquanto um ponto importante das primeiras reflexões kierkegaardianas. Após ter terminado sua “recapitulação histórica, na qual tentou demonstrar o que o jornalismo alcançou em relação ao governo”, o filósofo então escreve:

Toda nossa época é imbuída de um esforço formal. É isso que nos levou, em nossa vida cotidiana, com uma despreocupação de atmosfera alegre, a enfatizar a beleza simétrica, a preferir as relações sociais convencionais ao invés das relações sociais sinceras. É todo este esforço que é suficientemente denotado pelas – para usar as palavras de outro autor – tentativas de Fichte e de outros filósofos de construir sistemas pela agudeza da mente, e a tentativa de Robespierre de fazê-lo com o auxílio da guilhotina; (...) é isso que, finalmente, produz as muitas revoluções no mundo político. Concordo completamente com todo esse esforço de ater-se às formas, contanto que essas sejam o meio pelo qual temos a ideia, mas deve ser lembrado que é a ideia que supostamente deve determinar a forma e não a forma que deve determinar a ideia²². Deve-se lembrar que a vida

²¹ A tendência de tomar Kierkegaard como um simples conservador, tanto em suas ideias políticas quanto em sua crítica à Dinamarca de seu tempo, estendeu-se por muito tempo entre os comentadores. Nesse sentido, é possível analisar as considerações feitas por Teddy Petersen, em seu texto *En Polemik mod Sandheden som Viden*, quando este lê a preleção kierkegaardiana conjuntamente com os artigos que suscitaram o debate, cf. PETERSEN, Teddy. **Kierkegaards polemiske debut**: Artikler 1834-36 i historisk sammenhæng. Odense Universitetsforlag, 1977. p. 103-112. Após novas abordagens e uma melhor compreensão sobre os fundamentos e as bases desde onde escrevia Kierkegaard, é possível encontrar uma nova leitura, mais coerente com o pensamento do filósofo dinamarquês; nesse sentido, cf. PERKINS, Robert L. Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard's First Brush with the Press. In.: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: Early Polemical Writings**. Georgia: Mercer University Press, 1999. p. 27-44. Além disso, é importante mencionar que o próprio Johannes Ostermann, em uma carta escrita a Hans Peter Barfod, em 1867, reconhece que Kierkegaard não era tomado como um conservador, mas era entendido por ele, o autor do artigo criticado, como alguém que possuía preocupações e ocupações diversas. Nas palavras de Ostermann: “Kierkegaard, com quem naquele período, ou brevemente antes, eu estava frequentemente em contato (sim, quase diariamente), era pouco interessado em política naquele tempo, bem como depois, mas seu vívido intelecto apreendia todo tema possível e ele exercia sua brilhante dialética e sagacidade com isso sem muito preocupar-se sobre a realidade da matéria” [KW I, p. 200]. Ostermann “inocenta” ao filósofo por um suposto desinteresse cívico ou político, o que não parece correto, dadas as diversas análises sociais e culturais desenvolvidas posteriormente. O que poderia se dizer é que Kierkegaard não é um teórico político no sentido estrito, o que não exclui a possibilidade de que seus escritos venham a ter interesse para a filosofia política.

²² As reflexões de Kierkegaard sobre o problema da ideia e da forma remontam às primeiras anotações em seus *Diários*, passando por uma reflexão metafísica e estética, para depois alcançar

[*Livef*] não é algo abstrato, mas algo altamente individual [*Individuel*]. Não se deve esquecer que a forma, no ponto de vista imediato do genial poeta, não é nada mais que o aparecimento [*Tilblivelse*] da ideia no mundo, e que a reflexão simplesmente investigará se a ideia foi dada em sua forma correta. Deve-se lembrar que não é através forma que se obtém a vida, mas através da vida que se obtém a vida”. [KW I, p. 46-47; SV I, p. 172]

Há aqui dois pontos que precisam ser frisados. Primeiro, como será próprio do estilo kierkegaardiano, o autor faz uso de uma querela cotidiana, de uma discussão em nível concreto para elevar o nível do conteúdo abordado e para daí retirar conclusões de cunho filosófico. Esse recurso, bastante usual na tradição filosófica, é tomado por Kierkegaard de uma maneira particular uma vez que essa “elevação” nunca perde de vista o concreto, não recaindo em uma simples abstração, mas também não fica apegada ao concreto em um sentido vinculado, portanto não sendo um discurso social ou político. É pelo uso desse recurso que se referencia a diferentes dimensões sob uma mesma tutela de sentido, como o faz Kierkegaard com a menção à Fichte e à Robespierre, pertencentes a diferentes âmbitos (filosófico e político), mas postos lado a lado como um fenômeno exemplar do que está sendo analisado. Em segundo lugar, aqui mais uma vez se percebe o esforço por encontrar os termos apropriados para se abordar um problema ainda não apresentado, mas com a diferença de que, por ser realizado em uma leitura pública ou em artigos e não em anotações privadas dos *Diários*, tem-se que tomar conceitos e categorias de alguma forma conhecidas do público. Ao trazer a discussão sobre a ideia e a forma, Kierkegaard tem em mente que seus ouvintes e leitores, colegas de universidade e pessoas da intelectualidade, têm em consideração as publicações de Heiberg e as influências dos debates filosóficos, estéticos e teológicos. Ademais, é também com o uso desses conceitos e categorias, eles mesmo ainda de certa forma alheios ao pensamento

um ponto mais “existencial” em sua abordagem. Parte dessa reflexão é mobilizada pelas leituras de Johan Ludvig Heiberg, especialmente em relação à diferença entre os estilos lírico, épico e dramático, bem como com relação à filosofia hegeliana propagada por Heiberg. Nesse sentido é possível conferir a entrada [I A 225] dos *Diários* onde Kierkegaard discute esse entrecruzamento entre Heiberg, as formas poéticas e Hegel. A relação entre forma e ideia, no entanto, está implícita ao longo de toda a obra kierkegaardiana, tornando-se, posteriormente, essencial para a compreensão da formação de seu estilo literário e para a formulação de uma comunicação indireta. É importante notar aqui, como o fez Georg Lukács, em seu primeiro livro, *A alma e as formas*, que a relação entre ideia e forma na produção kierkegaardiana tem sempre um conteúdo ou uma preocupação essencial de caráter existencial. Assim, quando Kierkegaard fala em “ideia”, não o faz em um sentido abstrato, mas em um sentido concreto-existencial, interpretado por Lukács como o “gesto” que apareceria nos textos kierkegaardianos. Nesse sentido, cf. LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

kierkegaardiano que depois será desenvolvido, que se esboça a ampla crítica que vai desde a situação da época, passando pelas pretensões políticas e chegando até a filosofia como um sistema provido pela pretensão de absolutização do conhecimento.

A indicação à Heiberg é importante, pois o dramaturgo, poeta e filósofo dinamarquês fora uma importante referência para Kierkegaard em seus primeiros anos e, mais do que isso, também representa um elemento considerável com relação ao entrecruzamento de filosofia, estética, política e teologia. Heiberg, conhecido como um dos mais importantes hegelianos na Dinamarca, fora responsável pela publicação do jornal *Perseus: Jornal para a Ideia Especulativa*, veiculação essa que tivera apenas duas publicações em 1837 e 1838, mas que refletia a influência intelectual de Heiberg sobre a juventude dinamarquesa. A influência de Heiberg sobre Kierkegaard já é ponto pacífico entre os comentadores, ainda que, fato igualmente aceito, o filósofo da ironia vá voltar-se contra o poeta e dramaturgo de forma contundente em sua maturidade²³. Nesses primeiros anos, Heiberg é o nome que mais fortemente representa a sustentação de certo hegelianismo na Dinamarca, uma vez que o poeta havia se “convertido” à filosofia de Hegel em uma de suas viagens para Alemanha, sendo um grande propagador em solo dinamarquês²⁴. Em sua explanação de seu entendimento das ideias de Hegel,

²³ As relações e influências de Johan Ludvig Heiberg sobre Kierkegaard foram alvo de prolíficos estudos. Como ocorreu a muitos comentadores pontuar, Kierkegaard, em sua juventude, buscara encontrar-se junto ao círculo e perto do apadrinhamento de Heiberg. Sobre essa relação inicial é possível cf. FENGER, Henning. **Kierkegaard, The Myths and their origins**: Studies in the kierkegaardian Papers and Letters. New Haven: Yale University Press, 1980; livro interessante para se remontar à origem de certas vinculações e certos preconceitos posteriormente formados com relação ao pensamento kierkegaardiano; também STEWART, Jon. Johan Ludvig Heiberg: Kierkegaard's Use of Heiberg as a Literary Critic. In.: STEWART, Jon (Ed.) **Kierkegaard and his Danish Contemporaries**. Tome III: Literature, Drama and Aesthetics. England: Ashgate, 2009. p. 169-187.; ou ainda conferir a abordagem feita por PATTISON, George. **Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious**. From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image. New York: St. Martin's Press, 1992., especialmente o primeiro capítulo denominado *Idealism and Justification of the Image*, onde a influência estética e filosófica de Heiberg sobre Kierkegaard é esmiuçada com relação à formação da percepção estética kierkegaardiana. Gregor Malantschuk (1971, p. 44) ressalta o fato que Heiberg, além de suas próprias produções, operava como um dos mediadores entre a cultura europeia (especialmente alemã) e a cultura dinamarquesa. Com relação às críticas que fará Kierkegaard à Heiberg, especialmente por sua filiação ao hegelianismo, é possível conferir o capítulo dedicado à análise do livro *Prefácios* feita por STEWART, Jon. **Kierkegaard Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

²⁴ As relações de Heiberg com a filosofia de Hegel, com o próprio filósofo e com o hegelianismo em geral foram abordadas em estudos detalhados. O hegelianismo de Heiberg é conhecido como um primeiro momento da influência de Hegel na Dinamarca, sendo que o segundo momento seria marcado pela apropriação feita por Martensen das ideias e conceitos do filósofo alemão. Sobre esse ponto cf. STEWART, Jon. **A History of Hegelianism in Golden Age Denmark**. Tome I: The Heiberg Period: 1824-1836. Copenhagen: C.A. Reitzel's Publishers, 2007. O hegelianismo de Heiberg, no

Heiberg publica alguns textos, dentre eles a palestra proferida em 1834 e publicada em 1835 com o título de *Lição Introdutória ao Curso de Lógica [Indlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole]*, a qual Kierkegaard teve acesso em seus anos de formação, bem como o escrito de 1832 intitulado *Noções fundamentais de uma filosofia da filosofia, ou lógica especulativa [Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logik]*, trabalho então mencionado pelo filósofo existencial em uma entrada dos *Diários* em que faz anotações de leitura sobre o Puro Ser [*den rene Væren*], sobre como o ser pressupõe um segundo ente que o segue e como “toda negação implica uma afirmação, sem qual a primeira seria sem sentido”, como fora percebido por Heiberg no seu escrito de *Lógica Especulativa* e, por fim, em uma consideração particular de Kierkegaard onde reflete que “um começo abstrato não é Algo [*Noget*] ou Nada [*Intet*]; pois se fosse Nada, então não teria começado, se fosse Algo, seria então mais do que um começo” [II C 37]. Essa entrada, servindo com um comentário geral que perpassa não só a obra mencionada de Heiberg, mas também as leituras que Kierkegaard fizera de Hegel, Fichte e outros escritores dinamarqueses, encontra nessa reflexão do pensador de Copenhagen uma refererência ao § 26 da *Lógica Especulativa* de Heiberg, o qual escreve:

Se se abstrai de toda determinação em *tudo* – o que é necessário a fim de se excluir toda pressuposição, pois aqui é uma questão de alcançar o *começo* que é imediatidade abstrata – então apenas uma coisa permanece desde a qual não se pode mais abstrair porque ela é, ela mesma, sem pressuposição e é conseqüentemente a imediatidade abstrata ou o começo. Esta uma coisa é o *ser* em geral ou abstrato, ou o ser absoluto, a máxima abstração de tudo. (HEIBERG, 2006, p. 55)

É evidente aqui que Heiberg, à sua maneira, está reproduzindo a noção hegeliana expressa na *Ciência da Lógica* e na primeira parte da *Enciclopédia das*

entanto, foi contestado não só por comentadores recentes, como também por seus contemporâneos, uma vez que, como pontua Carl Henrich Koch, Poul Martin Møller, conhecido filósofo e importante figura para Kierkegaard, teria falado que “Heiberg não está de nenhuma forma em casa com Hegel”, o que poderia ser entendido como um comentário jocoso ou como um ponto certo, já que o “hegelianismo” de Heiberg se apresenta, em seus textos, mais como entusiasta de uma ideia geral do que detido em questões conceituais e problemas filosóficos pontuais. A crítica kierkegaardiana à Heiberg, inclusive, pontuará justamente esse sentido de pouca precisão em sua adesão conceitual e filosófica ao hegelianismo, sobretudo quando no *Post-scriptum* se encontra uma nítida menção ao poeta dinamarquês: “transformar Hegel em um desmiolado; alguém que o ataca saberá sempre como admirá-lo por ter almejado algo grande e por ter falhado em alcançá-lo” [KW XII, p. 109; SV VII, p. 89]. Para maiores considerações sobre esse ponto cf. KOCH, Carl Henrik. Heiberg’s “Hegelian” Solution to the Free Will Problem. In.: STEWART, Jon (Ed.) **Johan Ludvig Heiberg: Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2008.

Ciências Filosóficas, dedicada à lógica, de que a investigação parte do Ser e do Nada, onde se tenta encontrar um ponto de referência que se apresente como o *início* do pensamento com base em uma abstração absoluta, ou seja, um ponto que seja “sem pressuposição”²⁵. Kierkegaard, no entanto, opõe-se a essa disposição desde seus primeiros escritos e, posteriormente, empreende um verdadeiro ataque à ideia de uma pressuposição *ex nihilo*, tal como entende o filósofo dinamarquês. Esse ponto será abordado com mais detalhe na sequência, de modo que aqui importa demarcar a importância dessa entrada de 1837 do *Diário* com relação à crítica feita por Kierkegaard na preleção com relação à liberdade de imprensa e com relação aos problemas filosóficos e teológicos que o autor pseudônimo vinha enfrentando. Isso porque é em meio a essas considerações sobre os textos de Heiberg que Kierkegaard anota de forma isolada o termo *Tilværelsen* conjuntamente com os termos gregos το ἕτερον e τῆτερον, termos que significam o outro, o oposto, uma oposição que é então vista frente ao Ser [*Væren*], uma vez que, nas palavras de Kierkegaard, ainda sob certa influência de Heiberg, de Hegel e dos demais filósofos, mas em um esforço de diferenciar-se em função da emergência de sua própria questão, “o Ser requer um outro” [*Væren forudsætter et andet*] [II C 37]. Esse outro, já indicado, é a existência, mas agora não mais entendida simplesmente como vida [*Liv*] ou mera existência das coisas [*Eksistens*], mas começando a ser entendida como uma existência em termos qualificados, ou seja, como *Tilværelse*. Em suas anotações, então, Kierkegaard começa a tomar consciência do problema que se evidencia a ele com mais clareza, começando a determinar de modo mais bem delimitado e conceitualmente mais ajustado os termos que lhe permitirão avançar em suas reflexões. Agora, não se deve pressupor que, em função desse aparecimento repentino do termo *Tilværelse*, já se tenha aí todo o desenvolvimento realizado, porque este ainda está presente enquanto potência, sendo que o filósofo dinamarquês ainda se mostra reticente e

²⁵ Como Hegel escreve na primeira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, justamente a parte dedicada à lógica, no § 78: “O *ceticismo*, enquanto uma ciência negativa aplicada por meio de todas as formas do conhecer, poderia apresentar-se como uma introdução, em que seria mostrada a nulidade de tais pressuposições. (...) A exigência, de um tal ceticismo consumado, é a mesma de que a ciência deve ser precedida pela *dúvida para com tudo* [*das Zweifeln an allem*], isto é, pela completa *ausência de qualquer pressuposição* [*Voraussetzungslosigkeit*]. Exigência essa que é justamente satisfeita pela resolução de querer pensar puramente [*rein denken zu wollen*] por meio da liberdade que abstrai de tudo e apreende sua pura abstração – a simplicidade do pensar [*die Einfachheit des Denkens*]” (HEGEL, 2010, p. 125). Para outras considerações sobre a questão da pressuposição, acompanhar o desenvolvimento do argumento entre os parágrafos 19 e 83 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, bem como o primeiro capítulo da *Ciência da Lógica*. É importante ressaltar, por fim, como Heiberg emula o estilo hegeliano em seu texto de lógica, organizando de forma muito semelhante a condução do argumento, partindo do Ser [*Seyn*], passando pelo fundamento [*Grund*] e chegando ao conceito [*Begriff*].

hesitante em poder definir com precisão de que se trata essa existência que não pode aceitar os termos e as condições da filosofia que tomava lugar à época e que, ademais, deve inclusive ser abordada de forma oposta a essa filosofia. Um exemplo cabal dessa situação se encontra expresso em uma entrada dos *Diários* de julho de 1837, ao mesmo tempo em que se desenvolviam as anotações e as reflexões sobre filosofia, em que Kierkegaard une uma série de elementos que antes estavam dispersos:

Ocasionalmente, ocorre um fenômeno [*Phænomen*] que no sentido espiritual é bastante similar à sensação vegetativa e digestiva de um agradável sentimento de convalescença. Assim, a consciência [*Bevidstheden*] aparece como uma ofuscante lua que parte do proscênio em direção ao segundo plano; repousa-se nesta totalidade (um elemento panteísta, sem, contudo, ter a força do religioso) em um oriental devaneio do infinito onde tudo parece como se fosse ficção – e se é harmonizado como em um grande poema: todo o mundo da existência [*Tilværl*], a existência de Deus [*Guds Tilværl*] e minha própria existência [*min Tilværl*] são poesia na qual todas as multiplicidades, as terríveis irregularidades da vida, indigestas ao pensamento humano, são reconciliadas em uma nebulosa e sonhadora existência [*Tilværelse*]. Oh, desafortunadamente eu novamente acordo e a mesma trágica relatividade de tudo torna-se ainda pior, a infinita questão de quem eu sou, sobre minhas alegrias e sobre o interesse das outras pessoas por mim, pelo que faço, enquanto milhões, ao mesmo tempo, fazem a mesma coisa. [II A 125]

O entrecruzamento de elementos advindos de distintas influências em apenas um pequeno parágrafo que, a primeira vista, pareceria como a reflexão novamente biográfica e existencial do autor em seu próprio diário é justamente o que caracteriza Kierkegaard em seu estilo²⁶. Porém, mais do que isso, a referida entrada dos *Diários*

²⁶ A prolificidade da produção kierkegaardiana não se resume simplesmente à grande obra deixada pelo filósofo, nem tampouco é expressa somente pelos vários pseudônimos criados. Em seu esforço de comunicação (direta e indireta), Kierkegaard alterna entre gêneros e estilos de formas mais ou menos evidentes. Em primeiro plano, é evidente o uso de emulações, simulações e mesmo sátiras, como é o caso do romance epistolar encontrado no *Diário do Sedutor* (em uma referência a romances epistolares dos românticos alemães, como Goethe e Schlegel) ou ainda o tom forçadamente acadêmico encontrado em *O conceito de angústia*. Contudo, em um segundo plano, há que se admitir que existe um efeito de estilo que perpassa quase que a totalidade da obra kierkegaardiana, encontrando-se nos mais variados escritos (desde *Enten-Eller*, passando pelas *Migalhas Filosóficas* e pelo *Post-scriptum* até os últimos escritos polêmicos) em que Kierkegaard altera entre um tom biográfico, reflexivo e existencial, com desvios, devaneios e considerações aparentemente livres, e um tom mais analítico que não perde de vista o problema que se tenta abordar. Essa espécie de *fluxo de consciência* é o que, dentre muitos elementos, aproxima Kierkegaard de um estilo literário (nesse sentido cf. KERN, Edith. **Existential Thought and Fictional Technique: Kierkegaard, Sartre, Becket**. New Haven: Yale University Press, 1970.). Ademais, por muitas razões, é possível aqui retratar também uma influência de Kierkegaard sobre escritores posteriores que também utilizaram de recursos semelhantes na abordagem de “temas kierkegaardianos”, tais como Flannery O'Connor (cf. BARNETT, Christopher B. Flannery O'Connor: Reading Kierkegaard in the Light of Thomas Aquinas. In.: STEWART, Jon (Ed.) **Kierkegaard's influence on Literature, Criticism and Art**. Tome IV: The Anglophone World. England Ashgate, 2013.p. 157-174) e mesmo em Guimarães Rosa (cf.

traz em si a potência do problema que se indicou anteriormente. Ao invés de utilizar “algo” [*Noget*] ao afirmar a identificação de um acontecimento particular – termo ao qual Kierkegaard vinha recorrendo até então – agora figura o termo “fenômeno” [*Phænomen*]²⁷, que dá um direcionamento qualitativo diverso à consideração que se segue. Por se tratar de um evento específico, circunscrito a um campo de acontecimento, não se pode tomar o “fenômeno” como mera manifestação, mas como uma manifestação qualitativamente específica, ou seja, essa sensação da consciência de encontrar-se em um estado de sonolência poética que, justamente por seu devaneio, é capaz de organizar o todo em uma harmonia, uma conciliação que reenvia ao “agradável sentimento de convalescença” e que, ao mesmo tempo, não deixa de declarar-se como ficção. Nesta ficção todos os termos específicos da existência, ou seja, a existência como um todo, a existência de deus e a minha própria existência estão postas em uma unidade que soluciona as multiplicidades que assolam o pensamento humano, porém em uma solução que não deixa de ser uma “nebulosa e sonhadora existência”. Até esse ponto, pela primeira vez com suficiente aparato instrumental, Kierkegaard começa a esboçar com ênfase a sua crítica não apenas ao romantismo e ao idealismo alemão, mas a todas as reflexões que, como estas se apresentavam, eram incapazes de dar conta de uma verdadeira reconciliação da existência. Pela primeira vez o problema que vinha sendo anunciado enquanto potência agora é exposto de forma clara, pois é da existência que se trata a análise intentada pelo filósofo; uma existência que tem de reconciliar termos que parecem irreconciliáveis, isto é, a existência do mundo (termo da exterioridade), a existência de Deus (termo da alteridade) e a existência individual do ser humano (termo da interioridade). A existência tomada como nebulosa e sonhadora, fruto de uma ficção, é o resultado dos esforços idealistas, que encontram a reconciliação da existência por força de uma consciência produzida em uma

KURTZENBERGER, Stefan. **Europa In Grande Sertão: Veredas**. Alemanha: Rodopi, 2005). Ainda que se encontre trabalhos pontuais sobre o estilo em Kierkegaard, esse é um tópico que ainda não foi totalmente explorado.

²⁷ Já ocorrera, em outras entradas dos *Diários*, a utilização do termo “fenômeno”, mas nunca com uma característica de designação qualitativa, apenas como um simples apontamento de um acontecimento geral (cf.: [I A 75]; [I A 72]; [I A 328] e [I A 331]). Em outra entrada, também ocorrida em julho de 1837, poucos dias antes da anotação anteriormente referida [II A 125], Kierkegaard emprega o termo “fenômeno” para designar algo específico, neste caso o evento de “que alguém diga exatamente o que eu digo” [II A 115]. O “fenômeno” aqui é entendido, então, não apenas como um fato particular, mas como um acontecimento que possui uma distinção, em sua característica essencial, aos outros eventos. Trata-se, como é próprio de Kierkegaard, e como ficará mais claro no avançar do trabalho, de uma vinculação entre fenômeno e existência, presente aqui em suas primeiras manifestações.

abstração devaneante. A insuficiência dessa abordagem é então denunciada pelo desafortunado destino de que essa ilusão é passageira e que tão logo termina o devaneio, a existência volta a ser aquilo que ela era anteriormente, ou seja, “a mesma trágica relatividade” que põe o indivíduo – antes em devaneio – diante do problema que agora se mostra não apenas como evidente, mas também como concreto, isto é, a existência individual. Faz-se aparecer, assim, o problema que antes estava dado como potência: a existência individual do ser humano que tem de buscar reconciliar ou harmonizar uma multiplicidade aparentemente irreconciliável de tal forma que não produza uma simples artificialidade ou uma abstração que, em verdade, não passaria de um ligeiro e passageiro subterfúgio antes de recair novamente na inelutável concretude. O problema evidenciado é feito possível em função desse reconhecimento, isto é, por perguntar: como é possível abordar tal *existência*? De que se trata, filosoficamente, esse fenômeno singular e de que modo ele pode ser abordado? Kierkegaard exercerá um duplo esforço, de crítica e construção; um esforço que nem sempre explicita os movimentos escolhidos pelo próprio autor.

2.2 OS PRIMEIROS ESBOÇOS DE UMA ANÁLISE: *DOS PAPÉIS DE ALGUÉM QUE AINDA VIVE*

Em março de 1838, em uma entrada de seus *Diários*, Kierkegaard afirma ter passado “um tão longo tempo que novamente transcorre no qual não tenho sido capaz de recolher-me minimamente”, depois mostra intenção de retomar o trabalho e finaliza escrevendo: “Poul Møller está morto” [II A 209]. Dentre os professores de Kierkegaard, Møller fora aquele por quem o filósofo demonstrara maior admiração e respeito, em partes por sua atitude pessoal, em partes pelas posições que demonstrava no âmbito filosófico e teológico²⁸. Ainda que não fosse um escritor prolífico, Møller teve sua importância na formação kierkegaardiana em função de

²⁸ Kierkegaard menciona a Møller algumas vezes em seus *Diários*, sempre de maneira respeitosa. Ao comentar certas questões pertinentes à ironia ele refere-se à uma conversa interessante que teve em uma noite de junho de 1837 com Møller sobre as semelhanças e diferenças entre Sócrates e Cristo [II A 102] e em fevereiro de 1837 faz um comentário ao escrito sobre a imortalidade da alma publicado por Møller em que elogia ao seu professor por “alternar as partes mais estritamente científicas com outras mais leves, mas onde a vida é muito mais elaborada em sua plenitude”, movimento esse que, Kierkegaard afirma, “na área do conhecimento será comparável de alguma forma com o coro nas cenas cômicas do drama romântico” [II A 17].

três elementos centrais: a) apesar de ser inicialmente influenciado pela filosofia do idealismo alemão, dentre os quais consta certamente Fichte, Schelling e Hegel, um escrito de 1837 publicado por Møller, *Pensamentos sobre a possibilidade de evidência da imortalidade humana* [*Tanker over Mueligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed*], demonstrava um relativo rompimento com essa vertente em função de sua insuficiência (sobretudo hegeliana) de lidar com o problema “concreto” da imortalidade humana²⁹, sobretudo por ser Møller reconhecido como alguém que se preocupava com a verdade “tanto concreta quanto pessoal” em sua aplicabilidade na vida cotidiana (THIELST, 2003, p. 46); b) Møller, enquanto professor na universidade de Copenhague, ministrou um curso sobre filosofia antiga, posteriormente publicado com o título de *Esboço de Lições sobre a história da filosofia antiga* [*Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie*], curso do qual Kierkegaard foi aluno e que, por uma abordagem particular com relação à figura de Sócrates e com relação à ironia, exerceu evidente influência na escrita da dissertação sobre ironia; c) por seu percurso bastante errático, Møller fora um modelo de pensador que, iniciando-se como poeta, passando pelo hegelianismo e abordando a filosofia de um maneira “viva”, de certa forma anti-acadêmica e combativa, sugerira à Kierkegaard, por meio de uma forma fragmentária de escrita³⁰, uma maneira de resguardar-se frente à pretensão de totalidade do Sistema filosófico hegeliano e, além disso, há que se mencionar o fato que Møller fora fundamental no

²⁹ Dentre os muitos argumentos apresentados por Møller, sua reticência para com a filosofia hegeliana se manifestou sobretudo em razão de uma ressalva para com a pretensão de completude do Sistema, mesmo naqueles pontos (como a imortalidade da alma humana) sobre os quais o Sistema nada podia dizer. Em uma passagem de seu ensaio Møller escreve: “Agora, os discípulos de Hegel, toda vez que um fragmento de um novo Sistema vem até eles, posto com a declaração de que não é conhecido, eles então clamam por justiça como se nenhuma visão-de-mundo [*Verdensanskuelse*] tivesse sido pronunciada com uma completude formal com exceção de seu Mestre, e de tal modo não haveria outra prova da validade da filosofia que a determinada e completa realização” (1855, p. 73). É importante notar que Møller, em sua crítica, ataca os hegelianos por se aterem à palavra do Mestre sem um juízo crítico, por demandarem a completude do Sistema como prova de validade da filosofia e, indiretamente, por recusarem a possibilidade de um “saber fragmentário”. Todos esses pontos reaparecerão na crítica de Kierkegaard à Hegel, sendo relevante atinar para o fato que, enquanto *O conceito de angústia* é dedicado à Møller, as *Migalhas Filosóficas*, publicadas no mesmo ano, denotam uma homenagem e um reconhecimento implícito ao antigo mestre justamente por levar algumas de suas ideias a um aprofundamento reflexivo.

³⁰ Em seus escritos Møller fala de uma “escrita dispersa”, afirmando, conforme cita Peter Thielst, que “as coisas que vou escrever serão escritas simplesmente para pôr meu pensamento em movimento. Ilimitados pensamento dispersos são uma interminável introdução ao pensamento. Eles são como um concerto que é apenas um prelúdio, um poema consistindo apenas de uma invocação para as Musas e para uma prometida futura canção”. Para maiores considerações sobre a noção de “escrita dispersa” e sua influência sobre Kierkegaard cf. THIELST, Peter. Poul Martin Møller. *Scattered Thoughts, Analysis of Affectation, Struggle with Nihilism*. In.: STEWART, Jon. (Ed.) **Kierkegaard and his contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark**. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p. 45-61.

desenvolvimento do então jovem estudante Kierkegaard, seja porque o professor exercera uma influência positiva no crucial ano de 1836, seja porque, como o próprio filósofo existencial reconhecerá pela dedicatória feita em seu livro *O conceito de angústia*, Møller antecipara alguns dos desenvolvimentos que depois faria Kierkegaard³¹.

Além da morte de Møller, em março de 1838, em agosto do mesmo ano falece o pai de Kierkegaard, Michael Pedersen Kierkegaard, fato esse que coloca o autor defronte à necessidade de tomar ele mesmo o controle de sua vida. Ainda que possa parecer um fato biográfico filosoficamente desprovido de importância, é preciso considerar a anotação que se encontra nos *Diários*: “meu pai morreu na quarta-feira, dia 8, às 2 da manhã. Eu tanto desejara que ele vivesse mais uns anos e tomo sua morte como o último sacrifício de seu amor por mim; pois ele não está morto por mim, mas para mim, de modo que algo ainda há de vir desde mim” [II A 243]. Mais do que uma simples ponderação pessoal sobre a morte de seu pai, Kierkegaard aborda aqui o que considerou ser uma abertura/demanda filosófica – depois expressa pelo uso que o filósofo fará do termo *tarafa* [opgave] –, pois este algo que agora pode vir até ele, resultante da morte de seu pai e de seu respeitado mestre, já estava inscrito em seus esforços por evidenciar o problema da existência³². É também nesse período que se encontra algumas considerações

³¹ A influência de Møller sobre Kierkegaard, embora inegável, ainda é debatida pelos comentadores com relação à sua extensão. Segundo pontua Frithiof Brandt, a importância de Møller se daria sobretudo pelo “despertar” filosófico-existencial que teria ocorrido entre 1836 e 1838, como uma sequência ao que Kierkegaard já vinha produzindo independentemente. Para o autor: “Kierkegaard começa seu despertar entre o outono de 1836 e o início de 1837. Começa com os estudos sobre a ironia e o humor, bem como as três ideias histórico-mundiais [*verdenhistoriske ideer*]: Don Juan, Fausto e Ahasverus. O pensamento de lidar com esses assuntos, no entanto, é muito anterior, mas não é até o outono de 1836 e o começo de 1837 que se tem um exaustivo testemunho de seu início autônomo. Poul Møller não sabia nem ao menos uma palavra sobre os artigos políticos de Kierkegaard.” (1929, p. 340). Para Brandt, foi, em grande medida, o contato com Møller que teria feito despertar em Kierkegaard uma nova visão sobre sua abordagem filosófica, estilística e literária (a argumentação se alonga com muitos detalhes, cf. BRANDT, Frithiof. **Den unge Søren Kierkegaard**. København: Levin & Munksgaards Forlag, 1929). A opinião de Malantschuk, por sua vez, é mais contundente, pois o comentador vê Møller como uma espécie de mestre que iniciou e concedeu as primeiras questões que desenvolveria o filósofo: “Da forma que entendo isso, a influência de Poul Møller sobre Kierkegaard é principalmente com relação a Poul Møller mostrar ao estudante em ascensão onde estavam os problemas. Poul Møller não dá a Kierkegaard, de nenhuma forma, soluções completas, mas dirige sua atenção a certos problemas” (1959, p. 8). A opinião manifesta pelo comentador concede, no entanto, muito ao professor de Kierkegaard e acaba por não reconhecer que algumas dessas questões, supostamente atribuídas à Møller, já estavam dadas enquanto potência nas reflexões e anotações anteriores de Kierkegaard. Para maiores considerações sobre o comentário, cf. MALNTSCHUK, Gregor. Søren Kierkegaard og Poul M. Møller. In.: **Kierkegardiana III**. København: Munksgaard, 1959.

³² Essa abertura/demanda filosófico-existencial depois será retrabalhada de forma mais detalhada no terceiro discurso do livro *Três discursos sobre ocasiões imaginadas*, discurso intitulado *Diante de um*

sobre a relação entre o cristianismo e a filosofia, com um pendor que depois será evidenciado nas reflexões futuras do filósofo, mas que já predispõe parte de seu pensamento, sobretudo quando pondera que “de acordo com a doutrina cristã, o homem não deve unir-se a Deus em um desaparecimento panteísta, nem por um apagamento de todas as características individuais em um oceano divino; mas [o faz] por uma consciência potencializada [*potenseret Bevidsthed*]” [II A 248]. A ideia de uma consciência como forma de apreensão e de condução do problema da existência passa a ser cada vez mais frequente nas anotações de Kierkegaard, sendo que inicialmente a consciência tomara um tom de simples reflexão moral ou de intermédio frente ao mundo (como ocorrera nas primeiras menções à Fichte) e, a partir de 1838, começa a ser abordada sob outros termos, ainda debitários da filosofia alemã que o antecedeu, mas já produzindo certa diferenciação³³. Esse é o caso do conceito de consciência potencializada, o qual tem suas relações com o conceito schellingiano de “potência” [*Potenze*], sobretudo pela forma com que Schelling passa a abordar a partir do escrito *Filosofia e Religião* [*Philosophie und Religion*] a partir de 1804, assunto esse que será abordado na sequência. Aqui resta pontuar que, no ano de 1838, enquanto sentia e refletia sobre a morte de seu pai e de seu mestre, Kierkegaard também se debatia com os resultados que obtivera em termos filosóficos, teológicos e existenciais nos últimos anos.

Parte desses resultados encontra expressão no primeiro livro publicado pelo filósofo, inicialmente pensado para ser veiculado pelo jornal *Perseus* de Heiberg, mas que, em função de razões desconhecidas, foi então publicado pelas próprias despesas de Kierkegaard. O livro *Dos papéis de alguém que ainda vive* [*Endnu levendes papirer*] tinha como intenção desenvolver uma espécie de resenha crítica ao terceiro romance publicado por Hans Christian Andersen, intitulado *Apenas um violinista* [*Kun en Spillemand*]. Que a resenha kierkegaardiana seja, em certo sentido, uma análise do romance de Andersen, isso é notório pelas referências diretas encontradas e por endereçar-se a esse trabalho continuamente. Contudo, que seja apenas uma resenha, isso é mais do que duvidoso, uma vez que se

túmulo, onde Kierkegaard aborda a questão da decisão como tornada possível por aquele que se encontra frente à consumação da morte do ente amado.

³³ O desenvolvimento da reflexão sobre a consciência acompanha o desenrolar das abordagens sobre o problema da existência, sendo que Kierkegaard flerta com diversas concepções antes de sedimentar seu próprio entendimento sobre essa questão, partindo das influências de Fichte, Schelling e Hegel, mas também sob o efeito das leituras teológicas e “psicológicas”, como é o caso de Karl Rosencranz. Para maiores detalhes sobre a noção de consciência em Kierkegaard, cf. SHMUËLI, Adi. **Kierkegaard & Consciousness**. Princeton: Princeton University Press, 1971.

percebe que o filósofo toma o trabalho do romancista como uma ocasião e como um caso exemplar de produção cultural para poder desenvolver suas próprias considerações e, com isso, poder endereçar suas questões sob a estrutura e alguns dos temas postos pelo romance. O movimento encontrado no primeiro livro de Kierkegaard se reproduzirá, posteriormente, em outros escritos, com destaque para o livro *Duas épocas*, onde o filósofo utilizará do mesmo subterfúgio para analisar as condições sociais, políticas, culturais e existenciais de sua contemporaneidade, partindo de um romance de Thomasine Gyllemboug para poder apresentar suas próprias reflexões. O que torna esse primeiro livro publicado ainda mais interessante é o fato que o próprio filósofo, em seu escrito “autobiográfico” *Sobre minha obra enquanto autor*, afirma que sua autoria teria se iniciado com *Enten-eller*, renegando, dessa forma, tanto a dissertação sobre a ironia, quanto esse primeiro livro [KW XXII, p. 5; SV XIII, p. 494]. É conhecida a reabilitação que se fez da dissertação sobre o conceito de ironia, considerando-a como um importante precedente do trabalho filosófico que depois seria desenvolvido por Kierkegaard, sobretudo com relação à figura de Sócrates, mas pouco tem se dito sobre a necessidade de se reabilitar também esse primeiro livro. Parte desse descaso se dá porque os comentadores consideram que – como nos primeiros artigos publicados em jornais – o Kierkegaard encontrado seria ainda o estudante em formação, tomado meramente como um hegeliano claudicante que, seja por leitura direta, seja por leitura indireta, estaria apenas reproduzindo certos conteúdos sem grande inovação³⁴. Essa posição, no

³⁴ A reabilitação da dissertação sobre o conceito de ironia não é algo novo entre os comentadores, sendo que Henri-Bernard Vertoge já defendera a tese de que “o trabalho que termina com *O Instante* começa com a dissertação *Sobre o conceito de ironia constantemente referido à Sócrates*” (1982, T. I, p. 168). Essa reabilitação feita por Vergote, a qual teve sua importância, é guiada por uma interpretação da utilização da ironia na obra kierkegaardiana, razão pela qual esta excluiria *Dos papéis de alguém que ainda vive*. Jon Stewart, por sua vez, em sua análise das relações kierkegaardianas com Hegel, chega a abordar o primeiro livro publicado por Kierkegaard, mas sem retirar dele grandes consequências, senão por afirmar que Kierkegaard seria um hegeliano hesitante, que poderia ter tido algum contato direto com a obra de Hegel, como também poderia não ter nenhum, e que, ao final, isso não faria muita diferença, já que “*Dos papéis de alguém que ainda vive* tem como seu objeto as habilidades de Andersen como romancista e não a *Lógica* de Hegel” (2003, p. 123). Sobre a posição de Stewart, há que se ressaltar dois pontos: a) já foi pontuado que Kierkegaard não tem a necessidade de endereçar uma monografia sobre um ou outro autor ou assunto para poder abordá-lo de maneira pontual, em verdade, é parte do estilo do autor tomar qualquer consideração usual para daí retirar consequências mais profundas, ou elevar o assunto a ser abordado, de modo que por mais que Kierkegaard não se apresente como um crítico de Hegel, por mais que não demonstre já ser um leitor detido da *Lógica* de Hegel, e por mais que o assunto do livro seja, em primeiro plano, as habilidades de Andersen como romancista, isso não exclui o fato que o filósofo dinamarquês, por seus próprios pendores, desvia de um suposto tópico central para uma abordagem indireta de outros assuntos, abordagem essa que tende a ser profunda e precisa; b) a pretensão de Stewart é restrita à aproximação entre Kierkegaard para com Hegel ou o hegelianismo,

entanto, toma sempre um caminho parcial e não revela uma continuidade com relação ao problema da existência que, como foi pontuado, já se encontrava delineado antes que os principais livros aparecessem e, mais do que isso, foi justamente esse tratamento inicial que permitiu a Kierkegaard estabelecer algumas posições de diferenciação conquanto mantivesse uma nítida participação na tradição que o formara.

Com relação à origem desse primeiro livro, sabe-se que Kierkegaard e Andersen faziam parte de um mesmo círculo intelectual que se reunia em torno da figura de Heiberg e que, embora conhecessem-se pessoalmente, não eram próximos. Apesar de existir muita especulação sobre as razões que levaram Kierkegaard a realizar uma espécie de ataque crítico à Andersen, nenhuma argumentação parece passar de uma tentativa de acerto ³⁵. Por outra parte, é possível entender como Kierkegaard, envolto em suas próprias reflexões pessoais expressas em seus *Diários*, tomou o romance de Andersen como uma apresentação significativa e exemplar, no sentido próprio da palavra, desde onde poderia desenvolver-se uma série de questões pertinentes. Justamente por esse entrecruzamento, e por não se ter escritos prévios que facilitem em sua

condicionando assim a perspectiva de análise a um campo interpretativo muito restrito, restrição essa que dificulta perceber a importância do primeiro livro do filósofo dinamarquês com relação a sua formação e ao desenvolvimento de suas questões e esforços conceituais. O caso é que não se inseriu *Dos papéis de alguém que ainda vive* dentro de um percurso de desenvolvimento conceitual e filosófico, pois boa parte das anotações e dos escritos iniciais, até o início de 1840, foram tomados simplesmente como um momento de formação periclitante, enquanto agora tenta-se demonstrar justamente o contrário, ou seja, que é porque Kierkegaard se debate com a necessidade de encontrar instrumentos e estruturas para uma questão que já emergira, ainda que em potência, desde seus primeiros anos de reflexão, que se deve atentar para esse primeiro livro como um importante ponto em seu desenvolvimento.

³⁵ Vários autores apresentaram argumentos para pontuar que Kierkegaard teria tido motivações específicas para o ataque dirigido à Andersen. Frithiof Brandt, por exemplo, afirmou que Kierkegaard teria atacado à Andersen como uma espécie de resposta em função de que o romancista teria esboçado uma caricatura do filósofo (1929, p. 115-159), argumento esse que não tem muito fundamento, já que Andersen sim fez uma caricatura de Kierkegaard, mas em uma peça posterior à resenha kierkegaardiana. Para Georg Brandes, a suposta objeção do filósofo para com Andersen adviria de uma discordância em termos estéticos, já que o gênio poético, tal qual caracterizado pelo romancista, parecia demasiado fraco e convencional para Kierkegaard (1899, p. 272-273). Uma das posições mais interessantes é aquela apontada por Søren Grom Hansen, onde este afirma que “a razão para a dissertação de Kierkegaard [sobre o romance de Andersen] não foi uma questão privada, mas foi principalmente a diferença de percepção da realidade (*aendring virkelighedsopfattelsen*) que fora subestimada por Andersen” (1976, p. 136), o que parece algo mais plausível, já que, como se pode notar, Kierkegaard emprega exaustivamente o termo realidade efetiva (*verkelighed*) ao longo deste escrito; contudo, de igual maneira, esse é um conceito central no pensamento kierkegaardiano e não é graças ou em débito para com Andersen. Um trabalho detalhado sobre as relações entre Kierkegaard e Andersen em termos de averiguação histórica e análise dos debates e questões intelectuais da época se encontra em: HANSEN, Søren Gorm. **H.C. Andersen og Søren Kierkegaard i dannelseskulturen**. København: Medusa, 1976.

interpretação, *Dos papéis de alguém que ainda vive* foi tomado muitas vezes como um estranho texto, fácil de ser criticado por sua aparente ausência de centralidade em um tópico, ou, como faz Elias Bredsdorff, famoso pesquisador de Andersen, afirmando-se que “o livro de Kierkegaard é o trabalho de uma pessoa jovem, brilhante e de alguma forma arrogante, desejosa de demonstrar suas próprias qualidades super-intelectuais; o estilo do autor e seu uso de terminologia hegeliana tornam o livro quase ininteligível para o leitor comum” (1975, p. 128). Essa crítica, imprecisa em diversas maneira, uma vez que parte de uma perspectiva parcial que restringe-se a ver a obra de Kierkegaard por seu subtítulo, *Andersen como novelista*, deve servir ao menos para evidenciar um importante ponto de partida, já que é justamente esse estranhamento frente a um livro que diz ser sobre algo, mas que trata de acaba por tratar de um tema diverso o que tem causado perplexidade aos leitores. é certo que é um texto que acaba valendo-se de uma aparentemente incompreensível terminologia hegeliana para seu desenvolvimento, e que ao fim parece apresentar ainda uma outra gama de temas e questões, sendo justamente esse estranhamento que deve nos orientar na análise do que está sendo realmente visado pelo autor.

Após o tão controverso título, *Dos papéis de alguém que ainda vive* ³⁶, encontra-se um Prefácio que não parece ser de auxílio imediato ao leitor, pois o que se encontra ali parece ora como um uso desmesurado de ironia ou de jocosidade, ora como o emprego de um discurso verdadeiramente sério e mensurado. Essa duplicidade não ocorre sem uma intenção programada: a primeira sentença do prefácio fala sobre uma quebra [*afbryde*] de continuidade entre aquele que escreve e o “autêntico autor deste ensaio” [*den egentlige Forfatter af denne Afhandling*], uma

³⁶ Há um longo debate com relação às razões que levaram Kierkegaard a utilizar especificamente esse título. Ao contrário de seus outros escritos, sobre esse não se encontra nenhuma anotação em seus *Diários*, nenhuma preparação ou esboço e o único que se pode encontrar é uma menção ao título *Dos papéis de alguém que ainda vive*, mas inserido como sequência de um título provisório (*O universal debate de tudo contra tudo*) do que então seria o esboço de peça teatral posteriormente renomeada *A batalha entre a velha e a nova saboneteira*. A peculiaridade do título advém de seu caráter simultaneamente satírico e melancólico, porque, ao se considerar um dado biográfico aqui talvez relevante: Kierkegaard não só perdera seu pai e seu mestre em 1838, mas pertencia a uma família que contava com poucos sobreviventes entre os irmãos, já que dois irmãos e três irmãs já haviam falecido, bem como sua mãe, sua avó e mesmo uma de suas cunhadas, o que tornava Søren Kierkegaard, juntamente com seu irmão Peter Christian Kierkegaard, os que ainda viviam. Essa interpretação, mais vinculada à biografia, não exclui, por outro lado, o fato que um dos temas centrais do primeiro livro de Kierkegaard é justamente o conceito de *Vida*, vinculada à noção de *visão*, de *percepção* ou ainda de *intuição*, de modo que falar sobre “alguém que ainda vive” seria parte da crítica direcionada à Andersen com relação, justamente, a falta de visão de vida encontrada em seu romance, segundo pontua Kierkegaard.

quebra que não pode ser explicada salvo pela transformação de um simples *alter ego* em um “*alter idem*”, isto é, um outro-eu, sobre o qual se funda uma relação baseada em contrários, de tal modo que “nossas opiniões quase sempre diferem e estamos perpetuamente em conflito um com o outro, ainda que apesar de tudo estejamos unidos pela mais profunda, sagrada e indissolúvel ligação” [KW I, p. 55; SV XIII, p. 45]. Essa aparente divisão é a produção de uma reduplicação, no sentido de que o que se está transformando em *dois* aqui é na verdade *um só*, o próprio autor do ensaio, Kierkegaard, que se subdivide em *dois eus* como forma de apontar uma tensão constitutiva. Os ecos aqui encontrados, tanto nas palavras quanto no sentido expresso, não deixam de apontar constantemente para o que já fora demonstrado anteriormente: Kierkegaard está considerando, na primeira formulação pública de sua ação enquanto autor, os reflexos das influências por ele tomadas. Está presente aqui, ainda que indiretamente, a noção fichteana de Eu reduplicado, a noção hegeliana de contradição como própria ao movimento dialético, bem como certa concepção autoral retirada dos românticos, os quais dividiam-se em *alter egos* em suas produções. Contudo, e isso deve ser frisado, Kierkegaard não está sendo nem *fichteano*, nem *hegeliano* ou tão somente *romântico*, mas está, já em seu primeiro escrito, assumindo essas influências na tentativa de ser capaz de lidar com um problema que lhe aparece agora como mais evidente. Essa evidência se dá na continuação do prefácio, a qual faz lembrar as anotações “existenciais” encontradas até então nos *Diários*, sobretudo quando, seguindo a linha da reduplicação, este escreve que: “o fato é que meu amigo sofre em alto grau de um sentimento de insatisfação para com o mundo, e isso frequentemente faz-me temer que, se meu bom humor não for capaz de expular o mau espírito de Saul, as coisas podem ir mal para meu amigo, para mim e para nossa amizade” [KW I, p. 55-56; SV XIII, p. 46]. A reduplicação, então, toma uma forma concreta de oposição entre interioridade e exterioridade, já que aquele que escreve o prefácio posiciona-se como estando *fora*, enquanto aquele que, supostamente, foi o autor do ensaio encontra-se *dentro*, o que é então corroborado pela forma com que o autor do prefácio fala em uma espécie de enclausuramento que seu *alter idem* assume, voltando-se para seu *ἄδυτον* (parte interna e inacessível de um santuário), de tal modo que “é apenas em um evanescente refletir [*forsvindende Afglends*] daquilo que se move em sua alma que

sinto por meio de uma maravilhosa simpatia (explicável apenas por uma *communicatio idiomatum*³⁷ [comunicação de propriedades]) que posso sentir o que se move em seu interior [*Indre*]” [KW I, p. 56; SV XIII, p. 46-47]. O jogo de espelho, a reflexão, é o centro da condução do pensamento, mas uma duplicação que se produz sobre a imagem de um só dividido em dois, o que intensifica ainda mais o movimento apresentado por Kierkegaard, já que a *communicatio idiomatum*, usualmente referida aos atributos divinos encontrados em Jesus Cristo, agora é posta com relação à interioridade mais profunda e inacessível, sendo que a divisão entre interioridade e exterioridade manifesta a divisão tensional entre o humano (aqui encenado pelo escritor do prefácio e, portanto, pela exterioridade) e o divino (aqui encenado pelo autor do ensaio e, portanto, pela interioridade). Essa duplicação e essa relação intrínseca e essencial já figurara antes nos *Diários*, como quando em uma anotação de 1837 Kierkegaard afirma considerar “escrever um romance no qual o personagem se torna louco, durante o processo de composição ele mesmo, [o autor], enlouquece e o romance termina em primeira pessoa” [II A 634]³⁸. Ademais, para tornar ainda mais clara a proximidade entre a concepção de autoria e a *communicatio idiomatum*, há que se mencionar uma entrada, também de 1837, em que o filósofo afirma que “um autor deve sempre dar qualquer coisa de sua personalidade, tal como Cristo, que nos alimenta com seu corpo e com seu sangue” [II A 739] e, ainda, quando afirma que “eu agora vivo como em confrontação com

³⁷ A *communicatio idiomatum* é um conceito cristológico que versa sobre as relações e interações de Deus com a humanidade por meio de Jesus Cristo e de seus atributos divinos. A ideia, primeiramente desenvolvida por Inácio de Antioquia, foi desenvolvida no Primeiro Concílio de Éfeso. Kierkegaard possivelmente menciona essa relação sob a influência de Johann Georg Hamann, que em seu escrito *A Última Vontade e Testamento do Cavaleiro da Rosa-Cruz: Concernente à Origem Divina e Humana da Linguagem* [*Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Urprung der Sprache*] escreve: “Supondo-se que Deus seja a origem de todos os efeitos nas grandes e pequenas coisas, no céu ou na terra, então todo fio de cabelo em nossa cabeça é tão divino quanto o Behemoth, aquele chefe dos caminhos de Deus. (...) Tudo que é divino, no entanto, é também humano, porque o homem não pode nem agir nem sofrer senão pela analogia de sua natureza, por mais simples ou complexa que se diga ser essa máquina. Esta *communicatio* do divino com o humano *idiomatum* é uma lei fundamental e a chave-mestra de todo nosso conhecimento” (2007, p. 99). Segundo a argumentação de Hamann, que possivelmente influenciou a Kierkegaard, e que se encontra também em uma tradição luterana, a *communicatio idiomatum* não se aplica somente a Jesus Cristo enquanto uma comunidade de propriedades e atributos, mas como algo próprio de toda humanidade, dado enquanto potência para todo ser humano.

³⁸ É inevitável aqui fazer uma referência às influências legadas por Kierkegaard, tanto no campo da filosofia quanto da literatura. Essa ideia para um romance, ainda que tenha sido expressa de maneira pontual na entrada mencionada, está presente ao longo dos escritos kierkegaardianos, sendo que aqui se encontra o ressoar de Kierkegaard na obra de Miguel de Unamuno, sobretudo em sua novela *Niebla* e em seu conceito de *nivola*, apresentado em *Como se hace una novela*, onde o autor flerta com um *mise en abyme* entre autor e personagens, desfazendo assim a noção habitual de *autoria* em prol de uma constante multiplicidade, o que se coaduna muito bem com o pensamento e a produção kierkegaardiana.

uma edição original [*Original-Udgave*] de meu próprio Eu [*mit eget Jeg*]” [II A 742]. Ao fim, a metáfora que associa a vida com a confrontação de uma edição original revela do que se está falando no prefácio, ou seja, a construção de uma autoria que tem o trabalho de revelar-se a si mesma como autoria enquanto desenvolve algo sobre a vida e, portanto, sobre a existência, entendida aqui como cindida por dois âmbitos contrapostos que, no entanto, não podem deixar de vincular-se por pertencerem, essencialmente, a um mesmo campo de acontecimento. Todo esse cuidado para com o Prefácio do ensaio encontrado em *Dos papéis de alguém que ainda vive* não é mero diletantismo, mas é devido a necessidade de demonstrar como nesse primeiro escrito, geralmente ignorado pela crítica e pelos comentadores, já traz em si o problema da existência relativamente amadurecido, pois faz constar uma das teses centrais que Kierkegaard apresentará sobre a existência, ou seja, que esta é uma duplicidade de polos contraditórios, conflitantes e unidos por uma tensão indissolúvel, tal como figurará em escritos como *Migalhas Filosóficas*, no *O conceito de angústia* e com destaque no *Doença para morte*. Além disso, esse jogo entre os *dois eus*, um escritor do prefácio e outro escritor do ensaio, é então finalizado por uma citação bíblica, referindo-se ao dito de Pôncio Pilatos, afirmando que “o que escrevi, escrevi” [KW I, p. 58; SV XIII, p. 49], promovendo assim uma espécie de titubeante conciliação entre os *dois eus* por meio da publicação da obra³⁹, mas sobretudo abrindo o espaço para o próprio ensaio.

Com base no que foi apontado anteriormente, e após essa ressalva sobre a existência vivida na interioridade cindida, não é de se admirar que o ensaio comece justamente por um franco embate com certas ideias populares na filosofia do tempo de Kierkegaard, ou seja, um certo hegelianismo que pretendia ser um “novíssimo desenvolvimento” do pensamento por começar tudo pelo começo, com uma “grande tendência de se esquecer, se possível, os resultados deste desenvolvimento obtidos com o suor de seu rosto” [KW I, p. 61; SV XIII, p. 53]. Não se trata aqui de uma

³⁹ A menção à sentença proferida por Pilatos em João 19:22 – um dos evangelhos pelo qual Kierkegaard nutria maior apreço – se encontra nos *Diários* em uma nota feita à margem da página em um comentário à Hamann: “Pois como pode Hamann publicar suas ‘obras completas’ – ele que, completamente de acordo com Pilatos, para ele o maior dos filósofos, disse: ‘o que escrevi, escrevi’” [II A 139]. Nesse comentário sobre Hamann, posteriormente empregado no prefácio *Dos papéis de alguém que ainda vive*, percebe-se que a suposta conciliação entre os *dois-eus* é apenas aparente, pois não há como realizar-se tal conciliação salvo por uma imposição de algo externo, objetivo e contingente como a publicação das “obras completas”, as quais, e é isso que frisa Kierkegaard sobre Hamann, nunca serão verdadeiramente completas por deixarem o que há de essencial de fora, isto é, a interioridade.

simples crítica, mas antes de uma constatação de que é justamente essa tendência filosófica que, a partir desse momento, Kierkegaard começa a identificar como sendo o maior empecilho no caminho de uma análise do problema da existência. Isto se pode notar quando o filósofo escreve que essa grande tendência, para que não tivesse a triste sorte de ser revisitada no futuro como um simples erro, teria que, “por um lado, convencer-se a si mesma de sua atividade e de seu significado e, por outro lado, impor à posteridade este reconhecimento, pondo-se a si mesmo o verdadeiro ponto de partida da história mundial”, tendo assim de “iniciar a cronologia positiva e reduzindo toda existência [*Tilværelse*] anterior, caso se fosse tão razoável a ponto de supô-la, a uma servidão vitalícia” [KW I, p. 61; SV XIII, p. 53]. O tom irônico já está presente nessas linhas, ainda não tão desenvolvido, assim que não é difícil notar que a crítica kierkegaardiana à pretensão de iniciar tudo pelo suposto “começo” – crítica essa que acompanhará toda sua produção filosófica –, tipicamente manifesta pelos hegelianos, lega um problema central: uma vez que se assuma essa posição, toda a existência será tomada como “existência anterior” e, portanto, esta servirá apenas à condução e continuidade do argumento, mas ela mesma não poderá nunca ser o ponto de partida de uma consideração analítica, pois esse ponto de partida já teria sido definido previamente pelo “começo dos começos”. É com base nessa consideração inicial que Kierkegaard pode então aprofundar sua análise:

Se quando encontramos esse fenômeno em sua forma mais respeitável, como aparece na grande tentativa de Hegel de começar com nada, isso deve tanto nos agradar quanto nos impressionar; impressionar em relação à força moral com que a ideia é concebida, a energia intelectual e a virtuosidade com que é levada a termo; agradar porque todo o resto é apenas um movimento dentro dos próprios limites do sistema, feito precisamente a fim de recuperar a “robusta plenitude” da existência [*Tilværelsens*]. Se vemos o mesmo fenômeno, suscitado agora pela oposição natural de uma personalidade original [*en ægte original Personligheds naturlige Opposition*] contra toda a fraseologia moderna, se vemos essa pessoa, pela própria força artesã do gênio, alçar-se acima da multidão, ali permanecer como uma impressionante estátua, inteiramente envolto pela roupagem de seu casaco terminológico feito em casa; mas tão egoisticamente encerrado em si mesmo que dele não pende nem ao menos um farrapo em que o “populacho tagarela” pode se agarrar; então devemos agradecer a Deus por tal Simeão Estilita lembrar-nos o que é independência, mas também para lamentarmos que o desacerto da época demande tal sacrifício. [KW I, p. 61-62; SV XIII, p. 53-54]

Uma leitura detida dessa passagem permite reconhecer que o tom da crítica dirigida primeiramente aos hegelianos, por sua pretensão de um “começo dos

começos” que levaria à existência a ser subsumida a um sistema como uma simples parte na condução do todo, avança então sobre Hegel – independente de Kierkegaard ser ou não um leitor voraz da *Ciência da Lógica* nesse tempo –, sobretudo em função da tese hegeliana de que o começo deve ser dado a partir do nada, para então intensificar e aprofundar sua crítica pela consideração de que esse “começo pelo nada”, por mais intelectualmente brilhante que possa ser, tem de pressupor o desfazimento da consideração sobre a existência, transportando-a para dentro dos limites do sistema, para por fim apresentar uma nova figura: o opositor que se alça para além dos limites, das terminologias e dos conceitos da época, pondo-se em uma diferenciação tão radical que este se vê, por um lado, encerrado em si mesmo, onde habita com os conceitos que obteve com o seu próprio esforço, e por outro lado é sacrificado justamente em função de sua independência. Novamente o problema da cisão dos *dois-eus* já enunciado. O que é sobremaneira importante nesse trecho que perfaz as duas primeiras páginas do ensaio, principalmente se comparadas com o prefácio e, ainda, com o que foi apontado sobre esse período de formação, é que Kierkegaard está desenvolvendo sua crítica tendo como centro da discussão o problema da existência. O termo que figura no âmago do que está sendo abordado nesse início do ensaio é sem dúvida a noção de existência na forma qualificada da palavra *Tilværelse*, sendo que o filósofo, como pode se notar no próprio texto, evita utilizar um outro equivalente em dinamarquês para a ideia de existência, ou seja, *Existents*, justamente porque, desde as notas de 1837 encontradas em seus *Diários*, este já está fazendo um esforço para poder determinar de maneira mais precisa do que se trata o problema que tem de ser por ele analisado. A crítica que afirma haver nesse livro um linguajar demasiado hegeliano e, portanto, demasiado pesado não se equivoca como um todo, porque é fato que, como se pode notar por essas duas primeiras páginas, a linguagem é evidentemente hegeliana. Mas é preciso olhar mais perto para o texto para notar que essa linguagem hegeliana é empregada de forma calculada e até mesmo controlada, já que se tem a intenção de criar um jogo de espelhos – próximo àquele apontado no Prefácio – em que o leitor teria de confrontar-se com o fato de que a predominância dessa linguagem conceitual carregada de sentidos pré-determinados implicaria, ao mesmo tempo, uma desconsideração perante a existência do próprio leitor. Além disso, não se pode ignorar a passagem feita na argumentação kierkegaardiana, onde a crítica aos hegelianos aprofunda-se na crítica à Hegel para

então, em um salto sutil, passar a falar de um certo personagem, comparado a Simeão Estilita ⁴⁰, impulsionado pela “oposição natural de uma personalidade original” que, não só contrapõe-se à terminologia de seu tempo, mas está munido de sua própria proteção conceitual “caseira”, ou seja, por ele mesmo criada, um aparato conceitual que, ao contrário daquele fornecido por Hegel e pelos hegelianos, não permite que as multidões ali se apeguem, porém um personagem que é então execrado e que paga pelo que Kierkegaard considera como “desacerto da época”. Independente de quem seja esse personagem, é possível ver ali uma figura

⁴⁰ Há uma discussão sobre quem é o autor a quem Kierkegaard está se referindo nesse trecho, uma vez que Simeão Estilita, o asceta cristão que viveu na Síria, é normalmente mencionada como um símbolo de persistência e de dedicação à fé por ter ficado mais de trinta anos preso por uma corrente ao topo de uma pedra com dezessete metros de altura. Nos *Diários* é possível encontrar uma comparação do asceta para com Fichte e uma comparação para com Hamann. No caso de Fichte, a passagem, de 1836, afirma que: “Tal como Simeão Estilita, Fichte fica no mais elevado cume com os mais flexíveis (dialéticos) movimentos, e a multidão observa e o admira e não o seguem, e os que tentam se elevar até lá o parodiam (A escola fichteana)” [I A 252]. A admiração de Kierkegaard por Fichte faz com que ele tenha de reconhecer tanto a elevação que o filósofo alemão alcança por meio de seus movimentos dialéticos – que depois será também parte do fundamento da crítica à Fichte, já que essa elevação não conhece, segundo o entendimento de Kierkegaard, um retorno ao chão e, mais, parte de uma abstração para elevar-se –, mas também porque Fichte é visto como um filósofo independente e que permanece em suas convicções apesar das intempéries e da multidão. A “escola fichteana” mencionada por Kierkegaard faz referência aos românticos (tal como Frederick Schlegel, Ludwig Tieck, Novalis e Solger), sendo que esses não parecem ser capazes de assumir a mesma elevação dialética, ainda que, com relação à ironia isso vá se mostrar diverso na análise da então futura dissertação. Agora, embora Fichte seja mencionado, não se sabe exatamente quanto de sua história pessoal (com o *Atheismusstreit* e com seus discursos dirigidos à nação) Kierkegaard conhecia e, a bem da verdade, Fichte fora muito influente não só na Alemanha, mas também na Dinamarca, tendo como “discípulos” os românticos alemães, como alguns dos professores e filósofos dinamarqueses, como é o caso do já mencionado Sibbern, de modo que ele não corresponderia inteiramente à figura do filósofo que fica encerrado em sua própria capa. Por outro lado, Hamann não obteve o reconhecimento de Fichte, nem encontrou muitos seguidores (muito embora tenha mantido uma proximidade tanto com Herder quanto com Goethe, influenciando a ambos), e era conhecido pela dificuldade e pelo hermetismo de seus textos e de seus conceitos. Em uma nota situada entre 1836 e 1837, Kierkegaard volta a empregar a comparação com o asceta cristão sírio, mas agora em uma entrada dos *Diários* intitulada *Algo sobre Hamann*: “É muito interessante em nosso tempo, no qual se reconhece como benefício do pensamento que o que importa é viver para sua própria época, e que a abstrata imortalidade que até agora era de agrado fora uma ilusão – é interessante agora ver em nosso tempo que há algo aí: viver para a posteridade e ser incompreendido pelo presente. As pessoas movem-se continuamente entre esses dois extremos; enquanto alguns ficam isolados no mundo, como um Simeão Estilita, com incontáveis ágeis movimentos, ou no mais alto batendo suas asas como um ganso manso, admirados ou mesmo acusados pela multidão furiosa, desprezados pelos cidadãos, servido por anjos” [I A 340]. Enquanto a figura do asceta, em sua comparação com Fichte, tem o caráter de uma independência do pensamento e de uma solidão nas alturas, em uma metáfora até bastante primária, na comparação com Hamann há algo de mais sofisticado, de mais qualificado, pois Kierkegaard considera o estar preso à pedra como uma decisão e, ao mesmo tempo, como um escândalo perante a multidão, uma confrontação com o seu *próprio tempo*, sendo exatamente isso que Kierkegaard está propondo quando na crítica feita em *Dos papéis de alguém que ainda vive*. Por essa razão, parece mais acertado considerar Hamann como a principal referência para aquela menção. Porém, muito mais do que uma simples especulação bibliográfica e referencial, é importante destacar que, se Hamann é melhor atribuído aqui, isso significa que já na época o filósofo alemão era um importante modelo para Kierkegaard e que havia já uma intenção compartilhada (em partes pela figura de Sócrates, em partes pela figura de Cristo) entre o filósofo dinamarquês e o filósofo alemão.

projetada pelo filósofo dinamarquês para servir aos seus próprios propósitos, além do que, os termos dessa crítica serão, de maneira nuclear, exatamente os mesmos quando Kierkegaard voltar-se para o público por meio de seus pseudônimos ou de seus escritos edificantes, de tal modo que, embora posteriormente se encontre uma maior sofisticação no teor da crítica, o seu espírito principal já está dado nessas linhas dos primeiros parágrafos de seu primeiro livro. A crítica, no entanto, é continuamente circunscrita em torno do problema da existência, assim que quando Kierkegaard segue com sua consideração sobre os problemas da pretensão hegeliana de começar pelo começo enquanto um começar pelo nada, ele tem de apontar duas consequências principais nos termos de uma “verdade relativa” encontrada nessa tendência. A primeira tem de assumir que, no que diz respeito à manifestação do começar a filosofia pelo começo, que “esta essencialmente repousa no fato de que a filosofia enquanto sistema sempre requer que esta reconsidere suas próprias premissas e essa, apenas por um mal-entendido, é também dirigida à própria existência [*Tilværelsen*]”; a segunda, por sua vez, aquela que diz respeito à continuação e ao progresso do sistema a partir do nada, vê-se que é fruto de uma “confusão universal que abarca Estados inteiros, com a qual tem apenas um parentesco distante”, na qual se vê também que, “em partes por atender a um talante reformista, dirige-se contra o abuso do que tenha sido presa furtiva a positividade dada, sem que isso implique nenhuma pretensão de erradicar nem uma só palavra dada originariamente na língua” [KW I, p. 62; SV XIII, p. 54]. No que diz respeito à primeira, por ter de revisar suas próprias premissas continuamente e por ter de assegurar-se de seu “começo de começo”, um começo que é abstrato e vinculado ao “nada”, só por um acidente dirige-se à existência. A segunda, por sua vez, ao pressupor a necessidade de um contínuo progresso que deve manter a tudo como ainda presente, não é capaz de reconhecer o que Kierkegaard aí chama de “positividade dada” (*den givne Positivitet*), entendida como a realidade imediatamente dada no sentido de ser anterior ou mesmo posterior ao movimento de negatividade perpetrado pela dialética utilizada pelos hegelianos.

Como demonstrado, existência é o termo que orienta as considerações, críticas e análises desenvolvidas por Kierkegaard no início do ensaio. Contudo, ao avançar em sua reflexão o filósofo dinamarquês apresenta então um conceito que será sobremaneira importante justamente para compreender o que é essa “positividade dada” que fora associada à existência e que, até o momento, parecia

como que pouco precisa em sua formulação. Ao considerar a tendência dos hegelianos de seguir escrevendo introduções e prefácios de preparação do Sistema, como um eterno começo do começo, Kierkegaard então pontua que os hegelianos se esqueceram “que o começar por nada, de que Hegel fala, fora por ele dominado no sistema e de nenhuma maneira fora uma falha em ver a riqueza que possui a realidade efetiva [*Virkeligheden*]” [KW I, p. 62; SV XIII, p. 54]. A esse comentário, um pouco estranho por parecer conceder um elogio à Hegel que se contraporía ao que fora até então argumentado, é então seguido por uma nota de rodapé que esclarece do que Kierkegaard está falando quando se endereça à existência [*Tilværelse*] como compreendida pela realidade efetiva [*Virkelighed*]:

No entanto, não se deve crer na palavra dos hegelianos quando eles mencionam sua relação com a realidade efetiva [*Virkeligheden*]; pois, neste sentido, ao referirem-se à obra imortal de seu amado mestre (sua *Lógica*), parece-me que eles avançam em ordem de classificação hierárquica, começando pela secretária (Ser, o puro ser [*Seyn, den rene Væren*]), e passando por “outras secretárias” (*das Andre, das Besondre, Nichts* [o outro, o particular, nada]) – por isso também se diz que outras secretárias *sind so viel wie Nichts* [são o mesmo que nada] – até chegar à determinação “secretárias efetivas, etc” [*virkelige Secretaire*], sem com isso poder concluir que existe, de fato, uma única “secretária efetiva”. [KW I, p. 62; SV XIII, p. 54]

Agora, que Kierkegaard esteja apontando sua crítica aos hegelianos ou à Hegel, isso não tem tanta importância em função da ideia que está sendo indicada e analisada – mesmo porque este nunca será um acadêmico hegeliano preocupado na exegese da obra do filósofo alemão –. Importa, no entanto, denotar a função do que se está aqui expondo: a tendência de se pôr o pressuposto de um início pelo nada que, ao estipular uma hierarquização a partir do nada e produzindo uma multiplicidade de novos conceitos que nada podem fazer senão apenas corroborar aquele movimento que parte do nada e que mantém, ainda, o nada como pressuposto, acaba-se por inexoravelmente recair no enfrentamento do entrave de não ser capaz de apresentar, dentre os elementos trazidos à tona, um que corresponda à realidade efetiva e que, portanto, seja capaz de dar conta do endereçamento ao problema da existência, sem que para isso a existência tenha de ser reduzida a mais um dos tantos termos no desenvolvimento do sistema. Em termos muito pontuais, Kierkegaard parece estar preocupado com o fato que, segundo essa concepção, atribuída por ele aos hegelianos, a existência individual, aquela que ele havia identificado como ponto central para se saber o que cada um

deve fazer com a sua vida, acaba diluída em apenas mais uma consideração abstrata dentro de tantas abstrações, para posteriormente ser transferida à campos artificiais que nada possuem de uma relação essencial com essa existência, como é o caso do Estado. Ao endereçar-se a essa existência como uma “positividade dada” e, portanto, como uma *realidade efetiva*, Kierkegaard parece estar buscando encontrar, em meio ao desenvolvimento de sua crítica, os aparatos para sustentar que a existência qualificada [*Tilværelse*], própria do ser humano, não pode ser nem desfeita por um simples movimento abstrato, nem tampouco descartada em prol de um início que parte de um, assim pensado, pressuposto do nada. Em uma outra nota, ao criticar justamente a posição dos hegelianos de pretenderem inserir a análise sobre a existência humana dentro dos meandros do desenvolvimento do Estado, o filósofo afirma que:

quão mais distante se está do verdadeiro centro do desenvolvimento, mais estranho parece, e disso não duvido que uma *rã-paradoxal* poderia suscitar, em uma única sentença, dúvidas maiores sobre a existência do que a *summa summarum* de todos os céticos ou livre-pensadores existentes até hoje. [KW I, p. 63; SV XIII, p. 55].

A menção a essa *rana paradox*, tal qual Kierkegaard a evoca, não se dá por acaso e é mais um ponto em que algo surge como uma forma de preenchimento de um âmbito que ainda está vago ou ausente de conteúdo preciso. Posteriormente, esse paradoxo que é capaz de revelar mais sobre a existência do que fazem os pensadores sistemáticos ou especulativos será encontrado com relação à própria análise da existência no conceito de *paradoxo absoluto*, presente nas *Migalhas Filosóficas*. Por ora, no entanto, é possível compreender que, como nas poucas folhas do prefácio, essas três ou quatro páginas introdutórias do ensaio sobre o romance de Andersen, usualmente ignoradas, trazem em si uma série de chaves de leitura importantes. Não é de se admirar, então, que o ensaio tenha soado para os pouquíssimos leitores e, principalmente, para o próprio Andersen, como pesadamente hegeliano e filosófico, já que o tema central que deverá ser abordado é introduzido justamente em função de uma crítica maior ao pensamento de sua época, do qual, segundo Kierkegaard, o romance de Andersen era um fenômeno exemplar⁴¹.

⁴¹ Por certo que Andersen não tomou muito bem a crítica de Kierkegaard, ora porque ao tempo já era um autor consagrado internacionalmente, enquanto Kierkegaard era apenas um estudante que não

O tema central do livro-resenha se baseia na tese de que o romance de Andersen, *Apenas um violinista*, não conseguia expressar uma visão-de-vida (*Livs-Anskuelse*)⁴² capaz de fornecer realidade efetiva ao personagem e ao próprio

havia publicado praticamente nada, ora porque o romancista era sensível às críticas, ora porque considerou que o que fora pontuado não teria sido justo para com ele. Ao comentar esse momento de sua vida, Andersen escreve em sua auto-biografia que: “nesse momento o que entendi foi o seguinte: que eu não era um escritor, senão um personagem fictício que havia saído de sua categoria [uma categoria kierkegaardiana], e que seria a tarefa de algum futuro escritor de devolver-me a ela ou de utilizar-me como personagem em um livro no qual criaria, mais tarde, um suplemento de mim mesmo” (1975, V. 1, p. 204.). Em suas próprias considerações, Andersen parece, posteriormente, ter chegado a termos reconciliados com Kierkegaard, dado que anos depois, em 1849, em função da leitura de *Enten-Eller*, o romancista envia uma carta à Kierkegaard de forma elogiosa: “Prezado Sr. Kierkegaard, você forneceu-me realmente muito prazer por enviar-me seu *Enten-Eller*. Eu estive, como você pode compreender, bastante surpreso; eu não tinha nenhuma ideia que você possuía pensamentos amigáveis sobre mim e agora eu o sei. Deus o abençoe por isso! Obrigado, obrigado! Seu com sincera afeição, H. C. Andersen” [KW XXV, p. 289]. Andersen menciona, por certo, o passado ocorrido entre os autores, mas, como demonstra em sua auto-biografia, havia já superado aquela questão. O que não se menciona é o fato de que cerca de dois anos após a publicação de *Dos papéis de alguém que ainda vive*, Andersen escreveu e teve montada uma peça com o título de *Uma comédia ao ar livre, vaudeville em um ato baseado na velha peça: “O ator contra sua vontade”* [*En Comedie i det Grønne, Vaudeville i een Akt efter det gamler Lystspil: “Skuespilleren imod sin Villie”*], na qual a “inspiração” do “ator contra sua vontade” fazia referência a uma espécie de subtítulo que Kierkegaard empregara em seu livro-resenha, isto é, a sentença “publicado contra sua vontade” [*Udgivet mod hans Villie*]. Além disso, o personagem principal da peça em um ato, Dalby, assume de forma satírica uma impostação com várias menções diretas ao texto de Kierkegaard, sobretudo na quarta cena, quando este está disfarçado de cabeleireiro, fazendo assim uma menção literal de certas passagens encontradas no ensaio, particularmente em: [KW I, p. 65-66; SV XIII, p. 57]. Na sequência o personagem canta: “No ser negativo foi meu começo como jovem cabeleireiro; a leitura e a lição de Hegel potencializaram meu humor”. Kierkegaard chegou a esboçar uma resposta à peça, mas decidiu por não publicá-la, finalizando assim essa querela.

⁴² O termo visão-de-vida [*Livs-anskuelse*] foi empregado diversas vezes por Kierkegaard ao longo de sua obra, sendo que a primeira utilização se dá em entradas dos *Diários* de 1837, quando refletia sobre a questão do humor com relação ao cristianismo [II a 78], também em uma anotação sobre Hamann, na qual utiliza o termo “humorística visão-de-vida da história do mundo” [*humoristiske Verdenhistoriske Livs-Anskuelse*] para referir-se ao filósofo alemão [II A 75], bem como em passagens que abordam o tema da ironia e da figura socrática [II A 102] e em um comentário sobre a Filosofia da Religião de Rosenkranz [II A 92]. É interessante porque em 1838, no ano que Kierkegaard escreve e publica *Dos papéis de alguém que ainda vive*, não se encontra nenhuma referência a esse termo, que volta a aparecer em uma nota de 1839, na qual utiliza o termo *visão-de-vida* para descrever um estado particular de espírito [II A 449]. Nos *Diários*, após poucas utilizações durante a década de 40, Kierkegaard volta a empregar o termo nos últimos anos de sua vida, sendo interessante que o filósofo afirme, em uma nota, haver uma “visão-de-vida polêmica de Sócrates” [*Socrates polemiske Livs-Anskuelse*] [X.4 A 250], justamente a posição que o próprio Kierkegaard assumiria nesses últimos anos. Nos escritos publicados – pseudonímicos ou assinados por Kierkegaard – o termo é empregado exaustivamente no comentário ao romance de Andersen, mas depois volta a figurar quase uma centena de vezes em outros escritos. É admirável que no Prefácio a *Enten-Eller* fale-se em uma visão-de-vida estética [*æsthetisk Livs-Anskuelse*] e de uma visão-de-vida ética [*ethisk Livs-Anskuelse*] [KW III, p. 13; SV I, p. XV]. Estranhamente, embora o termo conste no prefácio, na primeira parte de *Enten-Eller* ele é utilizado apenas uma vez [KW III, p. 359; SV I, p. 328], no *Diário do Sedutor*, enquanto na segunda parte de *Enten-Eller*, dedicada à abordagem ética, o conceito é empregado diversas vezes. É importante mencionar um momento crucial em que Kierkegaard utiliza esse termo no ensaio *O balanço entre o estético e o ético no desenvolvimento da personalidade*, na segunda parte de *Enten-Eller*: “Todo ser humano, independente de quão pouco inteligente ele seja, por mais subordinada que seja sua posição na vida, tem, por natureza, a necessidade de formar para si uma visão-de-vida [*Livs-Anskuelse*], uma ideia do sentido da vida e de seus propósitos” [KW IV, p. 179; SV II, p. 162-163]. O termo *visão-de-vida* é utilizado pela perspectiva ética mais de duas dezenas de vezes durante a segunda parte de *Enten-Eller*, de tal modo que o

romance, de modo que tudo não passaria de uma espécie de floreio muito bem engendrado, mas ausente de qualquer profundidade existencial. Para fazer a passagem e adentrar em sua análise, Kierkegaard pontua a necessidade de se considerar essas poucas primeiras páginas, que ele mesmo parece considerar como pontuações introdutórias, apontando que “depois dessas observações gerais, cujas mais íntimas orgânicas relações com nosso projeto ficarão, esperamos, claras ao leitor, devemos tentar nos orientar um pouco em nossa literatura de romance e contos” [KW I, p. 64; SV XIII, p. 56]. Trata-se, portanto, de fazer um movimento de comparação, sendo que o elemento escolhido para fazê-lo, além das considerações iniciais sobre o embate entre a época intelectualista e sistemática e a existência marcada por uma pretensa realidade efetiva, ocorre em função de outra novela, *Uma História Cotidiana* [*En Hverdags-Historie*], de autoria de Thomasine Gyllembourg, mãe de Johan Ludvig Heiberg, autoria que ficara encoberta por muito tempo, dado o fato que as publicações de Gyllembourg se derão por forma de pseudônimos ou como anônimas⁴³. Para Kierkegaard, a grande vantagem do livro

pseudônimo que vê a necessidade de se estabelecer uma visão-de-vida é o ético, não o estético. Esse ponto é importante, já que se nota que o emprego que faz Kierkegaard do termo em *Dos papéis de alguém que ainda vive* se dá em relação à posição “estética” do romance de Andersen, de tal modo que se pode compreender que a falta de visão-de-vida acusada pelo filósofo só pode ser compreendida quando o próprio filósofo assumiu a perspectiva da visão-de-vida ética em contraposição à visão-de-vida estética, essa voltada para Andersen. Essa tese recebe confirmação quando se nota que o termo é empregado em outros escritos que versam tanto sobre o estético como sobre o ético, como é o caso dos *Estádios no caminho da vida*, onde o termo não aparece na parte “estética”, ou seja, em *In Vino Veritas*, mas aparece recorrentemente nas partes seguintes, onde a posição é ética com relação ao casamento ou ética em direção ao religioso, como evidenciam as linhas do pseudônimo *Frater Taciturnus*. Ademais, não se encontra referências enfáticas do uso desse termo em um âmbito religioso, razão pela qual se reforça o fato de que este é circunscrito ao âmbito ético e não no âmbito estético, como aponta a leitura de Sylvia Walsh (1994, p. 30). Um último ponto tem de ser mencionado: *Livs-Anskuelse* é formada por duas palavras, *Livs*, que significa *vida*, e *Anskuelse*, que tem uma significação mais ampla, podendo ser entendida tanto como uma *visão*, uma *concepção* ou mesmo uma *intuição*. O termo *Anskuelse* encontra seu referente em alemão com a palavra *Anschauung*, sendo que este é um conceito filosófico que está presente, em uma determinada tradição, desde Kant e que recebeu, tanto por Fichte quanto por Schelling, um tratamento aprofundado, partindo da questão relativa à identidade imediata entre o ser e o pensar. Kierkegaard utiliza o termo com uma carga filosófica menos incisiva, mas parece legítimo considerar que a eleição desse termo guarde um eco das influências filosóficas desses filósofos, tema esse que será abordado com mais cuidado no avançar do trabalho. Para maiores considerações sobre *Anschauung*, cf. TILLIETTE, Xavier. **Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel**. Stuttgart :Frommann-holzboog, 2015. Ademais, pode ser indicado, também, que termos relativos, tais como *visão-de-mundo* e afins já eram utilizados por uma espécie de recepção dinamarquesa da filosofia alemã, especialmente no caso de F. C. Sibbern, importante figura da intelectualidade dinamarquesa, influente para Kierkegaard e crítico de Hegel.

⁴³ O filósofo dinamarquês dedicou, posteriormente, um livro para analisar exclusivamente um romance de Thomasine Gyllembourg, que em tom elogioso mais uma vez manifestou respeito pelas habilidades narrativas da autora. Para maiores considerações sobre as relações de Kierkegaard com Gyllembourg, cf. NUN, Katalin. Thomasine Gyllemboug: Kierkegaard's Appreciation of the Everyday

de Gyllembourg, publicado dez anos antes e cotado como uma espécie de começo de tradição para a literatura dinamarquesa, era a capacidade de ater-se à realidade cotidiana, sendo que a autora era admirada, “pois a excepcional característica de suas histórias é seu interesse pela vida ordinária e pela convicção de que é aqui que a felicidade é encontrada” (SUMMERS, 1999, p. 58). Contudo, o filósofo não a toma como uma simples narrativa cotidiana, mas como a elevação dessa cotidianidade a uma consideração mais alta, pois o mérito da romancista é de ter “revelado tão grande riqueza interna e ter provido tal testemunho feliz sobre a poética densidade da existência [*Tilværelsens poetiske Vægtfylde*], e que isso deve encorajar todo subsequente escritor de novela ou de contos a ter tal começo” [KW I, p. 65; SV XIII, p. 56]. A acusação para com Andersen, então, é de que este não teria tomado essa posição considerada como recomendável e até mesmo ideal:

Quando se trata de seguir Andersen em sua relação com nossa recente literatura novelística, nós devemos, contudo, notar que a razão pela qual Andersen não toma disso tanto quanto ele poderia se deve primeiramente ao fato que ele não entrou em relação com ela por via de sua vida individual ou desde um interesse estético mais geral enquanto leitor, mas apenas em razão de sua produtividade enquanto novelista. [KW I, p. 73-74; SV XIII, p. 65]

A acusação é pontual: Andersen volta-se ao trabalho de escritor de novelas, contos e dramas apenas como um profissional, seguindo a tendência da época que passava a tomar as novelas e os novelistas como um produto capaz de gerar um sucesso razoável e orientando autores famosos a escreverem apenas pela profissão e pela renda, mas não por uma orientação profissional. Assim, a acusação de Kierkegaard não é meramente estética, em termos de uma análise da novela por sua representação da figura do gênio ou por questões estilísticas, mas toca um ponto mais sensível, ou seja, o fato que Andersen se comporta, em sua novela, tal como comportam-se os acadêmicos e os teólogos, tomando para si um campo que, segundo Kierkegaard, deveria endereçar-se ao problema da existência e transformando a esse campo em uma terra desolada e em uma planície erma. Para Kierkegaard, “quando dizemos que a Andersen falta totalmente uma visão-de-vida, esta afirmação é tão fundamentada pelo que precede”, ou seja, pela análise da época com relação ao apagamento da existência e em comparação à novela de

Gyllembourg, como também “é fundamentada pela própria afirmação verificada em sua verdade” [KW I, p. 76; SV XIII, p. 68]. Alcança-se aqui, então, um ponto em que Kierkegaard tem de dizer o que é, afinal, uma visão-de-vida coerente tanto para com as críticas que tem direcionado à Andersen, quanto para com a sua própria posição. Nos termos da novela, ou seja, com relação à importância da visão-de-vida para o funcionamento narrativo, o filósofo pontua que “uma visão-de-vida é realmente oferecida em um romance, é sua mais profunda unidade, a qual o permite ter o centro de gravidade em si mesmo; o livro de ser arbitrário ou sem propósito, já que o propósito é imanentemente presente ao longo da obra de arte” [KW I, p. 81; SV XIII, p. 72-73]. Sob o escrutínio da novela, portanto, uma visão-de-vida é o elemento capaz de amalgamar o sentido da narrativa e pô-la em vista da apresentação ou da representação de um propósito, uma espécie de teleologia da própria novela enquanto uma unidade consistente com os desenvolvimentos da história e dos elementos trazidos à tona pela narração. A visão-de-vida é aquilo que está pressuposto como condição de possibilidade para o desenvolvimento unitário da narrativa, sendo que Kierkegaard acusa Andersen de não possuir esse elemento de nenhuma forma, ou seja, nem em si mesmo – no autor –, já que esse não abordou a novela por meio de uma intermediação de sua “vida pessoal”, nem por meio dos personagens⁴⁴. Não se trata de um certo apelo ao “biografismo” com relação à

⁴⁴ É interessante observar que, muito embora Kierkegaard tenha sido uma grande influência para uma série de escritores, bem como de críticos e teóricos literários, alguns pontos mais profundos de suas considerações filosófico-literárias não alcançaram uma recepção mais acurada. A concepção de *visão-de-vida* como uma forma unitária da obra, um elemento que se encontra presente ainda que não evidenciado, conferindo coesão e coerência à narrativa, poderia ter sido mais bem explorado e, no entanto, não se encontram muitas menções sobre essa questão. Muito embora grandes teóricos e romancistas como Harold Bloom, George Steiner e John Updike tenham se debruçado sobre Kierkegaard e de sua obra retirado reflexões em termos tanto filosóficos quanto literários, ainda assim muito é batido sobre temas conhecidos (o temor, a fé, o silêncio, a angústia, o estético-romântico) e pouco é falado sobre questões pontuais como a “teoria literária” kierkegaardiana (para algumas considerações sobre esse tema cf. SOUSA, Elisabete M. de. Harold Bloom: Critics, Bards and Prophets. In.: STEWART, Jon. (ed.) **Kierkegaard’s Influence on Literature Criticism and Art**. Tome IV: The Anglophone World. England: Ashgate, 2013. p. 51-80; também cf. MARTENS, Paul. George Steiner: Playing Kierkegaard’s Theological-Philosophic-Psychological Sports. In.: STEWART, Jon. (ed.) **Kierkegaard’s Influence on Literature Criticism and Art**. Tome IV: The Anglophone World. England: Ashgate, 2013. p. 193-212.). Se é estranho que aos escritores e teóricos literários esses temas não soem imediatamente instigantes, é ainda mais estranho que aos olhos dos estudiosos de Kierkegaard, sobretudo aqueles dedicados a essas questões, não apareça menções contundentes nesse sentido. Aqui podem ser mencionados alguns livros que parecem aproximar-se da questão sem nunca tocá-la verdadeiramente, como o já mencionado livro de Edith Kern (1970), mas também outros: cf. ZIOLKOWSKI, Eric. **The Literary Kierkegaard**. Evanston: Northwestern University Press, 2011; MACKEY, Louis. **Kierkegaard, a kind of poet**. Philadelphia: University of Pennsylvania State, 1971; REED, Walter. **Meditations on the Hero: A Study of the Romantic Hero in Nineteenth-Century Fiction**. New Haven: Yale University Press, 1974., particularmente o segundo capítulo intitulado *Kierkegaard: The Hero and the Poet*. Há, no entanto, algumas análises pertinentes e instigantes,

produção de uma narrativa literária, mas, de forma muito diversa, trata-se de um apelo à necessidade de consideração com o instrumento narrativo, uma espécie de atenção para a produção *qua* produção e, simultaneamente, uma produção que resguarde em si a possibilidade de comunicação com o leitor e com os futuros escritores de uma forma *efetivamente real*, ou seja, de modo a sugerir uma produção a partir da produção, de uma forma que será muito importante à Kierkegaard com relação a necessidade de mobilizar por meio da comunicação indireta, mas também com relação ao cuidado com a escrita⁴⁵.

Esse é, no entanto, o âmbito da narrativa, onde a visão-de-vida é justificada e fundamentada com relação à produção da novela, buscando com isso sustentar as razões pelas quais Andersen está sendo criticado enquanto romancista. Todavia, isso não serve como justificativa para a visão-de-vida com relação à própria vida. De um lado está a representação da existência, com todos os seus limites e problemas, posta em uma obra literária, uma representação que, segundo Kierkegaard, tem de

como é o caso do ensaio de Gabriel Josipovici intitulado *Kierkegaard and the Novel* (1998), que embora não tenha um aprofundamento em certas questões pontuais com relação à “teoria literária” kierkegaardiana, consegue retirar resultados perspicazes sobre a relação, influência e intersecção entre o pensamento de Kierkegaard e a literatura, bem como pode ser mencionado as abordagens feitas por Crispin Sartwell que, ainda que utilize Kierkegaard em uma argumentação contra Alasdair McIntyre, o faz de maneira a retirar interessantes noções sobre a condução da escrita e da narrativa no filósofo dinamarquês; cf. SARTWELL, Crispin. **End of Story: Toward an Annihilation of Language and History**. Albany: State University of New York Press, 2000.

⁴⁵ Dentre os muitos leitores de Kierkegaard, parece que, no que diz respeito a esse ponto da narrativa, Walter Benjamin foi quem levou a ideia adiante de forma mais intensa. Já é conhecida a influência direta de Kierkegaard sobre Benjamin, a ponto deste ter sugerido a Adorno que escrevesse o que seria sua dissertação de habilitação sobre a estética do filósofo dinamarquês (*Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*). O que não foi pontuado, no entanto, é como essa ideia, consciente ou inconscientemente, direta ou indiretamente, aparece em alguns escritos-chaves de Walter Benjamin. Há inúmeras passagens em que Benjamin parece encontrar uma ressonância com as palavras de Kierkegaard, como quando inicia o ensaio *A Crise da Novela* afirmando que “do ponto de vista do épico, a existência é um oceano” (1999, p. 299). Porém, quando aborda a questão do Narrador e do Autor especificamente, como o faz em seu ensaio *O Autor como Produtor*, ainda que analisando outros textos e autores – neste caso Brecht, Goethe, Döblin, entre outros –, Benjamin afirma que “um autor que não ensina nada aos escritores, ensina a ninguém”, pois “o que importa, assim, é o caráter exemplar de produção, o qual é capaz, primeiro, de induzir outros produtores a produzir e, depois, de por um aparato aperfeiçoado a sua disposição”. Essa “lógica” da produção opera de tal modo que se evidencia que ao escritor apresenta-se uma única questão: “a demanda de *pensar*, de refletir sobre sua posição no processo de produção” (1999, p. 777-779). Por certo que aqui se pode fazer uma leitura que vá em outras direções – marxistas, por exemplo –, mas em termos narrativos, não se pode ignorar o fato que há uma proximidade entre Kierkegaard e Benjamin nos termos expostos, sobretudo porque entre os pós-hegelianos que o influenciaram, Benjamin conheceu primeiramente à Kierkegaard. Outro ensaio significativo que poderia retrair essa questão é *O Narrador*, em que Benjamin indica, tal como fizera Kierkegaard, que a perda da capacidade de narração é a perda de capacidade de compartilhar experiências, dada a mediação excessiva feita pelas mídias e pela objetividade das relações, com frases que, mais uma vez, lembram o estilo kierkegaardiano, como quando afirma que “o tédio é pássaro dos sonhos que choca o ovo da experiência” (2002, p. 149). Essa vinculação poderia ser melhor explorada caso se reconsiderasse os autores pela via de uma linha de continuidade filosófica ao invés de supor uma separação abrupta, como costuma-se fazer.

conseguir uma certa unidade em prol do efeito que deve gerar para os leitores⁴⁶. Em outro nível, imediato, está a própria visão-de-vida com relação direta com a existência, de tal modo que considerar uma visão-de-vida é já considerar, de certa forma, a própria existência imediata, sendo que a última serve como potência contínua para a primeira. Porém, quando se toma o que dispõe Kierkegaard sobre a visão-de-vida considerada nela mesma, esta guarda uma sensível diferença para aquela que é sugerida com relação à novela:

Uma visão-de-vida é mais do que uma quintessência [*Indbegreb*] ou que uma soma de sentenças mantida em sua abstrata indiferença [*abstrakte Hverkenhed*]; é mais do que a experiência [*Erfaringen*] que, enquanto tal, é sempre atômica; é a transubstanciação da experiência, é a luta contra toda empiria [*Empirie*] pela inabalável segurança em si mesmo, seja orientada em direção ao mundano (um ponto de vista [*Standpunkt*] meramente humano, por exemplo, o Estoicismo), assim mantendo-se distante do contato com uma mais profunda empiria – seja por encontrar sua direção ao paraíso (o religioso), donde encontra o central para sua existência [*Existents*] tanto terrena quanto celestial. [KW I, p. 76; SV XIII, p. 68]

Se comparada com aquela concepção fornecida para o desenvolvimento da unidade narrativa, a definição aqui fornecida de visão-de-vida, muito embora direcione-se para um caminho próximo, demonstra uma amplitude e uma profundidade muito maior, pois esta é posta não apenas como uma resistência à mera síntese produzida em prol de uma “soma de somas”, mas é uma espécie de enunciado negativo que deve dizer, por exclusão, aquilo que a visão-de-vida é. E é justamente esse ponto que revela um traço imprescindível para o desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano, sobretudo quando se considera a primeira sentença desse trecho citado, onde o filósofo afirma que a visão-de-vida tem de ser algo além de uma simples quintessência [*Indbegreb*] e mais do que uma “soma de sentenças mantida em sua abstrata indiferença” [*abstrakte Hverkenhed*]. Há aqui dois termos que acompanharão Kierkegaard ao longo de sua produção e que figuram como o mesmo recorrente preenchimento de lacunas encontradas quando na tentativa de abordagem mais direta de um problema já identificado, mas ainda

⁴⁶ É preciso notar aqui que essa “unidade” de que fala Kierkegaard não é, necessariamente, a manutenção de um convencionalismo com relação ao gênero, ao estilo ou mesmo à condução da narrativa. Que isso ocorra por meio de um romance epistolar – como é o caso do *Diário do Sedutor* –, que isso aconteça por meio de fragmentos, excertos e aforismos – como é o caso de *Diapsalmata* –, ou que aconteça por ensaios ou qualquer outra forma em nada altera a “unidade” fornecida pela visão-de-vida, pois o que esta parece demandar, na verdade, é uma dirigibilidade dos elementos presentes na obra literária em prol de um ponto comum; ponto esse que está sempre além e aquém da própria narrativa, pois é justamente esse o ponto de vinculação relevante.

não completamente circunscrito. Visão-de-vida, aqui, é entendida com referência à existência, ponto que fica claro quando, ao final do trecho, o filósofo associa visão-de-vida como algo central para a existência. Dessa forma, dizer o que é visão-de-vida deve ser uma forma de dizer, ainda que por aproximação e com certa relação indireta, o que é também a existência e é precisamente nesse ponto que Kierkegaard, por não encontrar uma possibilidade de enfrentamento direto, tem de esquivar-se para uma espécie de resposta negativa que, no entanto, fornece-nos um lampejo de esclarecimento. Ao dizer que a visão-de-vida não é apenas uma simples quintessência, Kierkegaard emprega para isso a palavra *Indbegreb*, que de fato significa a soma de um conhecimento, uma quintessência ou um epítome, pois a raiz da palavra é formada por *Begreb*, isto é, *conceito*, de tal modo que uma quintessência seria algo como a soma de todos os conceitos⁴⁷. Não parece um mero acaso que o filósofo tenha escolhido justamente este termo para dizer que a visão-de-vida e, portanto, a existência, é algo que está além de qualquer possibilidade de uma soma de conceituações. Quando se atenta para as primeiras páginas *Dos papéis de alguém que ainda vive*, em meio ao embate contra as tendências filosóficas da época nota-se que uma das questões que está implícita, é justamente a abordagem crítica da pretensão do sistema filosófico conduzido pela especulação de, partindo do nada, alcançar uma totalidade a ser determinada pelo conceito, uma quintessência e, portanto, um *Indbegreb*. A existência, é esse o ponto que Kierkegaard toma como pressuposto de sua crítica, seria então subsumida ao movimento do sistema e estaria também ela condicionada à soma dos conceitos, produzindo assim o seu apagamento enquanto algo singular, sendo tomada como apenas mais um dentre os muitos elementos que são drenados para o fosso comum de uma “abstrata indiferença”⁴⁸. Assim, a existência, vinculada no começo do escrito

⁴⁷ Por mais estranho que possa parecer, nas traduções realizadas para o inglês, o espanhol e para o francês essa palavra não recebe um destaque ou uma nota explicativa. Na edição norte-americana, com a tradução de Julia Watkin, a opção foi por *quintessence* [KW I, p. 76], enquanto na edição espanhola, feita por Begonya Saez Tajafuerce, a opção foi por *prototipo* (2000, p. 38), e, por fim, na edição francesa, traduzida por Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, a opção foi por *ensemble* (1984, p. 87). Nenhum dos termos é explanado em sua utilização e parecem notar apenas o sentido imediato da palavra dinamarquesa, ou seja, o tom de “soma” ou de “conjunto”, mas não atentam para a raiz, o traço mais importante em questão.

⁴⁸ Kierkegaard utiliza aqui um outro termo que depois será característico de seu pensamento, isto é, *Hverkenhed*, uma substantivação de *Hverken*, palavra que em dinamarquês é usualmente utilizada na estrutura *hverken-eller*, isto é, o oposto de *enten-eller*, significando *nem isso-nem aquilo*, ou seja, uma indiferença perante a necessidade de se decidir entre dois termos. Mais do que uma simples “neutralidade”, “impessoalidade” ou “adversatividade”, como optaram por traduzir as edições em inglês, espanhol e francês, termos esses que guardariam uma certa passividade, no termo

com uma necessidade de apreensão conforme a realidade efetiva, tem de negar, por sua vez, qualquer tentativa de subsunção ao conceito na medida em que o conceito é, entendido à maneira hegeliana – como o faz Kierkegaard –, um ponto elevado no movimento dialético do sistema e, portanto, é abstratamente indiferente à própria existência. As acusações que são feitas a Andersen, portanto, não parecem ter em vista apenas o seu romance, mas parecem ter em vista um ponto da temática apontada nas primeiras páginas do ensaio, de modo que quando se afirma que “Andersen percebe as coisas por oposição ou por alteridade” [*Andersen opfatter ved sin Modsætning eller ved et Andet*] [KW I, p. 84; SV XIII, p. 74], o que está em questão aqui é, por certo, menos uma crítica ao romance de Andersen e mais a utilização deste romance como exemplo para se poder analisar algo mais profundo.

Deve-se perceber, no entanto, que Kierkegaard ainda não está plenamente munido de um aparato instrumental maduro, de tal modo que não se arrisca a pontuar direta e peremptoriamente o que é a visão-de-vida, de que modo essa se vincula à existência ou, ainda, porque razão essa não pode ser circunscrita ao âmbito conceitual. Neste ensaio, no entanto, Kierkegaard introduz uma série de elementos que depois figurarão como centrais em seu pensamento, como é o caso da relação entre existência e realidade efetiva, a incisiva recusa de se compreender a existência por meio da cadeia conceitual, a postulação feita no prefácio – ainda tímida – de uma certa antropologia baseada em dualidades e na relação tensional de identidade-diferenciação entre opostos absolutos (divino-humano; temporal- eterno, etc.), bem como é neste ensaio que se vê um aprimoramento de certas tendências estilísticas e de certos recursos argumentativos que depois voltarão mais bem sedimentados. Por mais que Kierkegaard aponte que, nos termos de composição da novela, é preciso ter uma visão-de-vida como elemento de garantia da unidade narrativa, no que diz respeito à existência efetiva o filósofo parece reconhecer, já nesse tempo, que essa “unidade” ou essa “síntese”, embora seja almejada, deve ser contrabalanceada com o fato que a fragmentariedade e a mudança são elementos comuns à existência, ela mesma, de modo que é preciso ter cuidado com a maneira que se alcança essa “unidade” ou essa “síntese”, já que esse ponto a ser alcançado não pode ter como resultado a aniquilação da própria

empregado por Kierkegaard há uma parcela de atividade que deve ser considerada, de modo que é uma “abstrata indiferença” produzida pela tendência de conduzir tudo a uma soma de conceitos promovida pelo Sistema.

existência. A vinculação entre realidade efetiva e existência, ainda feita de maneira um tanto quanto frágil e despreparada, tenta denotar uma necessidade que advém da determinação ética que se encontra presente na posição de Kierkegaard em sua crítica à Andersen, mas que se encontrava presente, como um eco fichteano, no mandamento reflexivo de se determinar “o que eu devo fazer”, uma vez que esse “dever fazer” é voltado à ação, mas também é voltado ao “fazer com isso que me é dado como existência”, ou seja, como algo concreto e efetivo. Ao vincular realidade efetiva e existência Kierkegaard buscava assegurar a concretude da existência contra a tendência ou as forças de abstração e, conjuntamente com um entendimento da fragmentariedade e da não determinabilidade conceitual da vida, esse é um dos pontos centrais que o filósofo alcança com *Dos papéis de alguém que ainda vive*.

2.3 FENÔMENO E CONCEITO: A SEDIMENTAÇÃO DO PROBLEMA DA EXISTÊNCIA

Após a publicação de seu primeiro livro, em 1838, Kierkegaard permaneceu alguns anos sem uma nova aparição pública. Por estar ainda “matriculado” na universidade de Copenhague, estava pendente a conclusão de seus estudos, conclusão essa que deveria ocorrer com o último momento do que existia à época na Dinamarca, ou seja, com a defesa de uma dissertação de *magister*. Essa defesa aconteceu em 29 de setembro de 1841 com a dissertação *Sobre o conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. De 1838 a 1841, no entanto, anos em que não se tem mais do que as anotações dos *Diários* como prova documental do que considerava o filósofo naquele período, há uma efervescência de reflexões, de novas leituras, de releituras e sobretudo de um contínuo aprofundamento de questões que já haviam sido suscitadas anteriormente. Como foi pontuado, a resenha sobre o romance de Andersen servira como um importante momento para o desenvolvimento de certas reflexões, tendo por consequência a apresentação de alguns elementos novos, como a relação entre realidade efetiva e existência, bem como o aparecimento de alguns elementos que seriam desenvolvidos futuramente, como a crítica à filosofia especulativa. É também um fato inconteste que, embora Kierkegaard buscasse se elevar para além da filosofia hegeliana, nesse período

inicial de sua produção boa parte de seu instrumental filosófico era recepcionado justamente da filosofia hegeliana, uma recepção feita ora direta ora indiretamente, muito tangencial e por vezes imprecisa seja com os ensinamentos de Hegel, seja com os ensinamentos dos hegelianos dinamarqueses. Em uma anotação feita em janeiro de 1838, quando Kierkegaard visivelmente tinha os hegelianos dinamarqueses como seu alvo, é possível notar um comentário que serviria também para o próprio filósofo pseudônimo: “Ocorre com aqueles que vão além de Hegel o mesmo que ocorre com as pessoas do campo, que devem sempre endereçar suas cartas ‘via’ uma grande cidade, então no endereço se lê – N. N. via Hegel” [II a 697]. Nesse tempo, portanto, embora Kierkegaard desempenhasse uma leitura de outros filósofos, teólogos, poetas e demais escritores, a figura que conceitualmente mais fornecia em termos de pensamento era sem dúvida a figura hegeliana; porém entremeada precisamente por essas outras leituras e por diversas reflexões. Por mais estranho ou contraditório que pareça a primeira vista, é preciso compreender que Kierkegaard, como sói ocorrer aos filósofos, possui um vínculo interno com o pensamento hegeliano, uma vez que este é a escada que permite ao filósofo dinamarquês elevar-se a tal ponto que seja capaz de dispensar, em termos, a própria escada que o elevou. Esse esclarecimento com relação à Hegel deve ser feito porque na dissertação sobre a ironia, que virá a público alguns anos depois, encontra-se uma contínua referência às obras do filósofo alemão, definindo assim a culminação de um processo que se inicia, verdadeiramente, já nos arredores da publicação *Dos papéis de alguém que ainda vive* e que se desenrola por meio das anotações feitas nos *Diários* e pelas preparações para a escrita da própria dissertação. Assim, quando Kierkegaard mostra-se mais “hegeliano” na dissertação, já que faz diretas citações dos textos do filósofo especulativo e demonstra evidente familiaridade com a obra⁴⁹, o faz não como a confirmação de uma conversão ou de

⁴⁹ Jon Stewart está certo quando afirma que é com a dissertação sobre o conceito de ironia que “pela primeira vez há uma abundância de material que pode ser avaliado” com relação ao que Kierkegaard conhecia ou não da obra hegeliana, pois “neste trabalho Kierkegaard cita extensivamente as *Lições de Filosofia da História* de Hegel, a *História da Filosofia* e a *Estética*, bem como a *Filosofia do Direito* e a resenha de Hegel sobre os escritos póstumos de Solger” (2003, p. 132). Isso não significa, no entanto, que porque Kierkegaard não citava diretamente ou não fazia referências claras aos escritos hegelianos, não tinha por isso uma noção precisa do que lhe interessava nas obras do filósofo alemão. Ao interpretar os textos kierkegaardianos com relação à Hegel por uma perspectiva limitadamente histórica e pouco filosófica perde-se o próprio movimento e o desenvolvimento do pensamento por ater-se simplesmente sob dados de uma concretude imediata primária – como o fato de Kierkegaard citar ou não à Hegel –, uma concretude que, tem de se compreender, nem sequer era uma verdadeira exigência da época, pois muitos filósofos mencionavam ou faziam alusão a certos

uma aceitação dos limites impostos por Hegel; ao contrário, o faz como manifestação do início de seu distanciamento para com o escritor da *Ciência da Lógica*, momento esse que, como se pretende demonstrar, é também o instante de definição de um dos principais elementos do pensamento kierkegaardiano, isto é, a vinculação entre existência e fenômeno e, por conseguinte, a negação ao conceito.

Nos termos de seu próprio desenvolvimento, Kierkegaard pontua o que será posteriormente importante para o seu movimentar-se mais independente em um âmbito filosófico quando afirma que “quando certas pessoas sustentam que superaram Hegel, é melhor que se considere isto como uma corajosa metáfora, pela qual estão tentando expressar e ilustrar o rigor com que o estudaram”, um rigor que as leva a “descrever a terrível corrida preparatória [*Tilløb*] que fizeram para adentrar em seu pensamento, de modo que não foram capazes de parar, mas foram além dele” [II A 260]. Esse “adentrar” no pensamento hegeliano, ao menos no caso de Kierkegaard, acontecerá de forma *rapsódica*, onde cada entrada traz consigo uma série de novas saídas e reentrâncias são formadas pelos muitos vetores que são trazidos à tona. Esse procedimento é especialmente produtivo porque não acontece em prol de uma publicação única ou sequer se trata de um planejamento de publicação de um ensaio ou um texto específico, mas é o próprio movimento do pensamento que é expresso continuamente por meio das anotações feitas nos *Diários*. Assim, não é raro que um dos temas centrais da filosofia kierkegaardiana vá aparecer, já em 1838, por meio de uma consideração sobre a relação entre o homem e Deus no seio do cristianismo, isto é, a necessidade de unidade de elementos opostos, como já foi pontuado anteriormente:

Há dois elementos na vida cristã que precisam ser unidos: (a) uma inabalável segurança, uma inabalável certeza sobre a relação para com Deus, sobre o amor e a misericórdia de Deus que, no entanto, não deve ser entendida abstratamente, por meio de uma longa linha de modificações finalmente se é levado quase a pecar a fim de se ter certeza da salvação; e (b) um desenvolvimento empírico, o qual, contudo, não deve ser entendido em seus momentos distintos para que não lance o individual em um mar tormentoso (lançá-los no deserto, como diz nas *Confissões* de Agostinho). [II A 252]

livros, autores e ideias sem sentir a necessidade de referirem-se em uma marcação acadêmica. Kierkegaard citou a Hegel extensivamente em sua dissertação sobre o conceito de ironia muito possivelmente porque era parte da exigência acadêmica ao se apresentar uma dissertação de *magister*, porém também porque queria, com isso, trazer Hegel para dentro do círculo irônico sobre o qual ele falou nas *Observações para Orientação*, na segunda parte da dissertação. Uma simples leitura dos *Diários* entre os anos de 1837 e 1840 permitem ver o quanto de “hegelianismo” havia em muitas das considerações kierkegaardianas, seja pelo uso dos termos, seja pela eleição de temas.

Os dois elementos que menciona Kierkegaard já figuraram em outros termos anteriormente, ou seja, a necessidade de referência para com o absoluto sob a condição de que não se transforme tal referência em uma abstração que faria perder a própria vinculação possível, portanto resguardando uma concretude, traço esse que é reafirmado pela necessidade de salvaguarda de uma certa “unidade” individual naquilo que Kierkegaard chama aqui de “desenvolvimento empírico” e que, como já foi pontuado com a citação *Dos papéis de alguém que ainda vive*, é uma empiria que forma a base de certa compreensão da existência, mas não limita a existência às determinações dessa empiria. Os termos são teológicos, a estrutura do pensamento é filosófica e a menção final alude a um teólogo-filósofo patrístico. O que aqui se pretende demonstrar é mais do que o simples estilo kierkegaardiano, mas o fato de que seu pensamento vinha apegando-se a todo tipo de estruturas possíveis como forma de encontrar pontos de parada para sua reflexão. Por certo que muitas vezes seu pensamento repousa mais facilmente em temas bíblicos, em ponderações teológicas e em considerações sobre questões pertinentes ao cristianismo, pois esse era o terreno em que Kierkegaard caminhava com maior facilidade e com maior conhecimento na época, pois não se pode negar que o filósofo dinamarquês, embora tivesse uma reconhecida agudez dialética, possuía também um vasto e profundo conhecimento da bíblia e da tradição bíblica. Dessa forma, não é raro que certas questões filosóficas referentes aos problemas encontrados com relação à existência vão ser expressos por uma “linguagem teológica”, uma “linguagem romântica” ou mesmo uma “linguagem biográfica”. Há dois exemplos que podem ilustrar bem esse momento da produção kierkegaardiana e que podem elucidar o caminho que será percorrido em direção à dissertação sobre a ironia. O primeiro diz respeito a uma análise e comparação entre um elemento filosófico e um elemento teológico:

Com o desenvolvimento de um conceito *a priori* básico ocorre o mesmo que com a oração em uma esfera cristã, pois aqui deveria se pensar que uma pessoa está em relação a Deus em sua forma mais livre, em sua maneira mais subjetiva, e então escutamos que é o Espírito Santo que efetiva (*virker*) a oração, de modo que a única oração que restaria seria a de ser capaz de orar, muito embora em uma percepção mais profunda até isso é operado em nós – assim também não há desenvolvimento dedutivo dos conceitos, ou como se queira chamar, que tenha qualquer poder constitutivo – o homem só pode se concentrar sobre isso e a isso querer se esse querer

não for vazio, uma dádiva improdutiva – isso é o que corresponde a uma única oração e, por assim dizer, opera sobre nós. [II A 301]

O comentário, por certo, tem em conta a dedução transcendental encontrada na *Crítica da razão prática* de Kant, mas o faz de uma forma indireta, tomando uma questão sem endereçá-la dentro dos limites propriamente kantianos. O conceito *a priori* de que fala Kierkegaard, isto é, as categorias que seriam pressupostas como condição para toda experiência, é comparado a um elemento teológico (oração) como forma de se justificar uma análise em que esse conceito *a priori* não seja necessariamente negado pelo filósofo dinamarquês, mas dele se exija que tenha um conteúdo positivo, ou seja, que não recaia esse *a priori* em um nada como princípio. O ponto central da anotação kierkegaardiana, no entanto, permanece obscuro, pois não se dá a entender claramente de que fala o autor, se é sobre os limites de uma questão filosófica ou teológica. O elemento faltante aqui é a existência, pois é isso que seria afetado pela exigência de um condicionamento das experiências que tivesse em si um início “negativo”, no sentido de um condicionamento da existência dentro dos limites da finitude, razão pela qual Kierkegaard considera que o *a priori* acaba por “conter um tipo de narcótico que desenvolve uma opinião e não uma elasticidade que gera energia” [II A 303], no sentido de fornecer uma estrutura para o pensamento, mas não mobilizar o pensamento em si. É preciso notar, no entanto, que esse endereçamento da existência para com o absoluto ou o infinito ainda não foi totalmente desenvolvido no pensamento kierkegaardiano, razão pela qual o autor não consegue dar mais do que indicações do que quer aqui abordar, procedendo de forma indireta, criando aproximações forçadas e sendo por vezes obscuro em seu modo de argumentar, sobretudo porque se trata de uma “argumentação privada” realizada por meio dos *Diários*.

O segundo exemplo tem maior relação com o que será posteriormente o tema da dissertação sobre o conceito de ironia, pois já em 1837 Kierkegaard escreve que “agora eu sei um assunto apropriado para uma dissertação: sobre o conceito de sátira entre os antigos, sobre a recíproca relação dos vários satiristas romanos” [II A 166]. Esse projeto, que nunca foi concluído e nem sequer foi iniciado, deve ser entendido com relação às tentativas que Kierkegaard vinha realizando já fazia algum tempo. Aqui, mais do que uma questão argumentativa, trata-se de uma questão metodológica, uma vez que há diversas marcas de “novos projetos” ou “novos apontamentos” que, com o passar do tempo serão retrabalhados, remodelados,

alguns abandonados e alguns retomados sob diferentes perspectivas. O que importa marcar é o fato que Kierkegaard desde ao menos 1837 vinha aproximando-se de alguns temas pertinentes ao humor, à sátira, à comédia, ao teatro e à poesia, buscando aí encontrar um campo que lhe propiciasse poder abordar algo que fosse além do meramente imediato e das estruturas conceituais dadas pela filosofia da época. Em algumas aulas assistidas Kierkegaard tomava notas sobre o humor em Goethe [I C 99], em outros momentos faz uma citação em seus *Diários* de uma passagem do livro *Reflexões do Gato Murr* de E.T.A Hoffman [I C 93] e em uma outra entrada faz a citação de uma citação de um artigo de Ferdinand Christian Baur, teólogo alemão, onde o autor aborda a questão dos “elementos cristãos no platonismo”, elementos esses que Kierkegaard assume como capazes de dirigir-se “direto para seus próprios estudos sobre ironia e humor” [II A 186]. O plano de escrever uma dissertação sobre os satiristas romanos, então, revela que o que estava em questão para o filósofo não era uma ou outra matéria específica, mas uma certa forma de abordagem de recortes históricos ou de recortes temáticos que o interessavam⁵⁰. Nota-se a recorrente menção aos clássicos – gregos e romanos –, aos românticos alemães e, por certo, à necessidade de se vincular qualquer temática que for com reflexões sobre o cristianismo. Além disso, como já foi pontuado, está sempre presente o interesse de encontrar um material que lhe permita suscitar questões que possam ser então entrecruzadas com relação aos assuntos de sua predileção. Está aqui potencialmente presente o interesse por questões filosóficas, com contínua referência crítica à filosofia moderna; está aqui potencialmente presente a análise de sua época feita com relação às mudanças ocorridas na sociedade e na cultura, mas sobretudo representada por determinados

⁵⁰ A leitura dos *Diários* pode dar a impressão, sobretudo nos primeiros anos de sua produção, que se está diante de anotações absolutamente dispersas. A recorrência de temas, no entanto, permite uma preparação sistemática para um aprofundamento de certas questões específicas. Quanto a esse ponto, James Collins comenta que “são poucos os temas básicos de Kierkegaard nos primeiros diários, mas eles são de grande importância para compreender os livros publicados durante sua vida. Suas notas nos introduzem de uma só vez no ambiente intelectual produzido por uma combinação de filosofia hegeliana, esteticismo romântico e da instituição da igreja dinamarquesa. Ele agrupa suas reflexões ao redor de certas imagens marcantes e noções-chaves, que se repetem ao longo dessas páginas e depois transborda para os livros publicados” (1983, p. 21). A dificuldade, então, é de encontrar chaves de leitura para se organizar a recorrência temática. Como aqui se tem tentado demonstrar, a chave de leitura empregada diz respeito ao problema da existência, porém poderiam ser tomados outros pontos de contato, como questões teológicas ou mesmo determinada forma de leitura bíblica que é própria à Kierkegaard. É importante, no entanto, que essa chave de leitura seja capaz de apresentar um diálogo entre esses elementos (filosóficos, estéticos, teológicos, etc.) e que não faça com que um se sobreponha ao outro, pois isto incorreria em um desacerto perante a própria forma com que o pensamento de Kierkegaard é expresso.

fenômenos culturais, como é o caso do nascente liberalismo dinamarquês; está aqui presente o interesse pelos românticos enquanto expressão literária e enquanto representação de uma visão-de-vida; está aqui presente o contínuo refletir sobre questões teológicas e a busca pela “essência” do cristianismo; está aqui presente o respeito, a veneração e o estudo cada vez mais crescente dos clássicos; por fim, está aqui presente, muitas vezes de forma indireta, muitas vezes de forma subreptícia, outras vezes inserida em reflexões pessoais ou mesclada a tantos outros temas, a contínua preocupação e análise para com o problema da existência⁵¹.

Dentre essas reflexões dois pontos parecem os mais recorrentes em seus *Diários*: as reflexões teológicas e as reflexões filosóficas, sobretudo aquelas que resguardam uma contínua análise e crítica da filosofia moderna. De 1839 em diante Kierkegaard cada vez mais apresenta uma sistematicidade em seus estudos⁵². A centralidade que representa Hegel em termos de orientação filosófica passa a se diluir em outras figuras, ainda guiadas pela estrutura do pensamento hegeliano, porém mais diversificadas, como é o caso da referência feita por Kierkegaard à tradição pós-cartesiana em uma nota de fevereiro de 1839:

⁵¹ É justamente essa mescla de temas e o fato de que nos *Diários* estes são apresentados de maneira direta, estética ou retoricamente pouco rebuscada que permite com que as anotações desses primeiros anos sirvam como uma interessante introdução para o pensamento de Kierkegaard; não a única introdução possível, mas sem dúvida válida em função de sua singularidade, fato esse que não foi suficientemente explorado pelos comentadores que, muitas vezes, não parecem confortáveis com a maneira de se abordar os *Diários* em termos de pesquisa. Nesse sentido, é válido o que menciona James Collins: “Os primeiros *Diários* ajudam a preparar o leitor para o que está por vir nos livros de Kierkegaard. Pode-se esperar que estes abordem os aceitados modos de pensamento em questões sociais, filosóficas e religiosas. Kierkegaard combina uma ampla simpatia e discernimento com os caminhos do homem, com independência de julgamento e uma astuta forma de criticismo. Sua natureza poética o permite visualizar o tipo de universo que atrai a mente estética; seu amor pela dialética o aproxima do hegelianismo. Mas essas atrações são contrabalanceadas e sobrebalanceadas por sua seriedade religiosa. Consequentemente, a existência humana não é para ele um brilhante jogo de imagens e uma refinada busca por prazeres; nem é uma auto-identificação com o pensamento do absoluto” (1983, p. 31). Essa análise de Collins revela justamente o que está presente nos primeiros *Diários*. O que ela não revela, no entanto, é o fato de que o caráter fragmentário e aforismático muitas vezes necessita de uma “introdução” para permitir uma primeira impressão e compreensão.

⁵² Existe toda uma especulação sobre as razões biográficas que levaram Kierkegaard a ser mais “produtivo” após 1838, com vários autores concordando que parte dessa questão seria atribuída à morte de seu pai. Na biografia escrita por Alastair Hannay esta ideia é mais uma vez reforçada, mas é também pontuado o fato que, com a morte de seu pai, uma nova conjuntura de liberdade individual, econômica e mesmo “profissional” se apresentara para o filósofo (2001, p. 127 ss.). O que não se pontua com suficiente ênfase, no entanto, é o fato que a esse tempo, após a publicação de seu primeiro livro, Kierkegaard estava mais maduro em termos intelectuais, o que se pode perceber pelo desenvolvimento dos temas e das abordagens feitas pelo filósofo nas entradas de seus *Diários*, passando de um relutante comentar geral sobre tópicos dispersos a concentrar-se em pontos analiticamente mais bem endereçados.

Parece que os filósofos, quanto tratam do desenvolvimento da filosofia moderna depois de Descartes, seguem uma fórmula encontrada algumas vezes em contos de fada, onde, ao repetir tudo que ocorreu antes, uma nova parte é adicionada, finalmente levando a uma série interminável. [II A 353]

Ao apontar estar fazendo sua análise sobre a “filosofia moderna depois de Descartes”, ainda que em uma chave evidentemente hegeliana⁵³, Kierkegaard indica que seu interesse se expandiu para uma chave mais ampla, a tal ponto que, movido por esse novo interesse, aos poucos vai deixar o âmbito predominantemente hegeliano e começará a direcionar suas leituras para outros filósofos, aproximando-se de Schelling, mas também se concentrando em leituras de Espinosa, de Jacobi e de outros filósofos. Os termos da crítica, no entanto, apontam sempre a questão que está pressuposta, ou seja, a pressuposição de um progresso contínuo que adiciona mais elementos, mas que é incapaz de apresentar um ponto de positividade para a realidade efetiva. Hegel figura muitas vezes em termo de considerações gerais que tangenciam a obra e o pensamento do filósofo alemão, como quando Kierkegaard menciona o uso da categoria de *má infinitude* por parte dos hegelianos [II A 381], sem focar explicitamente no conceito, mas apenas tergiversando sobre o uso feito por parte dos hegelianos, ou ainda quando considera que “todos os contrastes relativos podem ser mediados [*medieres*]”, sendo que “não precisamos realmente de Hegel para isso, uma vez que os antigos já apontavam que poderiam ser distinguidos” [II A 454]. A abordagem com a filosofia moderna, seja com Hegel,

⁵³ A leitura de Kierkegaard é mediada aqui pelas *Lições sobre a História da Filosofia* de Hegel, o que prova que antes da escrita da dissertação sobre o conceito de ironia o filósofo já tinha uma leitura apurada dos textos hegelianos. É da leitura de Hegel que Kierkegaard retira a ideia de que a partir de Descartes a filosofia é encaminhada em um progresso contínuo a partir da auto-consciência como um princípio fundamental, o que deve ser interpretado como uma “nova filosofia”, ainda no entendimento de Hegel. Não se pode deixar de notar, no entanto, que Hegel também é cuidadoso em determinar uma passagem da auto-consciência apresentada por Descartes do desenvolvimento que depois daria Fichte: “Para Descartes e outros filósofos, a Filosofia tinha ainda a significação indefinida de chegar ao conhecimento por meio do pensamento, da reflexão e do uso da razão. A cognição especulativa, a derivação do Conceito, o desenvolvimento independente e livre da própria matéria foi pela primeira vez introduzido por Fichte e, conseqüentemente, o que é agora chamado de conhecimento filosófico não é ainda separado em Descartes do resto do conhecimento científico” (1974, p. 248). Muito embora Kierkegaard trate de uma continuidade na história da filosofia moderna começando por Descartes – começo esse que é tomado de Hegel, sem dúvida –, aparentemente ignorando essa distinção entre Fichte e Descartes sugerida pelo filósofo alemão, é possível notar que o filósofo dinamarquês leva em consideração essa passagem e faz com que ela figure diversas vezes de forma sutil por meio de escritos como *De omnibus dubitandum est* e mesmo no *Post-scriptum*. Para uma análise mais pormenorizada da relação de Kierkegaard com Descartes, cf. POLITIS, Hélène. **Le Concept de Philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009; especificamente o capítulo 3.

Descartes ou outros filósofos, passa a ser oposta a uma abordagem mais venerável, respeitável e menos crítica para com a filosofia antiga, de modo que Kierkegaard – talvez sob a influência de Hamann – passa a ler os filósofos da antiguidade grega sob uma chave interpretativa que permite a aproximação com o cristianismo. Contudo, o filósofo pseudônimo recusa-se a assumir inteiramente a linguagem própria da filosofia de sua época, assumindo certos termos, mas, ao mesmo tempo, sendo relutante diante do que ele considerava como uma verborragia que em nada esclarecia os problemas presentes. Esse problema com a linguagem é então adicionado à necessidade de se encontrar um tema que permita o entrecruzamento de assuntos que interessam a Kierkegaard nesse tempo. Não se trata apenas de encontrar um tema apropriado, mas de encontrar um tema que seja ele mesmo passível de apresentar essa resistência frente ao linguajar conceitual da filosofia da época e que possa, ao mesmo tempo, valer-se de certa estrutura conceitual para ir além⁵⁴. Em seus *Diários* são encontradas várias passagens em que essa hesitação para com o uso da linguagem acadêmica – própria do idealismo alemão na Dinamarca da época – se apresenta de forma contundente⁵⁵. Em uma nota de 1839

⁵⁴ A forma com que Kierkegaard aborda os conceitos e as categorias, tomando-os da tradição filosófica, mas também apropriando-se e dando conteúdos de uma forma nem sempre evidenciada é algo que se encontrará presente até os últimos escritos do filósofo. As categorias modais kantiano- hegelianas – necessidade, possibilidade, realidade efetiva –, o conceito de pecado ou de fé tomados da teologia; todos esses conceitos, recepcionados pelo filósofo de tradições anteriores, muitas vezes não possuem uma dedução conceitual explícita ao longo da obra, sendo que há um “jogo conceitual” que obriga ao leitor a reportar-se à tradição para compreender de que Kierkegaard está falando. Esse “jogo conceitual” em partes é devido à escrita e ao estilo intensionalmente anti- acadêmico – mesmo em textos mais “acadêmicos”, como *O conceito de angústia* – e em partes é devido à relutância que Kierkegaard tem em criar “conceitos”, pois mesmo os únicos dois “conceitos” assim apresentados pelo filósofo, aquele de ironia e aquele de angústia, se considerados sob uma perspectiva analítica, percebe-se que há neles pouca semelhança de um traço conceitual delimitado como ocorreria na tradição filosófica.

⁵⁵ Não apenas uma hesitação, mas também uma confrontação – por vezes irônica e jocosa – com essa tradição. Em uma anotação em seus *Diários* datada de 1839, no que pode ser entendido como um dos muitos planos que Kierkegaard esboçava de desenvolver um texto mais longo, é possível encontrar um pequeno texto com o título “Arrazoamentos Discursivos e Inimaginável Proposta Pertinente Concernente À Categoria da Mais Elevada Loucura [*Galskabs Kategorier*]”, do qual segue um pequeno Prefácio: “Acredito que farei um grande serviço aos filósofos se eles adotarem uma categoria que eu mesmo inventei e a utilizem com grande urgência e benefício para exaurir e secar uma multitude de relações e qualificações que ainda não foram capazes elas mesmas de serem resolvidas – é a Categoria da Mais Elevada Loucura. (...) É a mais concreta de todas as categorias, a mais compreensiva, uma vez que é a mais próxima da vida, e sua verdade não está em um além supraterrâneo, mas no subterrâneo e assim, se fosse uma hipótese, a mais grandiosa prova empírica poderia ser feita. É por meio desta categoria que se faz a transição entre a loucura abstrata para loucura concreta. (...) Toda criação indica diversidade [*Alskab antyder nemlig Mangfoldigheden*]” [II A 808]. Ainda que se tenha um tom irônico evidente, Kierkegaard está de fato preocupado com o uso das categorias, pois da forma que as percebe, nesse período, essas não fornecem nenhum caminho possível para a análise da existência. Ao contrário, encontram refúgio na abstração, razão pela qual é preciso encontrar uma categoria que seja “concreta”. A “Mais Elevada Loucura” tem, então, dois

afirma-se que “as categorias são o pão da proposição dos tempos modernos, comestíveis apenas por padres” [II A 398]⁵⁶. Mais do que uma simples acusação de escolasticismo, trata-se da já pontuada reticência para com a forma com que a filosofia moderna vinha tomando conta de todos os campos dos conhecimentos humanísticos, dentre eles a teologia, impondo sobre tudo as suas “categorias”, pouco afeitas ao “homem comum”⁵⁷ e tendentes a ignorar o problema da existência. Esse será um ponto constantemente presente na obra kierkegaardiana, a acusação de incompreensão do cristianismo por parte da filosofia moderna em função de que a filosofia tenta impor sobre o cristianismo seus próprios conceitos e categorias, deturpando assim a mensagem cristã. Assim que, para Kierkegaard, “a desgraça dos filósofos no que diz respeito ao cristianismo é servirem-se de um mapa continental quando deveriam usar um mapa de larga escala, pois cada dogma não é nada mais do que uma mais concreta extensão da consciência humana universal” [II A 440]. O apelo tanto ao “dogma” quanto à “consciência humana universal” não tem aqui o caráter de uma institucionalização ou mesmo de um regramento com base em princípios puramente teológicos, mas é o tipo de intersecção que tenta lidar com o emergente problema da existência por uma via indireta. Porque o filósofo sente

sentidos, um que é aplicado aos filósofos, teólogos e políticos, os quais Kierkegaard quer colocar dentro de uma mesma categoria [II A 810], e um outro sentido, no entanto, que é autorreflexivo, pois só a “Mais Elevada Loucura” poderia pretender ser tão concreta em um tempo de abstração. Por fim, há que se notar a sentença “toda criação indica diversidade”, que parece deslocada, mas que, entretanto, é referente à loucura, pois esta é a “Mais Elevada Loucura” na medida em que tem de lidar justamente com esse problema, de que toda criação indica diversidade, uma diversidade que não pode ser simplesmente anulada em uma generalidade conceitual, tal como faz a abstração por meio de sua equalização entre termos diferentes. Esse é um exemplo precioso de como Kierkegaard joga com os conceitos e com as categorias e como, mesmo nos momentos supostamente irônicos, cínicos ou satíricos, há ali ainda a continuação de uma reflexão séria.

⁵⁶ É possível encontrar anotações em que se compara termos próprios da linguagem com questões pertinentes à filosofia, à teologia e mesmo à existência. É possível mencionar, por exemplo, uma passagem em que o filósofo escreve que “é verdadeiramente estranho que enquanto todas as outras qualificações pronunciadas sobre Deus são adjetivos, ‘amor’ é meramente substantivo, e seria difícil de se dizer: ‘Deus é amoroso’. Assim, a própria língua expressou o substantivo contigo nesta qualificação” [II A 418]. Em outra anotação, Kierkegaard afirma, em tom de recordação pessoal, que deve “lembrar aos filósofos e dogmáticos de nosso tempo sobre o sentido para a especulação dessas palavras: Arrependei-vos” [II A 426]. Por óbvio que a linguagem e a comunicação tornar-se-ão um dos traços centrais da produção kierkegaardiana, sobretudo quando este passa a aplicar uma intenção de comunicação indireta.

⁵⁷ Ao longo de sua obra, Kierkegaard reincidentemente afirma que sua preocupação é direcionada ao homem comum e ao homem simples e não aos filósofos, aos acadêmicos ou membros da igreja. Muito embora tenha de se admitir que esse gesto foi muitas vezes entrecortado pelo próprio estilo ou pela dialética com que Kierkegaard tende a expor seus argumentos, é inegável que, ao menos nos *Discursos Edificantes*, o tom é domesticado a fim de poder atingir uma audiência não necessariamente titulada em uma universidade. Sobre essa questão da relação do filósofo com os “cultivados” e com o “homem comum”, cf. BUKDAHL, Jørgen. **Søren Kierkegaard & The Common Man**. Transl. Bruce Kirmmse. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001; especialmente os capítulos 5, 6 e 8.

que não há, na filosofia moderna que então era por ele compreendida, nenhuma possibilidade de encontrar instrumentos para simultaneamente produzir uma crítica e uma análise positiva com relação ao problema da existência humana, então sua perspectiva cristã – que de uma ou outra forma está e estará sempre presente – serve como o ponto de mediação para sugerir tanto essa crítica quanto o engendramento dessa análise. Isso é perceptível quando Kierkegaard volta aos termos da ressalva feita para com os filósofos modernos pontuando que “a consciência cristã pressupõe uma inteira consciência humana precedente”, no sentido de que deve estar presente “tanto na [consciência] da história mundial quanto na [consciência] do indivíduo singular [*Enkelt*]”, sendo que “enquanto o cristão tem, portanto, a consciência de um dilúvio que aniquilou a existência [*Tilværl*] precedente, os filósofos acreditam que o começo da filosofia é aqui” [II A 443], isto é, que o começo de tudo se dá pura e simplesmente pelo movimento iniciado pela auto-consciência ou, nos termos hegelianos, iniciado pela “consciência natural” [*natürliches Bewußtsein*] ⁵⁸, um começo que, conforme o filósofo busca pontuar exaustivamente, perde desde o início a consciência sobre a existência precedente. Se o cristianismo serve como ponto de apoio para a crítica à filosofia moderna, as contínuas comparações com a filosofia antiga vão moldando os contornos do que será o ponto de culminância que se apresenta na dissertação sobre o conceito de ironia. Assim que, enquanto a filosofia moderna é tomada como voltando-se para o passado, sendo entendida como negativa nesse sentido, Kierkegaard busca encontrar uma fundamentação que o permita analisar o problema da existência também em relação ao futuro, ponto esse em que também os clássicos são relativizados e são confrontados em sua ausência de respostas. Este problema é

⁵⁸ Aqui certamente Kierkegaard tem em mente a *Fenomenologia do Espírito*, onde essa dinâmica é apresentada. A “consciência natural” é apresentada como um primeiro ponto a ser superado pelo movimento da negação, já que a “consciência natural vai mostrar-se como sendo apenas conceito do saber, ou como saber não real. Mas à medida que se toma imediatamente por saber real, esse caminho tem, para ela, significação negativa: o que é a realização do conceito vale para ela antes como perda de si mesma, já que nesse caminho perde sua verdade. Por isso esse caminho pode ser considerado o caminho da *dúvida* [*Zweifeln*] ou, com mais propriedade, caminho do desespero [*Verzweiflung*]; pois nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo na dúvida [*Wiederverschwinden des Zweifels*] e um regresso àquela verdade, de foma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes” (2011, p. 74-75). Para Kierkegaard, a consciência que se orienta assim desde uma espécie de abstração negativa inicial, e que tem de negar a imediatidade de sua realidade efetiva para seguir na reflexão em direção do conhecimento real perde com isso a si mesma enquanto consciência de sua realidade efetiva. Esse ponto ficará mais claro no segundo capítulo, mas é importante indicar aqui que o filósofo dinamaquês, ao fazer essas anotações em seus *Diários*, tem em vista um problema que é identificado na “filosofia moderna”, como ele costuma indicar, mas é sobretudo na letra de Hegel que essa expressão se torna mais evidente para ele.

encontrado com relação à infinitude, pois tem de se considerar que “há um *futurum* (*ins blaue hinein* [em um profundo azul]), um infinito e continuado desenvolvimento, que destrói a mais profunda especulação”, uma urgência que é posta a todo pensamento, uma exigência que não é cumprida nem pela filosofia moderna, nem por parte da filosofia clássica, de modo que pode ser entendido que “a imagem para isso é de um ‘*prius*’, um ‘*prae*’ em infinito regresso, tal como a pré-existência [*Præexistents*] do λόγος dos Alexandrinos, pré-existência da matéria, pré-existência da alma, pré-existência do mal”, uma pré-existência que, ao fim, “é igualmente enganosa para todo pensamento mais profundo” [II A 448]. Trata-se, portanto, de encontrar um ponto de análise que permita considerar o futuro como algo aberto, não como condicionado pela “pré-existência” de algo dado anteriormente.

Se a filosofia é continuamente confrontada, questionada e perquirida a fim de poder encontrar ali não apenas os traços gerais de uma crítica, mas também alguns elementos e instrumentos que permitam analisar a eminência do problema da existência, também a teologia o é por suas próprias questões internas referentes aos cristianismo e, por sua vez, também o cristianismo é recorrentemente utilizado, refletido e reapropriado para fazer emergir o problema de maneira mais clara em termos mais evidentes. O que em 1838 aparecera como uma reticência perante o tratamento dado à existência por meio da filosofia alemã e por meio das tendências de encobrimento do que então se dava como visão-de-vida, nos anos seguintes se expressa como um contínuo retorno ao mesmo problema, porém indo e vindo de diferentes ângulos, com diferentes abordagens e sob diferentes perspectivas. A intenção é de encontrar um apoio onde se possa abordar a existência não só em um entrecruzamento de temáticas (filosofia clássica e moderna, teologia, romantismo, etc.), mas também como uma possibilidade de considerar a existência sob um foco privilegiado e singular, um foco que tanto evite sua aniquilação em meio à análise, como permita à análise continuamente voltar-se ao problema da existência de maneira renovada. Ainda que Kierkegaard continuamente vá se debater com essa questão, parte do encaminhamento que será então encontrado já estava dado no anúncio feito em 1838 de que “o grande terremoto ocorreu”, um terremoto que o levou “a um novo infalível princípio para a interpretação de todos fenômenos” [II A 805]. O princípio de que fala Kierkegaard é a individualidade, mas esta terá de ser encontrada em meio a um campo de formação, em meio a um fenômeno que o permita analisar aos fenômenos *qua* fenômenos.

2.3.1 A dissertação sobre a ironia e o fenômeno da existência de Sócrates

Em uma carta de 1868 escrita por Emil Boesen, o mais próximo amigo de Kierkegaard, por quem o filósofo tinha uma profunda estima, este menciona o período em que pela primeira vez floresceu a potência do pensamento que era até então apenas anunciada. Para Boesen, foi “muito provavelmente enquanto ele estava escrevendo *Sobre o conceito de ironia* (...) que pela primeira vez teve uma clara compreensão do que ele mesmo queria fazer e quais eram suas habilidades” (KIRMMSE, 1996, p. 29). Como foi apontado, Kierkegaard vinha trabalhando com uma série de abordagens, buscando com isso encontrar o apropriado instrumental para poder voltar-se para o problema que até então estava anunciado em potência, mas que ainda não havia se evidenciado inteiramente. Desde *Dos papéis de alguém que ainda vive* o filósofo já tinha a percepção de que parte da questão seria suscitada com relação ao problema da *realidade efetiva*, pois esta, quando em relação à existência, não poderia ser subsumida em um sistema sem que com isso a realidade efetiva da existência mesma se transformasse em outro elemento, deixando por isso de ser realidade. A visão-de-vida de que fala Kierkegaard com relação à Andersen passa a ser diluída em uma série de anotações existenciais, filosóficas e teológicas nos anos que seguem ao primeiro livro, até o ponto em que o filósofo se volta com maior ênfase para a preparação e escrita de sua dissertação de *Magister*. Foi justamente nesse momento decisivo de sua preparação, quando Kierkegaard buscava apurar os termos utilizados, bem como o tema a ser abordado, que um antigo colega defende sua dissertação para receber o título de *Magister*, antigo colega que depois figuraria como uma personalidade central na oposição feita pelo filósofo dinamarquês com relação a uma abordagem pretensamente mística da experiência religiosa, livro esse que não foi publicado em vida, mas que trazia em seu título o nome que era atacado: *O Livro sobre Adler*. Adolph Peter Adler nascera em 1812 e frequentara a Universidade de Copenhague nos mesmos anos que Kierkegaard, sendo que os dois já se conheciam havia anos⁵⁹. Após uma conversão

⁵⁹ Segundo o testemunho de Frederik Ludvig Liebenberg, Kierkegaard e Adler foram colegas de classe também antes da universidade, sendo que, falando de seus próprios colegas, Liebenberg recordava: “Entre meus colegas, como depois confessei, estavam nomes como Lægen August

ao hegelianismo professado por Martensen em suas aulas de filosofia e teologia, Adler prepara sua dissertação visivelmente tomado por esse espírito hegeliano, apresentando-a e defendendo-a em junho de 1840 com o título *A subjetividade isolada em suas principais formas [Den isolerede Subjectivitet i dens vigtigste Skikkelser]*. Em sua dissertação, como era de praxe, Adler apresenta em latim as 11 teses que pretende defender com seu trabalho, dentre as quais se pode notar a influência visível do *ambiente hegeliano* desde o qual escreve⁶⁰. O que se destaca na condução da argumentação de Adler é a aplicação da ideia hegeliana de subjetividade como parte de uma inserção no movimento dialético ditado pelo Conceito e pela história. O tom da abordagem é teológico, à maneira de Martensen⁶¹, de tal modo que se pode compreender que a subjetividade de que fala Adler é aquela tomada com relação ao cristianismo. Em sua tese, a subjetividade deve ser entendida dentro do movimento que leva o indivíduo cristão a reconhecer a sua inserção em um determinado tempo histórico como a condição para pôr-se “conscientemente” perante o tempo histórico não mais como subjetividade isolada, mas como uma subjetividade relativamente dada à objetividade e, nesse sentido, a

Thornam, Padre Edvard Anger, o Dr. em Filosofia Adolf [sic] Adler e o famoso Søren Kierkegaard, cuja fama não começara na escola onde ele – em todos os outonos que passamos juntos sempre por três meses (Fev. 1823 a Fev. 1827) – enquanto um menino quieto, pacífico e até mesmo diligente, passou despercebido” (1894, p. 11). Em função da pequena diferença de idade, Adler e Kierkegaard frequentaram a mesma escola e a mesma universidade, sendo que em 1838, após retornar de viagens ao exterior, Adler volta-se decididamente para o hegelianismo que estava então na moda e que era professado na academia por Martensen, hegelianismo que Adler abandonaria em sua “virada mística” posterior.

⁶⁰ A influência de Adler pode encontrar uma série de paralelos com as ideias professadas por Martensen, como por exemplo na primeira e na segunda tese, quando este escreve que “*Esse a Cogitare separatum, inane et mortuum est*” e “*Cogitare ab Esse separatum, vana cogitatio est*”. As teses, no entanto, que mais enfaticamente devem ter surtido efeito sob Kierkegaard foram a nona e a décima primeira, já que estas afirmam que: “*Incantationes in subjectivitate abstracta fundamentum habent*” e “*Homo in malis est quum retinet momentum historicum, quod evanuit*”. Segundo as teses apresentadas por Adler, a subjetividade tinha um papel importante em sua dissertação, mas um papel em muitos sentidos limitado ao âmbito da abstração e, no que tangia à concretude, essa vinha por meio de uma ideia de “história” fortemente influenciada por Hegel, ou seja, como uma história que é fruto de um processo histórico contínuo que dá concretude à subjetividade apenas no sentido em que essa é subsumida no movimento histórico. A última tese apresentada por Adler, em verdade, é ainda mais radical com relação à ideia de pertencimento histórico do indivíduo, pois o homem está no mal (*Homo in malis est*) caso não se ponha frente a sua própria condição histórica, ou seja, caso não assuma-se enquanto seu momento histórico (*momentum historicum*), subordinando o indivíduo, portanto, não só ao tempo histórico, mas a uma condição de mera parte frente ao movimento do todo.

⁶¹ A influência de Martensen sobre os hegelianos dinamarqueses, tal como fora a influência de Heiberg, é mais do que evidente, com a diferença que Martensen, por sua produção teológica, acabou marcando uma distinção e uma maior penetração sobretudo no mundo acadêmico dinamarquês. É notório o fato que muito da linguagem empregada por Martensen em seus trabalhos influenciaram os estudantes da época, criando uma verdadeira presença de uma certo “hegelianismo” no âmbito intelectual dinamarquês, principalmente em termos teológicos. Para considerações mais específicas sobre esse ponto, cf. STEWART, Jon. (ed.) **Hans Lassen Martensen**: Theologian, Philosopher and Social Critic. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2012).

certa institucionalidade. A frase que emblematicamente indica esse argumento encontra-se no oitavo parágrafo da tese de Adler, onde esse afirma que “no momento que a criatura sai da unidade com o Criador, a subjetividade também sai da unidade com a objetividade” (1840, p. 20). Para Adler, este momento é tomado como a manifestação de uma “real autonomia” [*reale Selvstændighed*], entendida aqui como “real oposição” [*reale Modsætning*], uma oposição entre o Eu [*Jeg*] e o mundo externo [*Omverdenen*]. A oposição entre o Eu e o mundo, entendida como uma parte na cadeia de oposições vinculadas (interioridade e exterioridade; subjetividade e objetividade, etc.), segundo Adler, postularia que a “destinação do homem” [*Menneskets Bestemmelse*] seria de “reestabelecer a unidade entre subjetividade e objetividade”, para que então fosse capaz de perceber os “momentos que estão idealmente presentes no conceito” [*der i Begrebet vare ideelt tilstede*], tornando possível, assim, “na ideia realizar a sua autônoma realidade efetiva” [*i Ideen realiseres som selvstaendig Virkelighed*] (1840, p. 20-21). A consequência da argumentação de Adler é perceber que a subjetividade terá de entrar em relação com o seu oposto, a objetividade, a fim de alcançar uma “realização” por meio da ideia, realização essa que pressupõe o reconhecimento de que a própria subjetividade é apenas um momento que está idealmente dado no *conceito*, de tal modo que, ao fim, é o *conceito* aquilo que subsume todos os termos em sua própria condição. Não é difícil de reconhecer aqui muito do que Martensen já expressara em alguns de seus escritos. Simultaneamente, não é difícil perceber o tom hegeliano da estrutura do pensamento, como pontua Curtis L. Thompson ao analisar o pensamento que Martensen sustentava nessa mesma época:

Em suas *Lições sobre a Dogmática Especulativa* apresentadas em 1838-39 na Universidade de Copenhague, Martensen define a religião como a consciência de Deus. A noção regulativa para a investigação lógica de Martensen sobre a religião é a Ideia, onde Ideia é entendida não no sentido kantiano de um ideal incondicional da razão, mas no sentido hegeliano de que o propósito final do processo teleológico nos termos em que um dado assunto investigado é visto em suas relações com a totalidade ou com o todo da realidade. (2003, p. 169)

Em outras palavras, tanto a argumentação de Martensen quanto a argumentação de Adler, ainda que estas possuíssem pontos de divergência em detalhes particulares, sustentavam que a subjetividade e, portanto, a própria existência individual, deveria ser entendida como um momento ou uma parte no

movimento de compreensão da Ideia, de tal modo que o Conceito, abstratamente orientado, conferiria, ao final, uma realidade efetiva à subjetividade, mas uma realidade efetiva que seria medida pelos termos da Ideia⁶² e, portanto, penderia para compreender a unidade da subjetividade com a objetividade pelos termos da objetividade.

Cerca de um mês depois da defesa de Adler, Kierkegaard faz uma série de anotações em seus *Diários*, a começar por 4 de julho de 1840, dando a indicar não apenas que tomara conhecimento do tema e do conteúdo abordado por Adler, mas também que estava refletindo em torno do escrito. Em uma análise ligeira, poderia se pensar que essas anotações possuem o mesmo teor de tantas outras, ou seja, que simplesmente refletem sobre problemas pertinentes à filosofia hegeliana e ao seu entrecruzamento com questões teológicas. Contudo, deve-se notar que Kierkegaard escreve que “o misticismo não tem paciência de esperar a revelação de Deus” [III A 8], quando esse é justamente um dos temas abordados pela dissertação de Adler, passando-se então a perceber uma possível vinculação⁶³. Essa vinculação

⁶² A ideia apresentada por Martensen e por Adler era aquela já apresentada por Hegel como uma forma de superar o problema da consciência infeliz, já que essa era vinculada à associação entre a subjetividade e a alienação do indivíduo no mundo. Sobre esse ponto é válida a explicação de Carl Henrik Koch com relação à ideia que Adler tinha em mente quando referia-se a esse problema: “De acordo com a dialética hegeliana, o que Hegel chamou de *o Conceito*, isto é, o universal, é realizado no particular, o que implica que o objetivo do universal é negado. O particular ou o individual é, portanto, um momento no desenvolvimento dialético do Conceito, isto é, um momento no processo coletivo histórico ou cultural do desenvolvimento. O concepção da pessoa de si mesma em sua individualidade e de seu ambiente em qualquer ponto dado no tempo é, portanto, um momento neste desenvolvimento e, enquanto negação do universal e do objetivo, esta negação é uma expressão da subjetividade. Toda forma de subjetividade é, enquanto um momento no desenvolvimento do Conceito, válida e necessária, uma vez que é meramente uma fase no auto-desenvolvimento do Conceito ou do objetivo. Todo momento histórico neste desenvolvimento é, portanto, uma parte justificada, embora não independente, deste desenvolvimento. Subjetividade, isto é, o entendimento individual de si mesmo e de seu ambiente é, então, como um momento no desenvolvimento da história mundial, uma negação do objetivo e enquanto tal implica que o ser humano sintá-se alienado no mundo. Neste contexto Hegel fala de uma consciência infeliz” (2009, p. 4).

⁶³ Os comentadores que se debruçaram sobre a relação entre Kierkegaard e Adler tendem a destacar a importância de um período posterior a esse momento da dissertação, considerando a fase em que Adler teria tido uma espécie de “revelação mística”, propagada por ele e criticada por Kierkegaard em seu livro publicado apenas postumamente, *Livro sobre Adler*. Mesmo Jon Stewart, que tão longamente se debruça sobre a relação kierkegaardiana com a filosofia hegeliana, parece não ver que logo após a defesa de Adler, Kierkegaard já reagia de forma reflexiva em seus *Diários*. Porque Stewart está demasiado apegado à necessidade de uma demonstração histórico-documental, ele vai apontar que “em seus *Diários* por volta de 1842, Kierkegaard refere-se ao trabalho hegeliano de Adler, *A subjetividade isolada em suas principais formas*” (2003, p. 529), sendo que a indicação de Jon Stewart faz referência à nota [III B 130], na qual Kierkegaard menciona claramente uma “subjetividade isolada”. Porém, tal dependência de uma demonstração tão clara e evidente quanto a menção da “subjetividade isolada” produz um obscurecimento em termos filosóficos, ainda que em termos estritamente históricos tenha alguma validade, pois obnubila-se a compreensão de que o filósofo dinamarquês vinha formando suas estruturas de pensamento e aproximando-se do problema filosófico que marcará sua produção muito antes e de forma muito diversa daquela indicada por

ocorre sobretudo por uma anotação que faz Kierkegaard em 4 de julho de 1840, poucos dias após a defesa e a publicação da dissertação de Adler, onde aborda elementos que foram trazidos por Adler em sua argumentação, mas visivelmente caminhando com esses argumentos em prol de suas próprias reflexões, evidenciando aí um percurso que será importante para seu próprio pensamento. Escreve Kierkegaard:

Agora parece que a continuidade abstrata e metafísica deva ser reduzida e abreviada mais e mais (tanto no sentido em que o pintor faz uma redução, quanto no sentido de reduzir a um termo mais rigoroso, uma vez que a dúvida com a qual o sistema é trabalhado continuamente deve ser superada e assim se tornar cada vez menos tagarela), mas porque ao fazê-lo o pensamento metafísico afirma pensar a realidade histórica [*historiske Virkelighed*] e nisso se engana. Depois do sistema ter sido consumado e ter alcançado a categoria da realidade [*Virkelighedens Kategorie*] aparece uma nova dúvida, uma nova contradição, a última e mais profunda, pela qual a realidade metafísica [*metaphysiske Virkelighed*] se determina em realidade história (os hegelianos, portanto, separam existência [*Tilværelse*] e realidade efetiva [*Virkelighed*], assim: o fenômeno é existente [*Phænomen er tilværende*], mas enquanto ele é assimilado na ideia ele é real. Isto é muito correto, mas Hegel não determina o limite no qual qualquer fenômeno pode se tornar real [*ethvert Phænomen saaledes kan blive virkeligt*], isso porque o fenômeno é visto através de uma perspectiva metafísica panorâmica [*Metaphysiskes Fugle-Perspektiv*]⁶⁴ e não por meio da perspectiva metafísica do fenômeno do fenômeno [*Phænomenet i Phænomenet*].), o histórico é a união da metafísica e do acidental [*Tilfældige*]. É o metafísico, enquanto este é o eterno vínculo da existência, sem a qual o fenomenológico se desintegraria; é o acidental, dado que em todos os eventos há a possibilidade de que tivessem acontecido de infinitas outras maneiras; a unidade desses [dois elementos] é a *Providência*, no sentido divino, e o *Histórico*, no sentido humano. O sentido do histórico não

Stewart. Por sua vez, a edição dinamarquesa dos *Diários* dirigida por Niels Thulstrup já indicava essa aproximação entre essas notas de julho de 1840 e a dissertação de Adler, indicando inclusive a proximidade entre a publicação da dissertação, em 30 de junho de 1840, e a primeira nota feita por Kierkegaard a esse respeito, em 4 de julho de 1840. Ademais, Niels Thulstrup, em seu *Kierkegaard's Relations to Hegel*, pontua que entre julho de 1840 e junho de 1841 Kierkegaard estava envolvido com sua tese após ter finalizado os exames de admissão e “o primeiro livro abordado depois de seus exames foi o posteriormente famoso livro de Adler, *Den isolerede Subjectivitet i dens vigtigste Skikkelser* (defendida em 24 de junho de 1840), que forneceu a ocasião para alguns apontamentos críticos” (1980, p. 204). Muito embora faça essa indicação quanto à ligação entre a anotação de Kierkegaard com referência à dissertação de Adler, Thulstrup não retira muitas consequências desse ponto, apenas indicando, de forma geral, quais seriam as razões encontradas na dissertação de Adler – os fundamentos hegelianos de sua argumentação – que poderiam ter mobilizado a crítica kierkegaardiana.

⁶⁴ O termo utilizado por Kierkegaard, *Fugle-Perspektiv*, significa, literalmente, a perspectiva de um pássaro [*Fugle*] quando este visualiza a terra distanciado em seu voo. Há muitas passagens, sobretudo nos *Diários*, em que Kierkegaard utiliza metáforas relativas à visão para indicar um problema de percepção sobre uma questão ou um assunto determinado. De forma um tanto enigmática, há uma passagem, datada de 1838, em que o filósofo escreve sobre o telegrafar entre um *mousvoyant* para um *clairvoyant* como uma forma de se entender a relação entre o cristianismo e a filosofia [II A 786]. A ideia aqui não é apenas de uma visão distanciada ou nebulosa, mas é sobretudo de uma visão que pretende ser universal ou geral e que, ao fim, é comunicada de forma entrecortada e remota (telegrafada), sempre prejudicada não pela visão, ela mesma, ou pela comunicação, mas por pressupor que ambos os elementos podem vir acompanhados.

é de que ele deve ser anulado, mas de que o indivíduo deve ser livre, mas também feliz no histórico. A unidade do metafísico e do acidental já ocorre na auto-consciência [*Selvbevidstheden*], que é o ponto de partida para a personalidade [*Personligheden*]. Eu me torno consciente de minha validade eterna em minha, assim chamada, necessidade divina [*guddommelige Nødv*]; e na minha finitude acidental [*tilfældige Endelighed*] (que eu sou este ser determinado, nascido neste país, neste tempo, sob as múltiplas influências desses variados ambientes). Esse último aspecto não deve ser negligenciado ou destruído; mas a verdadeira vida do indivíduo é sua apoteose, o que não significa que este Eu vazio e sem conteúdo, em sua finitude, escape e se perca em uma emigração celestial, mas que o divino o habite e o encontre no finito. [III A 1]

Ao analisar a dissertação de Adler, tendo em vista sua relação prévia com os ensinamentos e os escritos de Heiberg e Martensen, como também se posicionando em relação aos escritos de Hegel, Kierkegaard volta-se novamente para o problema da separação entre existência e realidade efetiva, mas agora sob os termos da realidade histórica como ponto de convergência. Para o filósofo dinamarquês, os hegelianos, ao partirem de uma condução analítica metafísico-abstrata, devem iniciar a reflexão por uma abstração da realidade efetiva, conduzindo o pensamento por meio do movimento que forma o sistema, sendo que somente após o fechamento do sistema é que se poderia voltar para a realidade histórica como uma espécie de confirmação da abstração. O início, portanto, pressuporia a possibilidade de separar a existência e a realidade efetiva enquanto realidade histórica, determinando assim toda a condução do pensamento abstrato como uma promessa de reunificação no ponto de culminância do sistema. É essa a crítica que insistentemente Kierkegaard aponta já desde 1838, mas que agora recebe uma nova qualificação, pois realidade efetiva [*Virkelighed*] é identificada, em seus termos, com a realidade histórica efetiva [*historiske Virkelighed*], ou seja, enquanto um fato que determina a passagem da contingência para certa necessidade, passagem essa atestada pela existência. O entrave produzido pelo pensamento hegeliano, segundo o filósofo dinamarquês, é a tentativa de solucionar o problema da necessidade de unificação entre o acidental [*Tilfældige*] e a metafísica – entendida aqui como permanência ou como verdade –, ou seja, tratar-se-ia de uma pretensão de solucionar a oposição acidental/permanência pela abstração do acidental, que voltaria, ao fim, como uma mera comprovação daquilo que fora encontrado exclusivamente no âmbito da metafísica. A maneira hegeliana de assim proceder seria pela separação entre realidade efetiva e existência, tomando a existência como um fenômeno, mas apenas no limite que essa possa ser conduzida pela Ideia, de tal

modo que seria a Ideia que conferiria realidade à existência. Para Kierkegaard, a existência é o ponto central de condução do metafísico, mas é a existência tendo de ser tomada não pela separação da realidade efetiva, o que produziria aquilo que o filósofo chama de uma “perspectiva metafísica panorâmica”, porém a existência sendo tomada pela inseparável relação com a realidade histórica e, portanto, com o acidental, uma abordagem que possibilitaria obter uma “perspectiva metafísica do fenômeno do fenômeno”. Um passo importante e que, no entanto, não fica suficientemente evidenciado pelo fato de Kierkegaard estar escrevendo uma anotação pessoal em seu próprio *Diário* é a vinculação entre existência, realidade efetiva e fenômeno. Uma análise da existência tem de dar conta da finitude acidental [*tilfældige Endelighed*] da mesma forma que tem de dar conta da necessidade divina [*guddommelige Nødv*], porém tem de fazê-lo de modo a manter ambos presentes, pois a perda de qualquer um desses elementos tem por consequência a perda da própria existência. Uma perspectiva metafísica do fenômeno do fenômeno, portanto, seria a forma de desenvolver uma análise sem perder de vista um ou outro elemento, entendendo a existência como realidade efetiva, a realidade histórica efetiva como existente e, assim, compreendendo que estas não podem ser tomadas, na análise, senão em sua fenomenalidade⁶⁵. Partindo da dissertação de Adler, onde

⁶⁵ Uma série de trabalhos tem sido apresentada com relação à aproximação de Kierkegaard com a fenomenologia. Segundo pontua Claudia Welz, “seria um anacronismo chamar Kierkegaard de ‘fenomenólogo’ no sentido que esta palavra recebeu no século XX. No entanto, Kierkegaard sem dúvida estava familiarizado com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, inspirou a Heidegger e antecipou questões que tornaram-se proeminentes na ‘virada teológica’ da fenomenologia francesa” (2013, p. 440). Há que se considerar, segundo aponta Welz, dois níveis da relação entre Kierkegaard e a “fenomenologia”. Por um lado, teria que se analisar qual a relação do pensamento kierkegaardiano com a “fenomenologia” no sentido hegeliano, enquanto, por outro lado, teria que se analisar a relação do pensamento kierkegaardiano com a fenomenologia desenvolvida por Husserl, Heidegger, entre outros. Por mais estranho que pareça, muita ênfase tem sido dada à relação de Kierkegaard com os fenomenólogos do século XX, por vezes o tomando como um predecessor esquecido, por vezes como uma das tantas influências recebidas por autores como Heidegger, Merleu-Ponty, etc., por vezes voltando-se para Kierkegaard valendo-se de uma “hermenêutica” fenomenológica. Pouco ou quase nada tem sido pontuado com relação à “fenomenologia” no sentido hegeliano (há exceções pontuais que tratam de “seções” de fenomenologia na obra de Kierkegaard, como no caso do amor, cf. WELZ, Claudia. Present within or without Appearances? Kierkegaard’s Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen. (ed.) **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. p. 470-513). Um trabalho que busca uma aproximação com a fenomenologia hegeliana é apresentado por Ulrika Carlsson, delineando uma relação entre *O conceito de ironia e Enten-Eller* com a “fenomenologia” hegeliana apresentada sobretudo nos cursos de estética, sem, no entanto, fazer uma direta relação com a *Fenomenologia do Espírito* (CARLSSON, 2014). Nas aproximações entre Kierkegaard e a fenomenologia do século XX é possível mencionar a coleção de artigos presentes em: HANSON, Jeffrey (ed.). **Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment**. Evanston: Northwestern University Press, 2010. Os trabalhos reunidos por Hanson aproximam Kierkegaard por via de uma abordagem conceitual seccionada— como pela ideia de redução fenomenológica, ou pela noção de doação —, mas não enfrentam diretamente a questão de um “Kierkegaard fenomenólogo”. Arne Grøn, que faz

se apresenta a pretensão de “reestabelecer a unidade entre subjetividade e objetividade” à maneira hegeliana, Kierkegaard volta-se contra a pressuposição de que a existência pode ser tomada como “momentos que estão idealmente presentes no conceito”, entendendo que a manutenção da fenomenalidade enquanto acidental e metafísico, simultânea e conjuntamente, é o que permitiria uma análise do que agora se apresenta como ainda mais emergente problema da existência. A verdadeira oposição resultante desse percurso será a metodologia que irá opor *fenômeno* e *conceito*, sendo que uma análise *conceitual* da existência seria aquela atribuída à abordagem da filosofia moderna, em que a existência é separada da realidade efetiva por meio da abstração como forma de solucionar a tensão entre devir e permanência, enquanto uma análise *fenomenal*⁶⁶ seria aquela que manteria a capacidade de analisar a existência sem suspender ou anular essa tensão, mas operando justamente no âmbito dessa tensão por entender que a existência é manifestação fenomenal dessa tensão.

Enquanto realizava a preparação para sua própria dissertação, onde buscava encontrar um tema pertinente para lidar com o entrecruzamento de questões que haviam sido suscitadas por meio da emergência do problema da existência, Kierkegaard depara-se com essa determinação metodológica e com o reconhecimento de um traço que será central na condução de seu pensamento, a percepção de que a existência deva ser recebida, tomada e analisada como um

parte da coleção de Hanson, busca endereçar essa questão em outros trabalhos, com destaque para seu livro *Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard*, no qual afirma, no entanto, que a “fenomenologia kierkegaardiana” estaria presente em apenas alguns trabalhos: “A abordagem dialética de Anti-Climacus é fenomenológica. Pode parecer surpreendente que deva haver um método fenomenológico em Kierkegaard. (...) Falar no método de Kierkegaard baseia-se no fato que o traço fenomenológico não é limitado a *Doença para a morte*. Pelo contrário, a metodologia fenomenológica de Anti-Climacus é vista sob a luz do escrito anterior, *O conceito de angústia*” (1997, p. 35-36). Grøn assume uma possibilidade de leitura de um “Kierkegaard fenomenológico”, mas o faz limitando essa leitura a dois livros que teriam maiores evidências dessa fenomenologia. Nota-se aqui, então, uma espécie de lacuna nas interpretações e nas leituras, pois estas falham em ver Kierkegaard em sua posição como um filósofo influenciado por Hegel, mas também em continuada diferenciação perante Hegel e, simultaneamente, como o filósofo que legou problemas à filosofia contemporânea. Como o presente trabalho busca indicar, o filósofo dinamarquês, ao lidar com a fenomenologia à maneira hegeliana, justamente por não aceitá-la e por problematizar parte de sua estrutura, tem então de formular sua própria abordagem, o que o leva a formular uma espécie de fenomenologia que então influenciará os filósofos posteriores. Nesse sentido, a “fenomenologia de Kierkegaard”, se essa pode ser assim chamada, não é nem aquela hegeliana, em seu sentido estrito, nem tampouco é a fenomenologia do século XX, mas é uma ponte entre esses dois momentos filosóficos. Como a intenção do trabalho não é focar sob essa questão específica, não serão fornecidos detalhamentos sobre esse ponto, mas espera-se que se possa prover alguns elementos para auxiliar em uma pesquisa futura que esclareça esse ponto intrincado da posição de Kierkegaard na tradição filosófica.

⁶⁶ Opta-se aqui por usar o termo *fenomenal* para não produzir uma confusão com relação a uma metodologia fenomenológica, mas resguardando o fato de que se trata de uma análise voltada ao *fenômeno*.

fenômeno enquanto uma oposição à pretensão de análise conceitual à maneira da filosofia moderna. Deve-se notar, no entanto, que até esse momento não estão suficientemente evidenciados os conteúdos finais de *existência* ou de *fenômeno*, sendo esses entendidos ainda de forma um tanto imprecisa e delineados por contornos gerais. Sobre o fenômeno, sabe-se dele o que é elementar, isto é, que é manifestação imediata que não foi reduzida a um condicionamento conceitual, que é percebido como mudança, como alteração e, portanto, como acidental e que não foi dele deduzido nenhuma delimitação por meio de uma subsunção a um dado epistemológico. Sobre a existência sabe-se que é igualmente entendida por seu traço de imediatidade, igualmente por seu traço de auto-manifestação, como uma apresentação qualificativa que revela algo, ainda que esse algo que é revelado ainda não tenha sido evidenciado senão sob a forma da exigência de não se perder de vista a sua realidade efetiva. É nesse ponto que Kierkegaard faz uso de um de seus recursos metodológicos mais conhecidos, pois ao invés de abordar o problema a fim de esclarecê-lo de modo direto e acadêmico – ainda que a esse tempo estivesse preparando sua dissertação de *Magister*, acadêmica a primeira vista –, o filósofo busca por uma figura que servirá de *leitmotif* para poder avançar em suas considerações. Como ocorrerá com Fausto, Dom Giovanni, Abraão e outros tantos exemplos, Kierkegaard vale-se da figura de Sócrates, uma figura que, no entanto, terá uma significação profunda para a condução do pensamento kierkegaardiano, acompanhando-o até o final de sua vida⁶⁷. A escolha por analisar a figura socrática

⁶⁷ Muito se tem escrito sobre a importância da figura socrática para Kierkegaard. Sabe-se que o filósofo dinamarquês demonstrava um respeito imenso por Sócrates e, ao final de sua vida, chegou a escrever no que seria o último volume de *O Instante* que “a analogia que tenho diante de mim é Sócrates; minha tarefa é uma tarefa socrática” [KW XXIII, p. 341; SV XIV, p. 352]. Não se sabe ao certo o que fez com que Kierkegaard se voltasse com tanta atenção para a figura socrática, mas é certo que aí estão presentes as influências de Hamann, especialmente em função de seu livro *Sokratische Denkwürdigkeiten*, e de Poul Møller. A dificuldade, no entanto, é de se compreender de que maneira essa “figura socrática” é entendida por Kierkegaard, de que forma se dá essa apropriação e transformação em uma “tarefa socrática” e, ainda, qual é esse Sócrates que está sendo visto por Kierkegaard. Alguns autores, como é o caso de Jacob Howland com seu livro *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, buscam localizar o uso dessa “figura socrática” de forma pontual; no caso de Howland, a ênfase é posta sobretudo no pseudônimo *Johannes Climacus*, seja porque esse se apresenta como evidentemente socrático em seu uso da ironia, seja porque *Climacus* porta-se como uma espécie de Sócrates moderno, uma vez que o pseudônimo “intencionalmente deixa ao leitor os mais fundamentais julgamentos sobre o que ele leu” (2006, p. 40), tal como ocorria nos diálogos platônicos em que Sócrates era representado. Essa vinculação da ironia socrática com o pseudônimo *Johannes Climacus* é também percebida quando se considera que muito da influência socrática no trabalho kierkegaardiano é compreendida como restrita à questão da comunicação indireta, tal como indica o livro *Kierkegaard's Socratic Art* de Benjamin Daise (1999), onde, novamente, são os trabalhos de *Climacus* que orientam a análise dessa “arte socrática” da qual faria uso o filósofo dinamarquês. (nesse sentido, cf. MUENCH, Paul. *The Socratic*

com relação à ironia pode ser vista sob uma dupla perspectiva: a) por um lado, Sócrates representava uma espécie de herói filosófico, o exemplo máximo de um filósofo que resiste à pretensão de objetificação por meio de seu constante recurso irônico, que confronta-se com tudo e com todos e que, previamente, já servira como modelo para Johann Georg Hamann, tendo sido lido tanto à luz de uma interpretação cristã, como também servia como uma forma de primeiro anunciante da subjetividade; b) por outro lado, a existência de Sócrates, tal qual essa foi inicialmente interpelada e interpretada por seus contemporâneos (Platão, Xenofontes e Aristófanes), oferecia um traço fenomênico singular, onde a ironia se apresentava como a manifestação da figura socrática e Sócrates, por sua vez, mobilizava a ironia contra o mundo. A figura socrática, por meio de sua ironia, tinha a singular capacidade de poder abrir o caminho para que Kierkegaard pudesse indicar justamente aquilo que surgiria como o entrave oferecido pela filosofia moderna, ou seja, um novo acesso à existência enquanto realidade efetiva e, portanto, enquanto fenômeno. Além disso, a ironia era um dos elementos característicos dos românticos alemães, elemento esse que havia mobilizado uma crítica hegeliana aos românticos e que, portanto, servia como um vínculo apropriado entre todos os âmbitos percorridos por Kierkegaard: filosofia moderna, filosofia antiga, românticos alemães, existência, etc.. Ademais, o fenômeno da ironia manifesto pela primeira vez por Sócrates tinha a conveniente condição de fornecer

Method of Kierkegaard's Pseudonym Johannes Climacus: Indirect Communication and the Art of >>Taking Away<<. In.: HOUE, Paul; MARINO, Gordon. (ed.) **Søren Kierkegaard and the word(s):** Essays on Hermeneutics and Communication. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2003. p. 139-150). Mesmo quando não se trata de uma análise da figura socrática *per se*, nota-se que as análises sobre humor e ironia concentram-se novamente sobre a centralidade de *Climacus*, como é o caso do trabalho de John Lippitt (2000), onde, embora exista uma movimentação mais livre ao longo da obra kierkegaardiana, é inegável a importância da leitura de *Migalhas Filosóficas* e do *Post-scriptum* para a sequência do argumento. Alguns trabalhos realizaram uma aproximação sem passar pela intermediação mais evidente, buscando delinear uma relação mais “direta” entre Kierkegaard e Sócrates, como ocorre com o William McDonald, o qual se vale do conceito grego de *parrhesia* para ler a “figura socrática” kierkegaardiana (cf. MCDONALD, William. Indirection and *Parrhesia*: The Roles of Socrates' *Daimonion* and Kierkegaard's *Styre/se* in Communication. In.: HOUE, Paul; MARINO, Gordon. (ed.) **Søren Kierkegaard and the word(s):** Essays on Hermeneutics and Communication. Copenhagen: C.A. Reitzel, 2003. p. 127-138). Um ponto, no entanto, não parece ter sido suficientemente observado pelos comentadores: a análise da “tarefa socrática” ou da “figura socrática” é habitualmente realizada tendo em vista os pseudônimos (*Johannes Climacus*, *Nicolaus Notabene*, etc.), não considerando, no entanto, o próprio Kierkegaard. Por associar Kierkegaard a uma posição cristã, pensa-se não ser possível haver nele a presença da figura socrática. Esquece-se, no entanto, que, em função da influência de Hamann, Sócrates não é entendido como oposto ao cristianismo, mas como uma espécie de anunciador ou de “profeta” filosófico do cristianismo, uma interpretação que merece uma série de ressalvas, mas que com certeza exerceu um papel importante na visão kierkegaardiana sobre Sócrates, de modo que quando o filósofo fala que a sua tarefa é uma tarefa socrática, isso não é oposto ao cristianismo, mas é, ao contrário, uma espécie de preparação para o cristianismo.

um modelo de ação filosófica com relação à liberdade e permitia, por sua vez, um tratamento do embate entre idealidade e realidade. Em uma entrada de 1840 encontra-se uma das partes desse problema referente à liberdade e à já pontuada pretensão da filosofia moderna de iniciar com uma pressuposição negativa ou por pressupor um “nada”:

Que a filosofia deva começar com uma pressuposição não deve ser tomado como um erro, mas como uma benção; assim, este *an sich* torna-se uma maldição da qual nunca é possível se livrar – este conflito da consciência, como uma forma vazia, e como a imagem retida do objeto que escapa corresponde ao mesmo problema na liberdade: como o *arbitrium* sem conteúdo, que enquanto uma escala não tem nada a ver com o conteúdo, mas enquanto uma elasticidade abstrata infinita mantém-se resiliente e indiferente pela eternidade, como este *arbitrium* se torna uma liberdade positiva. – aqui também há um pressuposto, porque este *liberum arbitrium* não é nunca encontrado, mas é a própria existência do mundo [*Verdenexistentsen*] que já o dá. [II A 48]

Embora a questão seja ainda aquela geral com relação à posição da filosofia moderna de partir de uma pressuposição que se identifica com o nada, há aqui um problema que vincula o problema da liberdade com o fato de que é a “existência do mundo” que dá já a condição dessa liberdade. Há um elemento que consta como pressuposto e que, no entanto, será fundamental na leitura que fará Kierkegaard, a essa época, tanto da filosofia moderna quanto de sua análise da figura socrática, isto é, o fato de que a liberdade é dada pela existência do mundo enquanto uma existência vinculada à realidade efetiva. Note-se que “existência do mundo” é formada pela palavra *existentsen*, em uma qualificação diferenciadora para com a existência humana e, no entanto, vinculada à existência humana por um mesmo campo de acontecimento, sendo esse campo de acontecimento a realidade efetiva. Assim, o que a existência do mundo dá à existência humana é a liberdade, a possibilidade da liberdade enquanto acontecimento, mas o dá por meio de uma manifestação da realidade efetiva. Agora, a crítica à filosofia moderna, que permeará a dissertação sobre a ironia é precisamente esta, de que ao endereçar um suposto início abstrato com o nada, perde-se com isso a existência do mundo e, por conseguinte, perde-se a realidade efetiva, o que acarreta a perda de possibilidade de análise da existência humana. Sócrates será o modelo tanto de uma existência dada enquanto fenômeno, quanto será o exemplo de uma espécie de metodologia por meio de sua ironia, a qual permite voltar-se em um ataque a todas as teorizações modernas que obnubilariam essa relação da existência com a realidade

efetiva e, portanto, com o fenômeno. Há uma passagem no *Post-scriptum* que pode servir como uma abertura para se considerar a dissertação sobre a ironia sob a perspectiva que tem sido até aqui apontada:

Como se sabe, Sócrates era um vagabundo [*Dagdriver*] que não se importava com a história mundial [*Verdenhistorien*] ou com astronomia (...), mas que tinha muito tempo e excentricidade para preocupar-se com o meramente humano, uma preocupação que, estranhamente, é considerada uma excentricidade entre os seres humanos, enquanto não o é de nenhuma maneira ser preocupado com história mundial, astronomia e outras coisas. [KW XII, p. 83; SV VII, p. 64]

Por preocupar-se unicamente com o que é meramente humano, Sócrates tem de primeiramente afastar tudo aquilo que não diz respeito ao meramente humano, como que depurando o discurso para afastar o que é pertinente à história mundial ou à astronomia daquilo que é pertinente à existência humana. O segredo, segundo indica Kierkegaard, é que o “meramente humano”, a “existência humana” enquanto ponto central da análise, “deva estar sempre presente no pensamento e na representação, assim como está sempre presente na existência [*Tilværelsen*]” [KW XII, p. 83; SV VII, p. 65]. O “estar sempre presente” [*tilstede*] é uma demanda da existência [*Tilværelsen*] no sentido de uma sempiterna manifestação da manifestação, ou seja, do fenômeno. Com base nessa argumentação é possível tomar *O conceito de ironia constantemente referido à Sócrates* em uma análise mais detida.

A primeira tese presente entre as quinze que constam no início da dissertação sobre a ironia, e que foram apresentadas em latim, como mandava o protocolo, afirma que “a similitude entre Cristo e Sócrates é posta principalmente por sua dissimilitude”, o que denota aqui o que já fora afirmado com relação ao fato de que Sócrates é visto em relação ao cristianismo de uma forma intrínseca. O que importa pontuar, no entanto, é como essa relação se manifesta, em Sócrates, pelo fato de que este é o momento de manifestação de algo no mundo, sendo isso indicado na décima tese em que Kierkegaard afirma que “Sócrates foi o primeiro a introduzir a ironia”, sendo essa complementada pela oitava tese, onde se lê que “a ironia como infinita e absoluta negatividade é a mais leve e mais fraca indicação da subjetividade” e, por fim, atingindo com mais ênfase o efeito a se alcançar na décima quinta tese, a qual pondera que “como a filosofia começa com a dúvida, assim também a vida digna começa com a ironia” [KW II, p. 5; SV XIII, 99-100]. O que pode

se perceber com a leitura dessas três teses mencionadas é o fato de que Sócrates é tomado como um acontecimento, isto é, o fenômeno de aparecimento da ironia no mundo, sendo que este fenômeno é, também, o anúncio da subjetividade, ainda que seja apenas uma fraca indicação dessa subjetividade por ser infinita e absoluta negatividade e, ao fim, é um fenômeno que indica um modo de ser específico, aquele chamado de “vida digna”. O que é importante para o que aqui se pretende demonstrar, no entanto, é a maneira com que esse fenômeno socrático entendido como ironia deve movimentar-se no mundo para poder apresentar-se como essa fraca indicação da subjetividade e como o início de uma vida digna, considerando que a ironia deve movimentar-se em um mundo que afirma possuir aquilo que a ironia deseja, como se indica na décima terceira tese da dissertação, bem como se indica com relação à posição de Sócrates perante o conhecimento que ele diz buscar, mas não possuir. O fenômeno socrático é, então, apresentado como negatividade, porém uma negatividade concreta que, ao invés de começar com uma abstração, inicia por uma posição ética para com a realidade efetiva por meio de sua ironia, uma ironia que é manifesta pelo fato de que “Sócrates lançou aos seus contemporâneos [*æquales*] para fora do substancial” no momento em que “subverteu a realidade” e “contemplou a idealidade, mas sem possuí-la” [KW II, p. 5; SV XIII, 99-100]. Uma vez que a existência socrática é vinculada à manifestação da ironia, ou seja, a condição de possibilidade para a inserção da ironia do mundo é justamente a existência de Sócrates, então Kierkegaard precisa ser capaz de realizar dois movimentos de forma simultânea: por um lado, tem de apresentar essa fenomenalidade de Sócrates por meio de sua existência como uma negatividade constante, como a indicação dessa fraca subjetividade e como uma espécie de salvaguarda do acesso à realidade efetiva vinculada a essa existência e, por outro lado, tem de demonstrar como esse fenômeno é constantemente ameaçado não apenas pelos modernos (aqui representados pelos românticos e sobretudo por Hegel), mas já o era também pelos próprios contemporâneos de Sócrates, a tal ponto que “quando se compara a Xenofonte com Platão, encontra-se que o primeiro retirou demasiado e o último acrescentou demasiado à Sócrates” [KW II, p. 5; SV XIII, 99-100]. Se Xenofonte e Platão não puderam compreender a manifestação da ironia socrática enquanto uma fenomenalidade, assim o fizeram por buscar converter esse fenômeno em algo distinto de sua vinculação com a realidade efetiva.

Esse será um dos pontos fundamentais da argumentação kierkegaardiana na primeira parte de sua dissertação:

Ou teria que se imputar a Xenofonte uma total arbitrariedade, um inconcebível ódio para Sócrates, o qual teria buscado satisfazer-se mediante semelhante calúnia; ou teria que se atribuir a Platão uma tal enigmática idiosincrasia igualmente enigmática no que diz respeito ao seu oposto, que teria o transformado, [a Sócrates], em conformidade consigo mesmo. Por ora, se quisermos deixar por um instante a realidade de Sócrates [*Socrates' Virkelighed*] como uma magnitude desconhecida, pode-se dizer, no que diz respeito as duas visões, que Xenofonte, como um vendedor, regateou ao seu Sócrates, e Platão, como um artista, criou seu Sócrates em proposições sobrenaturais. [KW II, p. 127; SV XIII, p. 213]

Platão e Xenofonte não puderam compreender e representar a ironia socrática pois acabaram por transformá-la, um para mais e outro para menos, em algo distinto dela mesma. Essa transformação da ironia socrática é, na verdade, a apropriação do fenômeno que é Sócrates – uma vez que o fenômeno da existência de Sócrates é o fenômeno da entrada da ironia no mundo –, e, por sua vez, ao ter o fenômeno como apropriado e transformado, tem-se por consequência a própria perda do fenômeno. Ao longo de toda a dissertação sobre a ironia há um jogo constante entre conceito e fenômeno, um jogo que pode ser compreendido de uma forma direta e especulativa ou que pode ser compreendido de uma forma mais apropriada à ironia e aos recursos utilizados pelo próprio Kierkegaard na extensão de sua obra⁶⁸. Direta e especulativamente, a ironia teria que ser dada como um

⁶⁸ Remonta-se aqui a uma longa discussão sobre qual sero a verdadeira intenção kierkegaardiana com o conteúdo trabalhado na dissertação sobre a ironia, sobretudo quando se considera a relação para com Hegel, presente em parte estruturante da condução da obra seja pelas referências feitas ao filósofo alemão em sua leitura da figura de Sócrates e dos românticos, seja porque os conceitos que são utilizados ao longo da análise são reconhecidamente recepcionados da filosofia hegeliana. Segundo Jon Stewart, “em uma primeira vista, o problema de Hegel no *O conceito de ironia* parece direto e sem problemas. Dados os números de citações e alusões a ele no texto, pareceria que a influência de Hegel é tão óbvia que é não é necessária de demonstração. Além disso, dado que este não é um trabalho pseudonímico, o intérprete pode aparentemente atribuir as visões hegelianas expressas aqui à Kierkegaard de uma maneira mais ou menos direta. Infelizmente, este ponto aparentemente óbvio tem se tornado complicado pelo que se tornou conhecido como ‘a interpretação irônica’ do trabalho” (2003, p. 135). Na reflexão de Stewart, infelizmente Kierkegaard não pareceria ser mais complexo do que um simples material histórico-documental, razão pela qual uma série de autores voltou-se para a relação do filósofo dinamarquês para com Hegel na dissertação de forma suspeitosa, argumentando, muitas vezes, que o uso dos conceitos hegelianos, que o endereçamento à Hegel e mesmo a aparente posição hegeliana assumida por Kierkegaard seriam recursos da ironia utilizada pelo autor contra o filósofo alemão, ou seja, que Kierkegaard utilizaria de um recurso irônico para com Hegel. Segundo Stewart, essa interpretação remontaria ao trabalho de Pierre Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, de 1948, que, em verdade, estaria apenas dando sequência a uma interpretação que já se encontrava presente no Epílogo da tradução de *O conceito de ironia* feita por Wilhelm Kütemeyer em 1929. Para Mesnard, “a atitude de Kierkegaard em relação a todo este assunto é manifestação irônica, pode-se mesmo acrescentar: de uma ironia de segundo grau”, sendo

conceito, como passível de ser convertida em um conceito na medida em que esta, quando apresentada como fenômeno pela existência de Sócrates, seria entendida, à maneira hegeliana, como apenas um dos muitos momentos que levariam à compreensão da ideia de ironia enquanto a produção de um conceito. Porém, como

que o primeiro grau seria atribuído ao fato de ter Kierkegaard submetido sua dissertação como uma espécie de estudo histórico, quando não seria essa a verdade do conteúdo do trabalho, e o segundo grau se manifestaria pelo fato de que a defesa da dissertação teria por fundamento que esta não visaria “nada menos que registrar solenemente o seu desejo declarado de derrubar o sistema e perturbar a ordem estabelecida e, ainda assim, receber todos os louros dos representantes da filosofia hegeliana e da sociedade burguesa” (1948, p. 179). Essa posição de Mesnard não é defensável, uma vez que reduz a intenção da dissertação sobre a ironia a uma mera ação performática quase desprovida de conteúdo, simplificando toda argumentação e ignorando a presença de certas questões fundamentais para o pensamento kierkegaardiano. A “interpretação irônica” da dissertação, no entanto, não ficou restrita ao trabalho de Mesnard, tendo recebido um tratamento em outros trabalhos, como no caso de Roger Poole, que sugere uma reformulação da questão quando afirma que não se deve perguntar simplesmente se Kierkegaard estava ou não sob a influência de Hegel ao escrever a dissertação, mas pontua que uma questão mais satisfatória seria: “em que medida o jovem Kierkegaard, enquanto escrevia a dissertação sobre a ironia, lutava para livrar-se da influência de Hegel [advinda de] Martensen e Heiberg?” (1993, p. 39). Na sequência, Poole admite uma interpretação irônica da dissertação pelo fato de que “o estilo hegeliano da dissertação tinha por intenção enganar os primeiros examinadores acadêmicos e conseguiu enganar a maioria dos leitores acadêmicos desde então”, pois uma vez que o trabalho é sobre a ironia, seria “certamente esperado que um trabalho assim intitulado seria, ele mesmo, irônico” (1993, p. 49). Uma sustentação muito próxima à argumentação de Poole é feita por Louis Mackey quando este afirma que “*O conceito de ironia*, escrito à maneira hegeliana, é anti-hegeliano. Mas é impossível escrever na linguagem de Hegel sem escrever a filosofia de Hegel. A fim de atacar Hegel, portanto, o ensaio de Kierkegaard tem de minar a si mesmo. Ironicamente” (1986, p. 1). Em todos esses casos, a ironia que se voltaria contra Hegel teria uma consequência severa, ou seja, ela “minaria” o conteúdo da própria dissertação, invalidando pontos importantes do que Kierkegaard está, muito seriamente, buscando argumentar. Fica-se, assim, entre dois extremos, ou a dissertação não pode ser assumida como irônica, sendo inclusive tomada, à maneira de Stewart, quase como um trabalho vigorosamente

– por mais absurdo que isso possa soar – hegeliano, simplesmente porque as provas documentais (de que Kierkegaard cita Hegel e se utiliza dos conceitos hegelianos) se sobreporiam a uma “interpretação irônica”, ou então teria que se assumir uma “interpretação irônica”, mas essa trazendo como consequência uma leitura que esvaziaria muito do conteúdo filosófico presente na dissertação. Há tentativas de se interpretar essa questão de outra forma, como o faz Sophia Scopeta em seu livro *Kierkegaard og græcitetten: En kamp med ironi*, porém para formular uma interpretação que não se limite a um mero historicismo-documental e para não recair na “interpretação irônica” a autora tem que valer-se de uma série de outras obras kierkegaardianas posteriores, sem poder endereçar o problema no núcleo da própria dissertação (1995, p. 101-106). Paul de Man, por sua vez, percebeu parte das nuances presentes na dissertação, começando um de seus textos afirmando que iria dedicar a atenção à dissertação considerando que esta tem “um título irônico, porque a ironia não é um conceito” (1996, p. 163); porém, ao avançar em sua análise, De Man dedica-se quase que exclusivamente aos românticos e à leitura que faz Kierkegaard dos românticos, não sendo capaz de indicar mais do que algumas boas, ainda que pontuais, ideias interpretativas. O caso é então o seguinte: Kierkegaard não é, no momento da dissertação, meramente um hegeliano, e não é porque há menções documentais e utilizações de conceitos hegelianos que isso deve ser tomado como uma base argumentativa suficiente, pois é justamente na apropriação e subversão de conceitos que a filosofia se diferencia e se constitui continuamente. Porém, também não se pode aceitar a tese de que Kierkegaard, com a dissertação, exerceu uma espécie de esforço meramente performático – ainda que este possa estar presente – como forma de atacar a Hegel e aos seus contemporâneos. Parece que uma leitura tem de ser construída em que a relação de identidade-diferença de Kierkegaard para com Hegel tem de ser mediada justamente pelo entendimento e pelo uso da ironia, sendo essa dependente dos outros conceitos e categorias, como por exemplo o fato de que a ironia é a existência de Sócrates, que é um fenômeno e, portanto, determinando aqui um limite do que pode ou não pode ser apreendido.

já foi pontuado, é justamente essa a acusação que faz Kierkegaard à Xenofonte e à Platão, ou seja, que ao pretenderem subsumir o fenômeno da ironia a um elemento terceiro – a ideia, por exemplo – estes autores fatalmente perderam a fenomenalidade dessa ironia e, assim, perderam a própria visão sobre a ironia. Compreender essa relação entre fenômeno e conceito pelos instrumentos fornecidos pela própria ironia, no entanto, é avançar sobre um terreno incauto, uma vez que tem de se estar mais do que nunca atento para a comunicação e para os signos da escrita, pois em termos de linguagem, na ironia “o fenômeno não é a essência, mas o oposto da essência” [KW II, p. 247; SV XIII, p. 322]. Por sorte, Kierkegaard, em um lapso de esclarecimento que não é nada irônico em si, fornece uma chave de interpretação para avançar sobre esse ponto quando afirma:

A forma mais comum de ironia é aquela em que se diz algo sério, quando não se tem a intenção de ser sério. A outra forma de ironia, quando se diz um gracejo, brincando, algo que se considera sério, ocorre raramente. (...) Mas deixando de lado este aspecto da ironia em que esta se abre a um círculo de conspiradores e a considerando em relação aos não-iniciados, na relação para com aqueles contra os quais a sua polêmica se dirige, na sua relação para com a existência, que é concebida por ela ironicamente, então ela tende a se expressar de *duas maneiras*: ou o irônico se *identifica* com a desordem que ele quer combater, ou ele assume uma *relação de oposição* (*Modsætningsforhold*), de tal modo que ele é consciente que sua aparência é o contrário daquilo que ele sustenta e que ele se regozija com essa discrepância. Em relação a um tolo saber pretensioso, que com tudo se ocupa, é ironicamente correto *entrar no jogo*, ser arrastado por toda essa sabedoria, excitá-la com aplausos de júbilo para que esta se eleve cada vez mais, numa loucura cada vez mais alta, desde que se permaneça consciente de que tudo é vazio e sem conteúdo. [KW II, p. 248-249; SV XIII, p. 323-324]

Kierkegaard é irônico na dissertação, mas o é no limite do que é aqui apresentado, ou seja, não é um mero “dizer jocoso” ou pelo recurso de um simples gracejo, contudo é por efetivamente “entrar no jogo”, por se deixar ser arrastado, mas agindo de tal maneira que, “diante de um entusiasmo insípido e inepto, é ironicamente correto *ultrapassá-lo*” [KW II, p. 249; SV XIII, p. 324]. Assim, se a tendência conceitual é de subsumir o fenômeno ao conceito, como Kierkegaard demonstra ser o caso de Xenofonte e Platão, então é preciso colocar o fenômeno em um constante conflito contraposto ao conceito, não para permitir tal subsunção, porém para assegurar-se de que em todo instante em que o fenômeno poderia ser apreendido, este escapa mais uma vez. A melhor forma de fazê-lo é pelo direcionamento de uma dissertação sobre o *conceito* de ironia, que se vale de todos

os instrumentais hegelianos, ou seja, que parece compartilhar da tendência de subsunção ao conceito, e que, no entanto, apresenta o fenômeno da ironia como não sendo passível de ser subsumido ao traço conceitual. Mais do que simplesmente ser contraposto à Hegel – bem como à Platão e Xenofonte – nesse sentido, a ironia se dá no fato de que Kierkegaard utiliza os instrumentais hegelianos em uma oposição que visa não simplesmente negar o hegelianismo, mas ultrapassá-lo. Essa oposição encontra-se presente logo na introdução da dissertação, quando com o uso irônico da linguagem afirma-se que “se há algo que deve ser louvado no novo esforço filosófico em sua grandiosa manifestação é certamente o poder genial com que se apreende e sustenta o fenômeno”, isso porque qualquer que seja a pretensão conceitual, esta deve ser vista como “vindo a ser [*tilblivende*] por meio do fenômeno” [KW II, p. 9; SV XIII, p. 105]. A condição para a análise não é determinada pelo conceito, mas é determinada pelo fenômeno, pois o conceito tem de estar em relação ao fenômeno uma vez que este só pode vir a ser por meio do fenômeno. O que Kierkegaard não aborda – e não o fará explicitamente em nenhuma parte da dissertação de forma clara – é a averiguação da possibilidade de que o fenômeno possa ser convertido ou não ao conceito. Conforme o que foi indicado até aqui, já se percebe que a resposta é negativa, mas é precisamente por utilizar de um instrumental irônico que este ponto não será explicitado em nenhum momento. Ao contrário, o que se faz é um aprofundamento dessa pressuposição posta como necessária, ou seja, de garantir a análise do fenômeno antes de garantir qualquer passagem ao traço conceitual. É justamente isso que, de uma maneira novamente metodológica, Kierkegaard anuncia na introdução:

Portanto, antes de eu passar ao desenvolvimento do conceito de *ironia*, torna-se necessário assegurar uma confiável e autêntica visão [*Opfattelse*] do Sócrates historicamente real [*historisk-virkelige*] e fenomenologicamente existente [*phænomenologiske Existents*], no que diz respeito à questão de sua possível relação com a visão *transfigurada* de que ele tomou por parte em função de seus entusiastas ou invejosos contemporâneos: isso é uma necessidade ineludível, pois com Sócrates o conceito de ironia faz sua entrada no mundo. Os conceitos, como os indivíduos, têm sua história e, como a estes, não lhes é possível resistir ao poder do tempo, mas conservam, apesar de tudo, uma espécie de saudade de sua terra natal. [KW II, p. 9; SV XIII, p. 105-106]

A necessidade de uma visão do Sócrates historicamente real e fenomenologicamente existente é, com certeza, oposta à visão transfigurada feita pelos que Kierkegaard chama de contemporâneos invejosos (Xenofonte) ou

entusiastas (Platão). Aqui já está posto, então, um limite para a abordagem do fenômeno, ou seja, que esse não possa deixar de ser tomado como historicamente e efetivamente real e como fenomenologicamente existente. Porém, o que Kierkegaard quer dizer com o fato de que é com Sócrates que o conceito de ironia faz sua entrada no mundo, uma vez que se afirmou até então que Sócrates é o aparecimento do fenômeno da ironia? Isso parece querer dizer, simplesmente, que é com Sócrates que a condição de possibilidade do conceito de ironia faz sua entrada no mundo, pois os conceitos, como os indivíduos sentem essa nostalgia, a *saudadede sua terra natal* que é caracterizada pela necessidade de retorno e corroboração constante a um ponto de origem, assim também o conceito deve encontrar sempre o caminho de retorno e repetição ao fenômeno. Esse ponto fica mais evidente quando Kierkegaard, considerando a tendência da filosofia moderna de operar sobre a generalidade, no qual o faz sem deixar-se “perturbar pelo feitiço do individual nem distrair-se pela profusão das particularidades”, deve, então, sempre atentar para o fato que, ao menos com o caso da ironia, é preciso com que esta não tome “apenas um lado de sua existência fenomenológica, e, acima de tudo, no que há de aparente nesta, mas veja a verdade no conceito em e com o fenomenológico” [KW II, p. 10-11; SV XIII, p. 107].

A primeira impressão sobre o conceito de ironia em sua estrutura e na abordagem que faz do tema central pode produzir alguma confusão, pois os pressupostos e os conceitos são fornecidos pela filosofia moderna, a temática inicialmente abordada – o fenômeno da ironia pela existência de Sócrates – é própria da filosofia antiga, dada a análise das obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes, a segunda parte da dissertação salta da filosofia antiga para a modernidade, voltando-se para os românticos e, por fim, o *conceito* de ironia, que fora anunciado no título, não parece vir em nenhum momento. Esse estranhamento esteve presente também na banca de avaliação, pois é conhecida a reticência com que os avaliadores receberam o trabalho kierkegaardiano ⁶⁹. Ademais, é o

⁶⁹ Kierkegaard teve como “orientador” de sua dissertação o filósofo e então professor da Universidade de Copenhague, F. C. Sibbern, o qual não fez nenhuma oposição direta à defesa da dissertação, inclusive aceitando as demandas que Kierkegaard encaminhara ao rei solicitando que o texto fosse apresentado em dinamarquês, enquanto as teses escritas e a própria defesa ocorressem em latim (KIRMSE, 2001, p. 21-22). Contudo, é possível encontrar cartas e apontamentos em que não só Sibbern, como também os outros avaliadores, demonstravam estar desconfortáveis com o trabalho apresentado. No que tange à Sibbern, este afirma que “pode-se querer que as ideias de nosso autor fossem conduzidas com mais precisão”, ainda que “do ponto de vista do estilo, a dissertação é fácil de se ler” (KIRMSE, 1996, p. 29). O comentário de Johan Nicolai Madvig é de que “no que diz

estranhamento do embate entre fenômeno e conceito que está presente no próprio tratamento da ironia, pois, como já foi indicado, Kierkegaard parece preocupado em partir do fenômeno da existência de Sócrates, mas por uma questão metodológica, não pode partir desde uma análise abstrata, tendo de voltar-se para os “testemunhos históricos”, testemunhos esses que, como Kierkegaard demonstra, são em si mesmos problemáticos pois oferecem alguma resistência para a intenção inicial, ou seja, para a análise do fenômeno da existência de Sócrates enquanto a entrada da ironia no mundo. Agora, se Platão e Xenofontes não representam essa possibilidade de acesso a um estado fenomênico não tão conceitualmente poluído, é então Aristófanes quem, segundo Kierkegaard, “chegou mais perto da verdade em seu acesso à Sócrates” [KW II, p. 5; SV XIII, p. 99], como consta enunciado na sétima tese apresentada por Kierkegaard. Porém, essa capacidade de Aristófanes só é apresentada após as apresentações das insuficiências de Platão e Xenofonte, a ponto de que se considera que “com relação à Platão, Aristófanes subtraiu e com

respeito a própria dissertação, esta é caracterizada por uma marca de vivacidade intelectual, de um pensamento novo e por um estudo multi-facetado, tanto da literatura grega quanto da filosofia e da estética modernas, o que me parece qualificar o autor para o grau de mestre. Por outro lado, não só é sobrecarregada com um certo livre e fácil descuido da composição, mas mesmo sua exposição dos conceitos não possui ordem, forma e firmeza acadêmica” (KIRMSE, 1996, p. 29-31). A impressão que manifesta Madvig depois é compartilhada por Frederik Christian Petersen, outro dos avaliadores, o qual falou que “esta peça muito se beneficiaria de um retrabalho na direção de uma maior ordem e concentração”, mas reconhece, logo em seguida, que “devido a sua personalidade, o autor nem pode nem irá aceitar tais mudanças”, sendo que ele afirma que “nós devemos nos limitar a sugerir que vários excessos do tipo sarcásticos e jocosos sejam removidos como inapropriados em uma peça de escrita acadêmica” (KIRMSE, 1996, p. 32). O professor Peder Oluf Brøndsted manifestou-se ainda mais enfaticamente com relação ao tom jocoso empregado por Kierkegaard e o reitor Hans Christian Ørsted, que embora não fizesse parte da banca, por seu interesse em filosofia, sobretudo kantiana, realizou também uma leitura, comentou que “apesar do fato que eu certamente vejo nela, [na dissertação], a expressão de significativa força intelectual, eu, no entanto, não posso negar que esta produziu, em geral, uma impressão desagradável sobre mim, particularmente em razão de duas coisas, ambas as quais detesto: verbosidade e afetação” (KIRMSE, 1996, p. 32). Agora, há que se considerar os dois elementos que pareciam estar no ponto central da crítica feita pelos membros da banca: a) o primeiro, e mais evidente, é o estilo, a linguagem e a retórica empregada por Kierkegaard, a qual é visivelmente sarcástica, leve, por vezes irônica e, sem dúvidas, “afetada” no sentido de um exagero na demonstração de sua erudição e de suas capacidades intelectuais; b) o segundo, e mencionado indiretamente, diz respeito à estrutura e ao uso conceitual, já que os avaliadores notaram que a dissertação sobre o *conceito* de ironia passava de uma primeira parte que analisava os clássicos para uma segunda parte que analisava os românticos, sem explicitar o vínculo de ligação, e valendo-se de uma carga conceitual que – aqui o elemento da jocosidade tornou isso evidente – está ameaçada por seu próprio uso ao longo de toda a obra. É interessante que essa primeira impressão, produzida por certo ineditismo e por ser esse um dos primeiros escritos kierkegaardianos, que não permitia ainda o confronto com o que depois seria produzido para garantir a importância do uso dos conceitos e do próprio estilo, de uma ou outra forma ainda se encontra em muitos comentadores que, salvo repetir óbvios ululantes, como a separação entre fenômeno (na primeira parte) e conceito (na segunda parte), não conseguem produzir uma linha de sentido na leitura da dissertação, salvo por uma simplicidade atroz, como quando se quer afirmar que Kierkegaard, na dissertação sobre o conceito de ironia, não seria muito mais do que um jovem hegeliano.

relação a Xenofonte ele acrescentou, mas como no último caso é uma questão apenas de quantidades negativas, este adicionar é em certo sentido também um subtrair” [KW II, p. 154; SV XIII, p. 239]. A relação dessa apresentação de Aristófanes como aquele que mais perto chegou de expressar o fenômeno da ironia que se manifestava pela existência de Sócrates com a estrutura da própria dissertação é então evidenciada:

Se quisermos agora tornar mais explícitas as linhas que até aqui foram traçadas sob constante vigilância a partir da ponderação fundamentada sobre a relação recíproca desses três autores, esclarecendo e definindo a grandeza desconhecida, o ponto de vista que simultaneamente se enquadra e preenche o espaço intermediário então terá de ser algo assim: sua relação para com a ideia é negativa, isto é, a ideia é o limite da dialética (*Dialectikens Grændse*). Continuamente levando o fenômeno à ideia (a atividade dialética), o indivíduo é empurrado de volta ou foge de volta à realidade efetiva (*Virkeligheden*); mas a própria realidade efetiva só tem a validade de ser constantemente a *ocasião* (*Anledning*) para este querer superar a realidade efetiva, sem que, no entanto, isso aconteça; o indivíduo retoma em si estes *molimina* (esforços) desta subjetividade, encerra-os dentro de si e em uma satisfação pessoal; mas este ponto de vista é precisamente a ironia. [KW II, p. 154; SV XIII, p. 239]

O que Aristófanes apresenta é mais próximo da verdade de Sócrates porque é negativo, mas é negativo no sentido de que nega a qualquer outro elemento que não o fenômeno, a possibilidade de apreensão do fenômeno, assim como procede Sócrates, que continuamente leva o fenômeno à ideia, mas sem nunca ali se deter, sempre fazendo transparecer e emergir a realidade efetiva, que não passa de uma ocasião para superar a própria realidade efetiva, mas uma ocasião que não pode se efetivar, pois isso seria já avançar para além da ocasião, perdendo de vista a própria realidade efetiva que servia de ancoradouro para o fenômeno. Nesse sentido, Aristófanes é quem mais próximo chega a representar Sócrates enquanto a manifestação da ironia porque não o faz pela pretensão de uma apresentação positivo-conceitual, mas o faz por uma contínua apresentação da negatividade que resguarda, em sua negatividade, a força fenomênica. Ao encontrar esse ponto de fechamento sobre a análise da figura de Sócrates tal como representada por Aristófanes, Platão e Xenofonte, Kierkegaard afirma que:

a dissertação chegou a um ponto de repouso, uma formação da investigação foi completada, e se eu devesse expressar em poucas palavras sua significação como momento dentro do contexto total, diria que

é a *possibilitação* (*Muliggjørelsen*) de uma visão conceitual (*Opfattelse*)⁷⁰ de Sócrates. [KW II, p. 155; SV XIII, p. 239]

O que se encontra implícito na representação feita por Aristófanes, uma representação que é negativa em sua forma de não acrescentar e não subsumir a nada, é a apresentação de um limite, mas a apresentação de um limite que foi definido pelo embate entre fenômeno e conceito. O que se torna possível no primeiro momento da análise da figura de Sócrates é a delimitação de uma demanda por restrição do conceito frente ao fenômeno, como a imposição de uma possibilitação de uma visão conceitual que, ao passar à sua realidade efetiva no segundo momento, não pode perder de vista o fenômeno, razão pela qual Sócrates, enquanto manifestação da ironia, não pode ser simplesmente “conceitualizado”, mas é o seu *demônio* (o *daimon*) que se torna objeto de análise, ou seja, na realidade efetiva a possibilitação mantém-se ainda negativamente como possibilitação, para então avançar ao terceiro momento, da visão conceitual tornada necessária, mas apenas no limite de que aquilo que o fenômeno enunciou em seu movimento de passagem da possibilidade para a realidade efetiva, e então para a necessidade, foi a emergência da subjetividade. A função da análise do fenômeno da ironia seria de servir como um “incitamento da subjetividade” [KW II, p. 211; SV XIII, p. 291], mas algo que não poderia passar de um incitamento, já que Sócrates não pode passar da determinação negativa, “de que a subjetividade em si mesma determina a si mesma”, sem poder, no entanto, avançar para uma determinação objetiva [KW II, p. 211; SV XIII, p. 290]. A intenção kierkegaardiana é de mostrar a ironia como uma *potentia non actu*, ou seja, como uma potencialidade que não se converteu em realidade efetiva, mas que deve servir como a espada de dois gumes que o fenômeno de Sócrates deveria usar para, por um lado, recordar-se sempre do livre trânsito entre o fenômeno e a realidade efetiva e, por outro lado, proteger-se contra

⁷⁰ O termo *Opfattelse* recebeu tratamento diferente nas diversas traduções de *O conceito de ironia*. Trata-se de um termo central, já que este é utilizado no título dos “capítulos” da primeira parte da dissertação, sendo essa primeira parte dividida entre: *Capitel I: Opfattelsens Muliggjørelse*; *Capitel II: Opfattelsens Virkeligjørelse*; *Capitel III: Opfattelsens Nødvendiggjørelse*. A tradução inglesa optou por verter o termo por *view*, denotando o caráter de visão ou percepção que está presente no sentido dado em dinamarquês. Em português e espanhol, no entanto, a opção foi por traduzir por *concepção*, o que poderia acarretar alguns problemas com a noção de conceito (*Begreb*), esse utilizado em um sentido mais determinado no âmbito filosófico, com claras conotações hegelianas. É importante frisar que, seja pela ideia de visão/percepção, seja pela ideia de concepção, o que Kierkegaard aborda aqui é um movimento de possibilidade de se obter uma abordagem sobre a figura de Sócrates, sendo essa a razão que o motiva a dividir os capítulos da primeira parte em um caminho que se vale das categorias modais: *A concepção se faz possível*; *A concepção se faz efetivamente real*; *A concepção se faz necessária*.

os avanços dos que tentam converter a realidade efetiva em uma necessidade conceitualmente determinada. É com base nessa duplicidade do movimento que parte do fenômeno da existência de Sócrates que Kierkegaard pode retirar as consequências mais importantes, pois este movimento não apenas determina uma oposição entre fenômeno e conceito, mas opõe a primeira e a segunda parte da dissertação, de modo que não deve se estranhar a presença de uma segunda introdução no início da segunda parte. Essa nova introdução é justificada pelo fato que “enquanto na primeira parte da dissertação o conceito [*Begrebet*] estava pairando no segundo plano, com um constante impulso para tomar uma forma no fenômeno, nesta parte da dissertação a manifestação fenomenal do conceito”, ou seja, a passagem da possibilidade pela via da realidade efetiva em direção à necessidade, “enquanto uma constante possibilidade de habitar entre nós, vai acompanhar o desenvolvimento” [KW II, p. 341; SV XIII, p. 317]. A forma com que essa passagem ocorre é justamente pela apresentação da duplicidade que é revelada pela existência de Sócrates:

Agora, se a ironia é uma determinação da subjetividade, então veremos em seguida a *necessidade* [*Nødvendigheden*] de *duas formas de manifestação* [*Fremtrædelse*] deste conceito; e a realidade efetiva [*Virkeligheden*] também ajuntou um nome a ambas. A primeira é, por certo, aquela onde a *subjetividade pela primeira vez* fez valer seu direito na história mundial [*Verdenhistorien*]. Aqui temos a Sócrates, isto é, com isso nos é designado onde temos de buscar o conceito em sua manifestação histórica. Mas quando a subjetividade apareceu no mundo, ela não voltou a desaparecer sem deixar vestígios, o mundo não voltou a afundar-se na forma anterior do desenvolvimento, pelo contrário, o antigo desapareceu e tudo se tornou novo. Se deve ser possível manifestar-se uma nova forma de ironia, esta deve acontecer de tal modo que a subjetividade se apresente de uma forma mais elevada. Esta deve ser uma *segunda potência da subjetividade* [*Subjectivitetens anden Potents*], uma subjetividade da subjetividade [*Subjectivitetens Subjectivitet*], a qual corresponde à reflexão da reflexão [*Reflexionens Reflexion*]. [KW II, p. 242; SV XIII, p. 318]

A inversão na introdução da segunda parte é sutil, mas deve ser frisada: a ironia é dita como uma determinação da subjetividade, em uma ambiguidade em que a ironia é aquilo que determina a subjetividade e, por outro lado, a ironia é determinada pela subjetividade. As duas formas de manifestação encontram seu ponto de apoio, em seu movimento contínuo, precisamente na realidade efetiva, mas é um ponto de apoio que instaura uma condição singular: a existência de Sócrates enquanto o aparecimento do fenômeno da ironia do mundo é algo que surte efeito na história mundial [*Verdenhistorien*] porque é algo que precisa dar-se na realidade

efetiva, de tal modo que o anúncio da ironia ocorre concomitantemente ao anúncio de uma tímida subjetividade, mas por mais tímida que essa tenha parecido à primeira vista – em função de seu caráter de negatividade –, esta é capaz de instaurar o novo, um *novo* que é dado como a possibilidade ou como a *potência de uma potência de subjetividade*, aquilo que Kierkegaard chama de *segunda potência da subjetividade*, ou seja, o movimento reflexivo da subjetividade sobre si mesma. Porém, tal momento de reflexão da reflexão não pode, na ironia, ser mais do que anunciado, porque muito embora a ironia seja “uma qualificação da subjetividade”, é também verdadeiro que na ironia “o sujeito é negativamente livre, uma vez que a realidade efetiva que deveria dar-lhe conteúdo não está ali, ele é livre das restrições em que a realidade efetiva retém ao sujeito, mas ele é negativamente livre e enquanto tal está suspenso, pois não há nada que o segure” [KW II, p. 262; SV XIII, p. 335]. A relação do sujeito com a realidade efetiva, portanto, é o que delimita os avanços do *conceito* e o que determina a necessidade de presença do fenômeno, mas isso não é imposto como uma condição de possibilidade interna ao sujeito ou à subjetividade – pois se assim o fosse tudo não passaria de uma conjuntura ou de uma abstração referente ao que não se pode apreender –, mas é uma condição de possibilidade determinada pela própria realidade efetiva, já que esta se dá ao sujeito, à subjetividade e, portanto, ao fenômeno, em uma duplicidade: “a realidade efetiva (a realidade histórica efetiva) entra *em relação* com o sujeito *de duas maneiras*: em parte como *um dom* [Gave], que não permite rejeição, e em parte como *uma tarefa* [Opgave], que quer ser realizada”⁷¹ [KW II, p. 276; SV XIII, p. 348].

⁷¹ A relação entre esses dois termos *gave* e *opgave* será central para a obra de Kierkegaard, em partes porque são palavras que possuem uma relação direta, uma sendo a raiz de outra, o que formaria uma vinculação etimológica marcante, em partes porque os termos fazem menção à referência de certas perspectivas filosóficas sobre Kierkegaard, com destaque para a influência de Fichte. A noção kierkegaardiana de *tarefa* [opgave] encontra uma relação com a ética fichtiana, relação essa que remonta, como já foi demonstrado, desde as primeiras anotações feitas pelo filósofo dinamarquês em seus *Diários* entre 1834 e 1836. Em uma análise da doutrina da ética fichtiana, Allen Wood assume que uma melhor compreensão do *Sistema da Ética* apresentado pelo filósofo alemão poderia ser esclarecido quanto tomada por Kierkegaard como alguém que foi influenciado e, ainda, que se diferenciou de Fichte, em um análise que poderia “melhor compreender o ético tanto de Fichte quanto de Kierkegaard” (2016, p. 192). A análise de Wood é declaradamente influenciada por aquela feita por Michelle Kosch em seu livro *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, uma análise que parte da consideração de que o “projeto ético” de Kierkegaard seria manifesto a partir da segunda parte de *Enten-Eller*, parte em que o pseudônimo do *Juiz Wilhelm* assumiria o discurso e manifestaria sua visão sobre *det Ethiske*, onde este afirmaria, dentre muitas coisas, ao menos “a ideia de que se é autônomo em um sentido Kantiano”, comentário esse que a própria autora logo em seguida aprofunda em uma nota afirmando que: “em verdade, penso que a apresentação do Juiz da visão [ética] é mais próxima de Fichte do que de Kant. Mas o próprio Fichte era um kantiano” (2006, p. 142). A leitura de Kosch demonstra ser parcial em um duplo sentido, pois não assume a Kierkegaard como um todo em relação à sua obra e, na relação com Fichte, pensa ser suficiente

O que engendra, portanto, a duplicidade na qual o indivíduo está lançado não é apenas a exterioridade ou apenas a interioridade – estes termos ainda entendidos por Kierkegaard, nesse período, de forma pouco desenvolvida –, mas é uma duplicidade formada em função da relação entre o indivíduo e a realidade efetiva em uma dupla posição, pois a realidade efetiva apresenta ao indivíduo algo que está dado previamente, ou seja, que está efetivado enquanto um *gave* ou um dom, e, por conseguinte, justamente por se tratar de uma efetivação que não se fixa e não se plasma de modo unívoco também esta realidade é dada enquanto um *opgave* ou uma tarefa. A tarefa, por óbvio, é dada para a subjetividade recém-nascente e não para um termo de pura exterioridade, de tal modo que a relação entre *dom* e *tarefa* marcará não apenas uma boa parte da noção ética kierkegaardiana, em que se pode notar os contornos cristãos e mesmo puritanos de uma necessidade de se agir no mundo como resposta a um dom ou uma dádiva, mas, por suposto, essa relação estará marcadamente presente na noção religiosa, com destaque para a interpretação da prática cristã tal como o filósofo a entendia. Por ora, no entanto, esses termos denotam apenas a relação do fenômeno enquanto uma forma de

dizer que Fichte era um kantiano, razão pela qual Kierkegaard não estava realmente em relação à Fichte, mas à Kant, ignorando as evidências materiais e diversas menções feitas pelo próprio filósofo dinamarquês. Em suma, a relação entre Fichte e Kierkegaard nos termos da ética ficaria condicionada a uma leitura que iniciaria pela segunda parte de *Enten-Eller*, que contemplaria *Doença para a morte e O conceito de angústia* (KOSCH, 2006, p. 202-203) e, quando muito, faria uma breve indicação entre a noção fichtiana de dever [*Pflicht*] e uma noção kierkegaardiana de dever (*Pligt*), as quais guardam proximidade etimológica e, sim, são evidentemente relacionadas por uma evidência direta. Em termos de novidade, no entanto, nem a posição de Wood nem aquela de Kosch apresentam um argumento desconhecido, ao menos não para os leitores de Luigi Pareyson que já em 1950 com seu livro *Fichte*, ao qual depois acrescentou-se o subtítulo *Il sistema della libertà*, já pontuava que “somente hoje se pode verdadeiramente ler a Fichte”, pois “hoje a filosofia da existência resumiu o problema que nascia na esfera da dissolução do hegelianismo”, de modo que é possível ler Fichte de verdade, segundo Pareyson, porque foi justamente nessa época que “Kierkegaard desintegrava o sistema, rompendo os nexos que constituíam os parágrafos e recusando-se a religar a realidade com a necessidade depois de tê-la frustrado na possibilidade” (1976, p. 46). O interessante é que Pareyson não põe Kierkegaard em relação à Fichte apenas pela determinação do dever, mas parece indicar algo além. Assim, não é necessário restringir-se, no que diz respeito à relação entre Kierkegaard e Fichte, de uma maneira segmentária, associando a ética kierkegaardiana de forma restritiva com a ética fichtiana [*Pflicht* e *Pligt*], mas pode se considerar, como já foi apontado anteriormente, que o ético [*det Ethiske*] do filósofo dinamarquês toma parte de suas referências da influência exercida pelas ideias éticas fichtianas entabuladas no *Sistema da Ética*, mas também o faz – sobretudo o faz! – com relação ao *Destino do homem* e, poder-se-ia dizer, com relação à *Introdução à vida beata ou da doutrina da religião*, texto esse que, ainda que Kierkegaard não o tivesse confrontado como fizera com relação ao *Destino do homem*, o recebera indiretamente por via dos ensinamentos de seus professores ou por outros textos. O caso é que, dessa forma, pode se aproximar a ideia de *opgave* enquanto uma *tarefa* em um sentido ético-existencial de Fichte e, por sua vez, é possível remontar às relações de Kierkegaard e Fichte antes da segunda parte de *Enten-Eller* e, ademais, permite ver que parte da “concepção ética” kierkegaardiana já estava presente também na dissertação sobre a ironia, mais uma vez atestando o pertencimento e a importância desse texto para o percurso do pensamento do filósofo.

apresentação da relação entre fenômeno e realidade efetiva e, por sua vez, como uma forma de demonstrar e explicitar a existência de Sócrates como a *tarefa* de evidenciar essa duplicidade e fazer emergir a subjetividade como resultado do *dom* de sua sabedoria, fosse essa ou não uma “sabedoria negativa”.

Agora, antes de pontuar de forma sintética o que Kierkegaard adquire com relação à questão da existência com a dissertação sobre o conceito de ironia, é preciso ressaltar um elemento imprescindível: em meio ao aparecimento da subjetividade algo ocorre em termos de diferenciação, pois o fenômeno que torna possível a manifestação da subjetividade não se perdeu como todo, pois o *novo*, diz Kierkegaard, fez sua parte ou, mais precisamente, “o antigo desapareceu e tudo se tornou novo”. Esse “novo”, associado aqui ao aparecimento da subjetividade, tem na verdade um traço histórico-conceitual marcado no pensamento kierkegaardiano, uma vez que este “novo” é associado não com o fenômeno de Sócrates, mas sim com o fenômeno do cristianismo. Um elemento que está presente a todo momento na dissertação da ironia, enunciado, inclusive, na primeira tese, é a semelhança e a dessemelhança entre Sócrates e Cristo, elemento esse que possui uma série de entradas e saídas que não facilitam, necessariamente, uma percepção inicial acurada. No que tange às influências, é evidente a presença da posição de Hamann, tomando a Sócrates não como um racionalista dialético, como queriam os iluministas, mas lendo-o como uma espécie de pré-cristão, um filósofo que estaria mais em concordância do que em discordância com a mensagem cristã. Há também a evidente discussão de Kierkegaard com o livro *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, do teólogo Ferdinand Christian Baur, o qual o filósofo dinamarquês menciona em função de sua leitura tendente a considerar o Sócrates de Platão como mais passível de ser relacionado com Cristo do que o Sócrates de Xenofonte [KW II, p. 13-14; SV XIII, p. 110]. Ainda, é possível mencionar também a presença de Hegel quanto a esse assunto, já que esta é a grande figura presente tanto na crítica à Baur, quanto nas considerações sobre a figura ética de Sócrates. Contudo, isso não esgota totalmente o ponto que aqui foi apresentado, ou seja, que há um traço presente na relação entre Sócrates e Cristo que não se define por uma absoluta dissimilitude, mas, ao contrário, se define por uma similitude diferencial, ou seja, que estes se identificam no que se distinguem. Esse elemento é o *novo* anteriormente mencionado, elemento que já figurava em reflexões kierkegaardianas encontradas nos *Diários* em indicação da relação entre ironia e cristianismo. Em

1837, por exemplo, em uma nota já mencionada onde contava seu encontro com Poul Møller, Kierkegaard segue a refletir sobre a posição grega, anotando que “o todo da atitude da natureza grega era tal que mesmo se um indivíduo se libertasse e a batalha começasse, ainda isto seria marcado pela aparência desta visão-de-vida harmoniosa, e então logo chegaria ao fim se ter descrito o círculo inteiro (Sócrates)”; contudo, haveria uma visão-de-vida que teria uma posição diversa, uma visão que se basearia no ensinamento de Paulo citado por Kierkegaard: “tudo é novo em Cristo” [II A 102]. Em uma anotação feita à margem da página esclarece-se essa similitude diferencial: “a influência de Sócrates era simplesmente de acordar, não de redimir” [II A 103]. Sócrates e Cristo compartilham do elemento de manifestação da possibilidade do novo, porém um pela maneira negativa (Sócrates) e outro pela maneira positiva (Cristo), sendo que a posição de Sócrates de ser capaz de acordar é, justamente, provisional no sentido que deve servir como a apresentação de um *novo* – a subjetividade – que então seria retomada pelo *novo* cristão, o qual conseguiria conceder substrato à subjetividade deixada ainda esvaziada pela ironia socrática. Essa similitude diferencial é apontada em dois momentos por Kierkegaard na dissertação: em um primeiro momento pela comparação entre as formas de apelo à sensibilidade de Sócrates e de Cristo, sendo que o filósofo grego seria conhecido pelo *ouvir*, pois “suas palavras eram vida e espírito” no sentido que era isso o elemento central que permitia produzir sua ironia, enquanto Cristo era *visto*, sendo tomado, nesse sentido, como “invisível para sua época” [KW II, p. 14; SV XIII, p. 110]; em um segundo momento, no entanto, a comparação se dá de forma mais evidente com relação ao elemento do *novo*, pois ao comentar a posição de Schleiermacher tem-se que pontuar que ao comentador faltou “a consciência da significação de Sócrates *enquanto personalidade (Personlighed)*”, traço esse que pode perceber Baur, porém notando apenas o elemento de *similitude* e não o elemento diferencial, ao que passa Kierkegaard a pontuar:

É importante agora reter a infinita desigualdade que ainda resta dentro daquela igualdade. Que a *ironia* seja uma *determinação da personalidade*, é algo que eu já recordei muitas vezes nas páginas anteriores. Com efeito, ela tem aquele voltar-se para si mesmo que é o característico de uma personalidade, que procura retomar a si mesma, e encerra-se em si mesma. Só que a ironia neste movimento retorna a si com mãos vazias. Sua relação com o mundo não consiste em que esta relação seja um momento em que a relação deve iniciar, retira-se se afastando dele com uma avareza cética (ἐπιποχρή); mas esta avareza é o reflexo da personalidade em si mesma, que certamente é abstrata e sem conteúdo. A personalidade irônica é por isso

propriamente apenas o esboço de uma personalidade. Nesta medida vê-se que há uma *absoluta desigualdade* entre Sócrates e Cristo; pois em Cristo residia imediatamente a plenitude da divindade e sua relação com o mundo é absolutamente real [*absolut real*]. [KW II, p. 220-221; SV XIII, p. 300]

O fato de ser tomada como “apenas um esboço de uma personalidade” não faz com que a existência de Sócrates enquanto o fenômeno de entrada da ironia no mundo não seja considerada como o aparecimento do *novo*, pois é sem dúvida, como o próprio filósofo dinamarquês demarcou, a entrada da subjetividade, mas o é nos limites de um esboço de subjetividade e, portanto, de um esboço de personalidade em modo negativo. A questão que está por trás desse tratamento é aquela mesma do embate entre o conceito enquanto a produção e o direcionamento de uma idealidade e a necessidade de manter-se em contato e em relação ao fenômeno e à realidade efetiva. Entretanto, essa comparação entre Sócrates e Cristo com relação ao *novo* revela o que esteve presente sem ser enunciado, ou seja, a exigência, que parte do cristianismo e não da filosofia de se pensar a existência como sendo passível de encontrar a manifestação do *novo* enquanto uma passagem, uma transformação, uma revelação e uma conversão. A ironia enquanto esboço de uma subjetividade tem sua importância, pois dispõe uma relação para com a realidade efetiva e, simultaneamente, para com a pretensão de compreensão pela via da idealidade, mantendo, por seu poder negativo, um equilíbrio: nem tanto de idealidade, nem tanto de realidade. Esse equilíbrio, chamado por Kierkegaard de uma “avareza cética” é logo indicado como sendo uma suspensão, ou seja, a *ἐποχή* que permite ajustar os termos de relação para com o fenômeno, pois “não é mais uma questão de rejeitar o mundo real porque este fica aquém do ideal”, atitude que o filósofo associa com as pretensões do idealismo alemão, “mas, ao contrário, trata-se de trabalhar para expressar o ideal nas circunstâncias da realidade efetiva” (SUMMERS, 2001, p. 311). E esse elemento, essa disposição relacional é influenciada pela determinação que advém de uma demanda imposta pelo cristianismo, isto é, que exista a abertura para o aparecimento do *novo* e, portanto, para que se possa pensar uma transformação. Esse ponto, muitas vezes não coadunado com suficiente clareza na abordagem convencional do pensamento kierkegaardiano é o que determinará boa parte do que se pretende demonstrar no presente trabalho, que Kierkegaard é capaz de engendrar uma série de conceitos, categorias e estruturas do pensamento filosófico com relação ao devir *em função* e

em relação à maneira que recebe parte de seus pressupostos teóricos de uma perspectiva cristã, contudo, são também esses pressupostos que vão determinar a tensão entre devir e permanência que será trabalhada com detalhe no avançar da escrita. Por ora, cabe apenas pontuar como se dá essa demanda advinda do cristianismo com relação ao elemento do *novo*. Não deve ser surpreendente que, neste mesmo período em que apura seus conceitos sobre o problema referente à existência, buscando um instrumental para abordar tal problema de maneira precisa, de igual maneira, no mesmo tempo em que se dedica ao estudo e a preparação da dissertação sobre o conceito de ironia, Kierkegaard escreve em seus *Diários*:

Tudo é Novo em Cristo.

este será o meu ponto de vista para uma epistemologia cristã. (Novo não apenas enquanto algo diferente, mas também como a relação com o renovado, o rejuvenescido, com o obsoleto.)

esta posição será simultaneamente polêmica e irônica.

isto mostrará que o cristianismo não é uma constrição em um único objeto, sobre uma única disposição mental, – não como um novo remendo em roupas antigas, mas como uma bebida rejuvenescedora.

O ponto de vista comparativo a partir do qual o cristianismo foi definido até agora em relação ao passado é:

Nada é novo sob o sol.

Esse ponto de vista é negativo para com o fenômeno, mata a vida pela abstrata monotonia com que é ensinado; a outra oposição, no entanto, frutifica.

A própria ideia de medição, a palavra de ordem da nova filosofia, está em direto contraste com o cristianismo, para o qual a existência [*Existents*] prévia não é facilmente digerível, mas pesa sobre e dentro dele, tal como para o indivíduo singular (*enkelte Individ*), sua existência anterior à fé não é de nenhuma forma mediada sem algum profundo sofrimento; como sempre, os dois termos são igualmente necessários. [III A 211]

O *novo* [*Nyt*], como um termo que orienta uma epistemologia cristã, é o traço central do que aqui será oposto como uma espécie de tendência a tomar a lógica de que “nada é novo sob o sol”, entendida como a negação do aparecimento de um fenômeno que não seja já, por sua vez, pré-determinado em seu aparecimento, imanentemente condicionado e restrito a um “devir programático”. O *novo* é a positividade que deve ser instaurada com relação à negatividade da *ironia*, mas é preciso notar que Kierkegaard fala sempre em termos de uma “infinita desigualdade que ainda resta dentro daquela igualdade”, ou seja, de uma forma de aparecimento do *novo positivo* como uma vinculação com o *novo negativo*. Isso não significa, por sua vez, que a ironia é condição de possibilidade necessária para o aparecimento do *novo positivo* tal como entendido por Kierkegaard, isto é, a ironia não é uma *conditio sine qua non* da revelação cristã e, portanto, da fé. Porém, por um traço

contingencial, a ironia e a negatividade se apresentam como um instrumento válido para esclarecer e evidenciar alguns pontos sensíveis e, esses sim, necessários para a compreensão da *positividade*, aqui entendida como o desenvolvimento e aprofundamento do traço subjetivo, da personalidade e, a rigor, do indivíduo. Um ponto que deve ser notado é a relação que Kierkegaard dispõe entre essa negatividade e a positividade e o seu modo de acontecimento, pois a posição de que “não há nada de novo sob o sol” é entendida como pouco frutífera, pois esta se manifesta como um ponto de vista “negativo para o fenômeno”. A positividade, portanto, deve ser também para com o fenômeno, de modo que se mostra aqui o que está presente já na investigação e no desenvolvimento da dissertação sobre o conceito de ironia, ou seja, que o *conceito* é posto em restrição com relação ao fenômeno, já que toda a análise da existência de Sócrates deve ser mantida sempre em referência fenomênica, sendo que o que impõe o limite para com tal fenomenalidade da existência é a sua vinculação e proximidade à realidade efetiva. Assim, a existência de Sócrates é analisada em função da manifestação da ironia, uma ironia que é a entrada de um esboço de subjetividade, de um esboço de personalidade, mas um esboço que tem a força negativa de negar o ideal, mas também de não dar nenhum conteúdo ou nenhuma sustentação à realidade, ficando no entremeio da idealidade e da realidade. Porém, essa existência de Sócrates só se torna passível de análise em função da requisição de consideração sobre essa diferença entre negatividade-positividade e, nesse sentido, em função da ideia de aparecimento do *novo*, um *aparecimento* que é o manifestar-se de algo enquanto *novo*. O manifestar-se de algo enquanto novo é justamente a noção de fenômeno, de um evidenciar-se que encontra sua vinculação com a realidade efetiva porque é uma efetivação na realidade, mas que não é condicionado anteriormente e não pode ser condicionado posteriormente. Nesse sentido, se é plausível o que foi pontuado anteriormente sobre a filosofia e o cristianismo, o fenômeno, para Kierkegaard, enquanto o ancoradouro de análise da existência, torna-se possível na medida de uma “concepção” ou um “elemento” filosófico por seu entrecruzamento, por sua delimitação e por sua vinculação com o cristianismo, em um gesto que estará sempre presente e que tem manifestado tensão nas leituras de Kierkegaard – por vezes o tomando como filósofo, por vezes o tomando como cristão-teólogo, por vezes o tomando como poeta –; o gesto de que sua filosofia é mobilizada e por seus

elementos cristãos, que seu cristianismo é estruturado por sua filosofia e assim sucessivamente em todos os pontos de expressão de seu pensamento.

Um último traço deve ser então abordado, e esse traço diz respeito à questão relativa ao que Kierkegaard alcançou em termos de esclarecimento sobre o desenvolvimento do problema da existência com a dissertação sobre o conceito de ironia. Mostrou-se anteriormente que o problema se sugeria, nos primeiros anos, de forma indireta, surgindo como um *algo* que era enunciado em um entrecruzamento entre anotações existenciais, anotações sobre problemas dogmáticos próprios do cristianismo, anotações sobre questões culturais e sociais e, de igual maneira, anotações sobre a filosofia, tanto moderna quanto clássica. O enunciado de um problema que se revolia sem um esclarecimento tinha um ponto de partida e, usualmente, um ponto de chegada: a dificuldade de abordar a existência humana sob as categorias e os conceitos fornecidos pela tradição tanto filosófica quanto teológica. Uma dificuldade que representava antes uma resistência do que propriamente uma crítica, sendo essa uma resistência que encontrava parte de seus aportes nas ideias fornecidas sobretudo pela tradição cristã-protestante de liberdade, do problema da pré-determinação e da pré-destinação, o problema da revelação e o problema da individualidade. Com *Dos papéis de alguém que ainda vive* Kierkegaard passa a apropriar-se de certa terminologia filosófica, de certa forma de portar-se conceitualmente, mas ainda relutante com as extensões e os limites desses conceitos, de modo que, logo nas primeiras do livro sobre o romance de Andersen, enuncia todo um trabalho com a vinculação entre existência e realidade efetiva como forma de encontrar um ponto de apoio para o desenvolvimento de uma crítica à pretensão sistemática, idealista e abstrata da filosofia hegeliana de seu tempo. Contudo, essa vinculação entre *existência* e *realidade efetiva*, em partes expressa pela noção de *visão-de-mundo*, não apresenta uma suficiente segurança no que diz respeito à apresentação do problema da existência, pois este resta apenas – e mais uma vez – enunciado, sem uma concretude suficientemente condizente. Ao fim de *Dos papéis de alguém que ainda vive* pode-se ter uma sensação de que a existência humana não pode ser reduzida ao sistema, mas não se sabe exatamente a razão; pode-se ter uma sensação de que a vinculação entre existência e realidade efetiva é um campo imprescindível para a compreensão do problema pertinente à existência, mas não se sabe exatamente de que maneira ou sob quais fundamentos; pode-se ter uma sensação de que a abordagem sugerida

por Kierkegaard visa tratar a existência sob uma perspectiva diversa daquela feita por aquilo que o filósofo passa a chamar de “filosofia moderna”, mas não se tem de forma clara quais os termos dessa crítica ou qual o estatuto dessa perspectiva. Nos anos entre *Dos papéis de alguém que ainda vive* e a dissertação sobre o conceito de ironia, nesses cerca de quatro anos de preparação, é possível ver o movimento kierkegaardiano para apropriar-se de uma linguagem filosófica mais bem calibrada, o esforço para encontrar um tópico que permitisse trabalhar o entrecruzamento de elementos que estavam presentes de modo ainda disperso – crítica à filosofia moderna, elogio da filosofia clássica, elementos cristãos, etc. –, bem como é possível ver a aproximação e o distanciamento com uma específica forma de tratamento do problema da existência, ou seja, a forma entabulada pela filosofia moderna, sobretudo aquela de linha hegeliana. Nesse sentido, não se pode dizer que Kierkegaard esteve apartado da linha filosófica que partia de Kant e chegava à Hegel e seus discípulos. Tampouco se pode dizer que as relações do filósofo dinamarquês com seus predecessores alemães se deram de forma unívoca, como se Kierkegaard fosse “hegeliano” ou “anti-hegeliano”, “kantiano” ou “anti-kantiano”, “fichtiano” ou “anti-fichtiano” – esse posicionamento metodológico limita qualquer análise e ignora completamente o movimento e a formação do pensamento, um movimento que, como já foi apontado, se encontra profeticamente enunciado na primeira anotação dos *Diários*, quando se aborda um jogo de luz e sombras. Assim, nos anos que antecederam *O conceito de ironia* pode-se ver sim uma espécie de “hegelianismo”, mas apenas no limite que esse hegelianismo seja entendido como uma luta interna com os limites do pensamento hegeliano, como uma forma de absorvê-lo e ultrapassá-lo, de tal modo que a dissertação sobre a ironia é justamente esse ponto de ultrapassagem, pois a maneira com que se vinculam algumas categorias e conceitos se dá de maneira a valer-se das estruturas da filosofia moderna para internamente ultrapassar essas mesmas estruturas. Há que se atentar, nesse sentido, para o uso das categorias modais com relação à questão do fenômeno e do conceito, pois muito facilmente poderia se confundir aqui a intenção kierkegaardiana com uma simples confusão ou um mero erro, sobretudo quando se analisa tudo por uma lente pré-determinada. Quando se observa, por exemplo, a maneira com que Kierkegaard utiliza as categorias modais na condução de sua análise do fenômeno da ironia na primeira parte da dissertação, pode-se notar que estão presentes ali a *possibilidade* e a *necessidade*, mas a *existência*, tal

como constava na apresentação kantiana da *Crítica da razão pura*, foi substituída pela categoria de *realidade efetiva*, o que poderia levar a afirmar, como o faz Jon Stewart (2003, p. 145), que ali se tratava de um recurso já utilizado por Hegel em sua *História da Filosofia*, bem como por Martensen igualmente em suas *Lições sobre a História da Filosofia Moderna de Kant à Hegel*. Contudo, tal não parece ser o caso, pois Hegel, ao comentar as categorias modais, não age de maneira a simplesmente sobrepôr a categoria de *Wirklichkeit* (realidade efetiva) com a categoria de *Dasein* (existência), mas as põe na própria apresentação das categorias modais, afirmando, em seguida, que a possibilidade, contrariamente à Kant, deveria ser considerada como a segunda na ordem das categorias, pois dessa forma a relação e o movimento entre as categorias modais revelaria o que estas continham dentro de si, ou seja, aquilo que Hegel considera como a “forma absoluta”, o *conceito* (HEGEL, 1965, p. 567). Assim, não parece ser o caso que Kierkegaard tenha simplesmente substituído a categoria da existência pela categoria de realidade efetiva, nem tampouco que o tenha feito de modo a manter uma posição mais próxima de Kant e mais afastada de Hegel, como sugere Stewart⁷². Uma vez que se atente para o fato que Hegel indica a substituição da ordem das categorias modais com sentido a alcançar o *conceito*, tendo para tanto que realocar a *possibilidade* para a primeira posição, logo se percebe por quais razões Kierkegaard insiste em manter a *possibilidade* como a primeira das categorias modais, ou seja, como uma pretensão, já apontada, de ultrapassar a Hegel dentro de seu próprio esquema estrutural. Contudo, quando se atenta para o fato que o que se está analisando na primeira parte da dissertação é a existência de Sócrates como

⁷² Em sua argumentação, Jon Stewart aponta dois movimentos: a) Kierkegaard assumiria, como Martensen e como Hegel, a sobreposição de realidade efetiva [*Verkelighed*] e existência [*Tilværelse*] de forma indistinta; b) que apesar dessa influência hegeliana, ao fim, por manter a ordem das categorias modais como Possibilidade – Existência (Realidade Efetiva) – Necessidade, Kierkegaard teria procedido de uma forma que não é propriamente hegeliana, pois, segundo Stewart, “a variação não tem nenhum significado e a estrutura dos três capítulos da Primeira Parte de *O conceito de ironia* pode ser vista como correspondente às categorias kantianas” (2003, p. 145). Esse argumento, no entanto, parece frágil e contraditório, pois teria que se assumir que Kierkegaard faz uma sobreposição importante entre realidade efetiva e existência, propriamente hegeliana, e, no entanto, se manteria apegado à mesma estrutura kantiana na ordem das categorias modais. A fragilidade de tal argumento repousa no fato que Stewart não parece oferecer nenhum argumento para essa atitude kierkegaardiana, senão fazer com que o leitor imagine ter ocorrido aqui um erro juvenil ou uma confusão por parte do filósofo dinamarquês. Ademais, apesar de indicar essa possível sobreposição feita por Hegel com relação à existência e à realidade efetiva, Stewart não considera o que o próprio Hegel menciona em seguida a essa passagem, ou seja, que a possibilidade deveria ocupar a primeira posição para assim indicar o movimento que leva ao Absoluto que é o Conceito, traço argumentativo que, segundo indicou-se até aqui, não parece ter sido ignorado por Kierkegaard, já que é contra esse movimento que leva ao *conceito* que o filósofo está posicionando-se em resistência.

um fenômeno e, portanto, fazendo-se uma alusão à existência como fenômeno, então se entende porque a existência não figura na segunda posição da relação das categorias modais apresentadas por Kierkegaard – como ocorreria no caso de Hegel – quando então se encontra a realidade efetiva em seu lugar. Isso porque a existência [*Tilværelse*], é o que está tentando indicar o filósofo, não pode ser simplesmente entendida como sobreposta ou identitária à realidade efetiva [*Verkelighed*], como quer Hegel, porque se assim o fosse tanto a existência quanto a realidade efetiva seriam subsumidas ao movimento que leva ao Conceito. A existência humana, portanto, tem de ser analisada assim como um fenômeno, mas de tal maneira que a análise não permita subsumir o fenômeno ao movimento que leva ao Conceito, razão pela qual é a *possibilidade* que tem de ocupar a primeira posição enquanto a *realidade efetiva* tem de ocupar a segunda posição, para que o fenômeno possa se apresentar em sua fenomenalidade por meio da possibilidade e para que possa sempre reconduzir-se, mesmo quando na *realidade efetiva*, à própria possibilidade, sem nunca ter o perigo de recair ou de tornar-se presa da necessidade⁷³. Essa metodologia kierkegaardiana é pelo autor enunciada em uma nota de rodapé que traz claramente qual é a forma de se proceder para com a análise do fenômeno:

Sempre que se trata de reconstruir um fenômeno por meio de uma concepção que possa ser assim chamada num sentido estrito, há um duplo trabalho; deve-se explicar o fenômeno e, ao fazê-lo, explicar o mal-entendido, e através do mal-entendido tem-se que conquista o fenômeno, e por meio do fenômeno quebrar o encanto do mal-entendido. [KW II, p. 155; SV XIII, 240]

Do que se trata esse “reconstruir um fenômeno por meio de uma concepção que possa ser assim chamada num sentido estrito”, sobretudo quando se considera que essa “concepção” [*Opfattelse*] é uma visão, uma percepção e não o Conceito [*Begrebet*] em sua determinação abstrata e absoluta? Trata-se de um duplo movimento, de apresentar o fenômeno em sua fenomenalidade e, ao apresentá-lo, ser capaz de manter a potência dessa fenomenalidade como sempre presente. Mas o que é esse fenômeno que demanda ser tratado dessa maneira? Esse fenômeno é

⁷³ É notório que, apesar de sua mais apurada formulação e com uma instrumentalização mais apropriada, Kierkegaard manterá boa parte dessa estrutura de pensamento quanto trabalhar com as categorias modais em *Migalhas Filosóficas*, especialmente no *Interlúdio* que se encontra entre o quarto e o quinto capítulos.

a existência ou, mais precisamente, é o fenômeno da existência que não pode ser interrompido ou aniquilado por uma análise que, para analisá-lo, precisa transformá-lo em um outro de si mesmo. Mas o que é essa resistência do fenômeno da existência que não permite ser interrompido ou aniquilado em sua análise? É o novo, a possibilidade de aparecimento do novo, um elemento essencial que, ao menos como este figura em *O conceito de ironia*, ainda não se apresenta com todo o seu caráter revelador, mas que já vincula o fenômeno da existência à noção de um vir-a-ser. É esse vir-a-ser, o novo, que é próprio da fenomenalidade do fenômeno enquanto uma possibilidade e uma potência que faz com que o fenômeno da existência tenha de ser entendido com uma relação de proximidade com a realidade efetiva, uma *proximidade retesada*, isso é certo, e retesada justamente porque contraditória. É possível indicar aqui, então, que Kierkegaard, com *O conceito de ironia*, chega até o momento de entender esse esboço de subjetividade e esse esboço de personalidade como a sombra de algo: a necessidade de se entender a existência não por um traço conceitual, mas pelo traço fenomênico e, simultaneamente, como um vir-a-ser. Porém, esse ponto não resolve uma série de problemas, é apenas o esboço. O período entre a defesa de sua dissertação e o início de suas publicações autorais e pseudonímicas é crucial justamente para o aprimoramento desse esboço e para poder expandir tanto a compreensão quanto a problemática referente a esse retesamento próprio do fenômeno da existência.

2.4 O PRELÚDIO DE UM PROBLEMA: O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA

Ao defender sua dissertação sobre o conceito de ironia em 29 de setembro de 1841, Kierkegaard encontrava-se em meio a um percurso que não havia atingido seu estertor, mas que se apresentava no epicentro de sua diátribe. Iniciado em 1838 com a preparação e publicação de *Dos papéis de alguém que ainda vive*, passando pelo período que antecedeu a preparação e defesa de sua dissertação e alongando-se, poderia se dizer, até o ano de 1843, quando Kierkegaard publica seus primeiros escritos pseudonímicos, bem como seus primeiros *Escritos Edificantes*, este tempo foi dedicado a um percurso que demonstrou uma intensificação nas leituras de certos filósofos, no aprimoramento de certas questões e, principalmente, no emergir do problema referente ao fenômeno da existência. Como foi demonstrado

anteriormente, o problema do fenômeno da existência apareceu em meio a uma conturbada condição em que muitas influências davam-se como presentes. Hegel era certamente uma das figuras centrais com a qual Kierkegaard degladiava-se, uma figura que orientou parte de seu pensamento no sentido de sentir a necessidade de ultrapassá-lo. Contudo, é preciso ter atenção para o que se está referindo quando se utiliza a “figura hegeliana” como parte central da formação kierkegaardiana, pois esta pode, por um lado significar sim a obra e o pensamento do filósofo alemão, bem como a recepção por parte dos hegelianos dinamarqueses, mas pode significar, por outro lado, o endereçamento a uma questão mais ampla, ou seja, a relação kierkegaardiana com a filosofia moderna como um todo e, especificamente, com a filosofia idealista alemã, a qual se formara na tradição pós-kantiana e que mobilizava uma série de pensadores, de escritos e de questões que não podem ser meramente simplificadas pela “figura hegeliana” como se essa fosse uma síntese absoluta.

Assim, ao mesmo tempo em que vinha lendo e confrontando-se com a obra de Hegel e dos hegelianos dinamarqueses, Kierkegaard seguia com suas leituras em outros âmbitos, como com relação à Friedrich Schleiermacher, Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Hermann Fichte, Immanuel Kant, Friedrich Henrich Jacobi, Johan Georg Hamann, Friedrich Schelling, dentre tantos outros. Os autores mencionados constam não apenas no catálogo da biblioteca que pertencia à Kierkegaard, com edições publicadas antes de 1839, mas também constam em diversas passagens nos *Diários*. Além disso, como indica o prefácio do catálogo da biblioteca kierkegaardiana, o filósofo tinha acesso à biblioteca da Universidade de Copenhague, à biblioteca da Associação Dinamarquesa de Estudantes e à biblioteca da sociedade literária chamada de Athenæum, tendo sido reconhecido o fato de que muitos escritos e autores mencionados nos *Diários* ou mesmo em suas obras publicadas não constavam entre os livros encontrados em sua biblioteca pessoal⁷⁴. Não se pode, com isso, assumir que o conhecimento de Kierkegaard em certas

⁷⁴ Esse dado metodológico é realmente muito importante, sobretudo quando se quer indicar algo que vá além de uma mera formalidade documental, buscando encontrar indícios nos escritos kierkegaardianos de sua atenção para o debate filosófico da época. Segundo indica o mencionado prefácio do catálogo: “Desde o começo de seus dias de estudante Kierkegaard teve acesso não apenas à Biblioteca da Universidade, mas também à biblioteca da Associação Dinamarquesa de Estudantes e, ao menos até 1844, à biblioteca da sociedade de leitura literária Athenæum, onde ele era um visitante frequente, especialmente em seus últimos anos. Nos diários de Kierkegaard, já em 1835, encontramos referências às bibliotecas da Associação de Estudantes e o Athenæum, e isso parece evidente para indicar que ele lia obras que pertenciam a estas coleções e que ele mesmo não possuía”. (NUN, 2015, p. XV).

questões fosse simplesmente condicionado pelas lições sobre a história de filosofia de Martensen ou pelos escritos secundários de alguns professores dinamarqueses, pois mais de uma vez é possível encontrar passagens nos *Diários* que servem como exemplo para se formar uma percepção de que o filósofo de Copenhague tem uma clara noção do que está pontuando quando aborda uma determinada questão. Há um caso exemplar que aqui pode fornecer uma chave importante para o que se pretende apresentar nesse momento, caso esse que diz respeito a uma nota de 1837 em que uma questão pertinente à tradição pós-kantiana é apresentada:

Como é possível que Fichte coloque a Jacobi, Fries e Eschenmayer entre os filósofos reflexivos [*reflecterende Philosophen*]? Desenvolveram eles, em seus escritos, primeiramente uma epistemologia? Ou eles voltam-se para a filosofia kantiana? Ao final, parece-me que esta relação não foi suficientemente levada em conta, o que é algo central, uma vez que eles podem ser colocados entre os pensadores construtivos. [II A 592]

A referência é com relação à Immanuel Hermann Fichte. O comentário é feito com base na leitura de *Sobre a Oposição, Ponto de Virada e Meta da Filosofia Atual* [*Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie*], onde I. Fichte busca analisar o tratamento da filosofia pós-kantiana em função do problema da oposição [*Gegensatz*] enquanto o tratamento dado por certos filósofos sobre a relação entre a coisa e o seu oposto, demonstrando, por sua vez, a relação de constituição da consciência como determinada pela ideia de eternidade, pela fé e pela revelação. Para I. H. Fichte, este tratamento dado por certos filósofos está situado entre o âmbito da dialética e da auto-destruição [*Selbsterstörung*] com relação ao Princípio da Reflexão, ou seja, trata-se de ver de que modo alguns filósofos se colocariam como que encerrados dentro dos limites da reflexão sem conseguir ultrapassá-la (§ 44). O filósofo alemão dedica-se a demonstrar como Jacobi (§ 48 e 49), Fries (§ 50-54) e Eschenmayer (§57), estariam indicados dentro dessa relação para com o Princípio da Reflexão de uma forma tangencial, como na análise de Jacobi, a qual I. H. Fichte atribui o ponto de que sua filosofia permaneceria “indiferente ao fato de que a consciência do eterno seria a origem e a própria raiz de consciência enquanto tal”, sendo que essa consciência, segundo I. Fichte, somente seria acessível por meio da especulação [*Spekulation*], ou da reflexão do conceito [*Begriffsreflexion*], atribuindo a Jacobi uma posição que não seria capaz de ver esse traço filosófico necessário (1832, p. 197-198). Importa menos apresentar a extensão do argumento

de I. Fichte e mais pontuar a anotação de Kierkegaard, onde este parece discordar da posição do filósofo alemão, indicando que os filósofos mencionados (Jacobi, Fries e Eschenmayer) poderiam ser colocados não entre os filósofos reflexivos – como estando envoltos pela determinação da reflexão em uma relação incapaz de encontrar o fundamento da consciência –, portanto, auto-destrutivos [*Selbsterstörung*], mas entre os filósofos construtivos, que I. Fichte chama de *konstruierende* e *dialektische*, dentre os quais se encontram J. Fichte, Schelling e Hegel (§ 6 e ss.). Ao fazer tal ressalva crítica, Kierkegaard declara estar ciente da discussão na qual está I. Fichte inserido, própria do idealismo alemão, onde o problema norteador é voltado para a busca pelo fundamento da consciência enquanto constituição de condição de possibilidade do conhecimento para além das determinações finitas e limitadoras impostas pelo kantismo. Mais especificamente, Kierkegaard parece estar ciente do debate que se instaurou na filosofia clássica alemã em torno da relação entre Razão e Fé que teria suas origens na filosofia kantiana e pós-kantiana, mas que teria recebido tratamentos importantes por parte de Hamann, Fichte e Schelling, mas também por parte de Jacobi e Eschenmayer. Sabe-se da importância de Hamann e Jacobi na obra kierkegaardiana, sendo essas figuras constantes nos *Diários* e nos escritos publicados. O filósofo alemão Carl August von Eschenmayer figura apenas nessa única menção feita nos *Diários* e, posteriormente, em uma menção em *O conceito de angústia* [KW VIII, p. 30; SV IV, p. 302-303], esta feita com relação à crítica de Schelling que, embora Kierkegaard não o indique, foi posicionada no escrito *Filosofia e Religião* [*Philosophie und Religion*] de 1804. O caso é que essa anotação de 1837 e a menção feita em *O conceito de angústia*, em 1844, permitem considerar o que o filósofo dinamarquês vinha realizando nos anos que aqui se está analisando, pois é notório o fato que ao situar Eschenmayer – bem como os outros autores – em uma chave *construtiva*, Kierkegaard está indicando o pertencimento do pensador alemão a uma linhagem filosófica que estava presente na formação e no desenvolvimento do filósofo de Copenhague. Mais do que isso, Kierkegaard demonstra estar a par, de uma ou outra forma, do debate que se formou na Alemanha após a filosofia kantiana, que passou por diversos autores e que chegará até Schelling, mas que teve em uma publicação específica o início de um novo tratamento: essa publicação é o livro de Eschenmayer, *A Filosofia em sua passagem para a Não-Filosofia* [*Die Philosophie in ihrem Übergänge zur Nichtphilosophie*], de 1803. Eschenmayer, médico, filósofo e

amigo de Schelling, publica esse ensaio onde, segundo ele mesmo, parte do pressuposto de que “aquilo que se encontra além dos limites do conhecimento não pode ser, por sua vez, um conhecimento”, de tal modo que “o objeto deste ensaio é precisamente de saber se qualquer coisa se encontra além do conhecimento e como ela se constitui” (2005, p. 157). O ensaio todo se baseará em uma série de duplicidades entre termos tais como razão, entendimento, especulação, religião, absoluto, fé, entre outros. A origem do problema, Eschenmayer evidencia, se dá com a filosofia kantiana:

O nível o qual Kant fixa em sua *Crítica da razão* é o ponto de vista da reflexão ou do entendimento. Kant, é verdade, reconhece a razão como a faculdade superior, mas ele a exclui do domínio da especulação. Ao separar o transcendental do transcendente, Kant corta em dois o domínio inteiro da especulação, e assim não cultiva mais que uma metade, deixando à vida a outra metade. Ele reconhece que deve haver um ponto onde o conhecimento pára e onde a fé começa; mas esse ponto, ele o ancora profundamente em seu próprio ponto de vista. Para ele, as ideias são os princípios puramente reguladores; para nós elas são os princípios constitutivos da verdade mesma. O nível do entendimento é aquele da duplicidade onde o Eu e a coisa-em-si encontram-se implicados em uma proposição indissolúvel. (2005, p. 161-162)

O problema, tal como apresentado, remonta ao já conhecido trecho do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura*, quando Kant, mobilizado pela necessidade de revisão e de conferir uma resposta às acusações feitas em resenhas que recepcionaram o trabalho, bem como buscando ajustar os termos do que viria a constar na *Crítica da razão prática*, escreve que não seria possível “nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa e sua pretensão injusta a instituições transcendententes”, uma vez que para assim proceder a razão especulativa teria que “necessariamente se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura” (KrV, B XXX). A incompatibilidade entre esses dois âmbitos, como uma espécie de delimitação para o alcance da razão especulativa, delimitação que está presente como parte do próprio projeto das *críticas*, então tem de enunciar uma das afirmações mais problemáticas de Kant, pois como consequência da percepção dessa condição este escreve que “tive pois de suspender o saber para encontrar lugar para a fé” (KrV, B XXX). Este problema, enunciado na *Crítica da razão pura*,

trabalhado com mais cuidado na *Crítica da razão prática* e depois retomado sob considerações específicas em *Religião dentro dos limites da simples razão* possui uma extensão que vai desde a percepção dos limites da razão especulativa (KrV), passando pela dificuldade de se embasar a ação e o agente moral (KpV) e chegando até a análise da relação entre a moral e a religião. Tendo sido chamado de “paradoxo kantiano”, esse problema mobilizou uma série de posições e comentários não só por parte dos pós-kantianos, mas também dos comentadores contemporâneos ⁷⁵. Nos termos do que aqui se está abordando com relação à problematização apontada por Eschenmayer, o “paradoxo kantiano” estaria centralizado no âmbito do limite entre especulação, vida, fé e absoluto, como a compreensão de que muito embora o entendimento fosse limitado para a obtenção e formulação de conhecimento, havia ainda todo um campo que extrapolava os limites do entendimento e que, no entanto, era tão ou talvez mais importante para os

⁷⁵ O termo “paradoxo kantiano” é utilizado de forma central por Terry Pinkard em seu livro *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, no qual o autor, ao comentar a relação estabelecida por Kant entre sua posição acerca da religião e sua filosofia moral, tem de confrontar-se com o fato de que “o paradoxo surge da demanda de Kant de que, se devemos impôr um princípio (uma máxima, a lei moral) em nós mesmos, então presumivelmente nós devemos ter uma *razão* para fazê-lo; mas, se há uma razão antecedente para adotar esse princípio, então a razão não seria ela mesma auto-imposta; ainda, para que esta nos vincule a algo, ela tem de ser (ou ao menos tem de ser “considerada” como sendo, como Kant de forma ambígua afirma) auto-imposta. O “fato da razão”, como uma expressão do “paradoxo kantiano”, então, é, supostamente, praticamente inegável, não provado teoricamente: nós simplesmente não poderíamos acolher tal visão de nós mesmos e ainda sermos livres, agentes atuantes no sentido prático” (2002, p. 59-60). Depois de um longo percurso, Pinkard volta, na parte final do livro, para Kierkegaard, analisando de que modo esse teria afetado o filósofo dinamarquês. Para Pinkard: “Kierkegaard absorveu completamente a ênfase moderna e, portanto, kantiana da autonomia. Para Kierkegaard, a lição kantiana – que tanto na experiência quanto na prática o sentido das coisas para nós poderia não ser simplesmente dado, mas tem de ser suprido por nossa própria atividade, nosso próprio auto-direcionamento – parecia quase auto-evidentemente verdadeira” (2002, p. 347). É certo que Kierkegaard compartilha dessa “noção moderna” de autonomia até determinado ponto e é certo que, como indica Pinkard, parte da “recepção kantiana” ou dos problemas kantianos – como seria o caso do “paradoxo kantiano” – se deram, no filósofo dinamarquês, por intermédio de Schelling, Hegel e outros filósofos. Também parece profundamente frutífera a ideia de que, para Kierkegaard, “o ‘paradoxo kantiano’ é ‘superado’ apenas pelo reconhecimento do paradoxo cristão” (2002, p. 353). Ao final, no entanto, Pinkard descreve Kierkegaard como uma espécie de negador absoluto do projeto da modernidade em prol de uma posição subjetivista quando afirma que “na visão de Kierkegaard, o destino do mundo moderno não era de estabelecer a reconciliação na *Sittlichkeit* e na liberdade política, mas um mundo social de pomposo conformismo povoado de indivíduos desesperados engajados em esforços para negar e reprimir seu desespero” (2002, p. 355). Essa leitura, demasiado condicionada por um hegelianismo escancarado, força uma interpretação que não parece acertada, já que, por óbvio, Kierkegaard não espera apresentar os termos de uma possibilidade de reconciliação na *Sittlichkeit* pelo simples fato de que esse é o projeto de Hegel e não de Kierkegaard e, ainda que muita dialética possa ter ocorrido nesse período, de nenhuma maneira Kierkegaard se tornou Hegel! Por fim, é uma espécie de má-fé intelectual afirmar que Kierkegaard teria uma visão sobre o destino do mundo moderno, quando essa não foi, em nenhum momento, sua intenção – talvez tenha sido a intenção de outros filósofos, com sorte alemães! –, sendo que seu conceito de desespero não deve servir como uma forma de leitura expandida e deturpada de um psicologismo da história-mundial, porque isso seria tomar o todo pela parte, um erro que parece comum aos pensadores formados por esse tipo de recurso intelectual.

homens, isto é, a vida enquanto existência. Para Eschenmayer, não se trata de uma simples crítica à filosofia em prol de uma posição *não-filosófica*, mas de reconhecer os próprios limites da filosofia, o que o colocaria dentro da própria discussão pós-kantiana e idealista da construção do sistema, uma vez que o autor afirma que “o sistema também ganhou um crescimento notável com a separação das funções do espírito, com os seus limites e os seus domínios”, sendo possível ponderar que “o espírito da potenciação que, com Kant, pela primeira vez se despertou, perpetuou-se com Fichte e Schelling em dimensões superiores” (2005, p. 161). A posição de que parte Eschenmayer é sobretudo aquela que, de início, está em acordo com a filosofia de Schelling, notadamente em função do movimento que fez Schelling: partindo de uma aproximação com Fichte, em direção à filosofia da natureza [*Naturphilosophie*], distanciando-se, portanto, de Fichte em uma posição que faria evidenciar o problema da identidade. Nesse sentido, Eschenmayer concede à Fichte importância no tratamento do “paradoxo kantiano”, mas logo o critica em uma visível abertura para a filosofia de Schelling:

Se apresento a filosofia *kantiana* como uma flutuação [*Schweben*] entre o finito e o infinito, então devo caracterizar a filosofia de Fichte como uma flutuação entre o infinito e o eterno. Fichte seguramente alcançou a identidade do sujeito e do objeto e assim suprimiu a coisa-em-si à esfera do conhecimento. Mas esta identidade é apenas o lado real [*reell*] do sistema geral, e ele é inteiramente subsumido à ideia de necessidade, enquanto lado ideal [*ideell*] deste sistema, que é subsumido à ideia de liberdade, resta excluído da identidade. Fichte foi levado à indiferença do Eu e do Não-Eu, mas esta indiferença não é mais que uma equação na qual nem o Eu nem o Não-Eu se encontram totalmente ultrapassados. (2005, p. 163-164)

A acusação de Eschenmayer era de que Fichte não teria sido capaz de ultrapassar os limites impostos pela própria reflexão, ficando adstrito ao mundo dos conceitos, sendo que “lá onde o império do *conceito* é supremo, as disputas, os raciocínios e as abstrações não tem fim”, pois uma vez que “o conceito mantém o meio entre a representação e a ideia” (2005, p. 162-163), não se é capaz de avançar para além do império do conceito em direção à ideia. Seria Schelling aquele que, segundo Eschenmayer, “nos instruiu sobre as ideias”, e o fez por meio da intuição intelectual, sendo essa uma “intuição porque além do entendimento nenhuma concepção é possível” e “intelectual porque ela é independente do espaço e do tempo” (2005, p. 165). O objetivo é de encontrar um caminho de entrada para abordar aquilo que está além dos limites determinados pelo conhecimento, uma vez

que o conhecimento se estende no domínio alargado do finito ao Absoluto e por isso ele é o objeto total da especulação, enquanto a fé não se encontraria na esfera do conhecimento, sendo ela o objeto total e concluído da *não-especulação* [*Nichtspekulation*], residindo além do absoluto (2002, p. 169). Para poder abordar então a importância da relação com a fé como o ponto de entrada para além dos limites determinados entre o finito e o absoluto, Eschenmayer tem de trazer o elemento da *felicidade*, pois seria a *potência de beatitude* [*Potenz des Seligen*] que preencheria toda a essência humana e colocaria o homem em relação a uma potência mais alta do que aquela do eterno. Eschenmayer faz então uma reconstrução do que seria o percurso que, partindo de uma ideia kantiana de entendimento enquanto produto de uma divisão e de uma limitação entre finito e infinito, avançaria sobre a identidade entre sujeito e objeto produzida pela reflexão fichtiana, reflexão essa que seria capaz de colocar o pensamento em relação com o infinito até chegar à posição de Schelling como uma identidade entre forma e essência pela via de um “absolutamente conhecido” [*Absoluterkannt*], a qual seria resultado da identidade da razão com as ideias. Para tanto, Eschenmayer movimenta-se constantemente fazendo uso de uma noção de “potência” [*Potenz*], querendo indicar um caminho que iria da filosofia até a não-filosofia, chegando ao limite, indicado mas não plenamente realizado por Schelling, de que “a razão é a raiz ou o prolongamento, por assim dizer, da identidade e da realidade supremas” (2005, p. 176). A intenção de Eschenmayer é avançar até o ponto limite da identidade para então tornar possível apresentar a passagem da filosofia para a não-filosofia:

Eu volto ao principal. Na verdade, isto que a *representação*, por assim dizer, reúne em três aspectos, no *conceito* faz-se unicamente com dois aspectos e se mostra reunido na *ideia* de uma maneira totalmente unívoca. Mas este aspecto único não é ele mesmo possível senão pela limitação [*Begränzung*], e por poder conhecer este aspecto o conhecimento deve ir além. O conhecimento absoluto é, doravante, na identidade com o absoluto conhecido, o ponto supremo da especulação. Além desse ponto não repousa nenhum conhecimento exterior, e pela intuição intelectual este único e último aspecto desaparece totalmente, de igual maneira, além do mesmo ponto. – *Mas aqui a fé faz sua entrada*. A função única e indivisa que, em todos os níveis, recebe da representação a inteligibilidade universal, eleva-se, assim que o absoluto é alcançado, do *conhecimento* ao *pressentimento* ou à *meditação*, e a identidade absoluta é assim o ponto de inflexão [*Wendepunkt*] entre a *especulação* e a *fé*. O último avanço da filosofia é, portanto, o primeiro para a fé ou para a não-filosofia. (2005, p. 178-179)

Na forma com que Eschenmayer expõe seu argumento, não haveria uma disrupção entre o avanço da filosofia e o “primeiro passo” para a não-filosofia, pois embora exista sim uma pretensão de indicar uma passagem [*Übergänge*], e muito embora fale em um ponto de inflexão [*Wendepunkt*], logo em seguida o filósofo indica que esse progresso se dá pela figura da assíntota, ou seja, por uma curva que se acerca de contínua aproximação⁷⁶. O que é importante pontuar, no entanto, é o fato de que essas “passagens” só são possíveis, no argumento de Eschenmayer, quando em consideração com a noção de *potência*, ou seja, como uma espécie de pré-condição que permitiria passar do finito ao infinito, do infinito ao eterno e do eterno ao absoluto em função de uma potência que, revelada no absoluto, já estava dada enquanto potência no finito⁷⁷. Não cabe aqui indicar mais do que esse ponto do argumento de Eschenmayer, mesmo porque isso é suficiente para sanar a questão que havia sido apresentada anteriormente com relação à formação filosófica kierkegaardiana, já que parece evidente que, nos termos aqui apresentados, o filósofo da “não-filosofia” poderia sim ser posto conjuntamente com os “filósofos construtivos” (Fichte e Schelling), já que o epicentro de seu debate é justamente situado entre estes pensadores. Ademais, a análise do argumento de Eschenmayer é válida, pois permite considerar a forma com que esse argumento exerceu influência nos trabalhos filosóficos posteriores, com destaque aqui para Schelling e Fichte, e, por consequência, como isso foi crucial nos anos de formação de Kierkegaard.

Em 1804, como uma espécie de resposta aos argumentos postulados por Eschenmayer, mas também como uma forma de continuação do projeto que havia

⁷⁶ A imagem que utiliza Eschenmayer é importante para compreender seu projeto, sobretudo quando indica essas “passagens” por meio de aproximações indicadas pela assíntota: “A assíntota do finito (da sensibilidade) é a tangente do infinito (do entendimento). A assíntota do infinito é a tangente do eterno (da razão). A assíntota do eterno é a tangente da felicidade (da alma). E a assíntota da felicidade é *Deus*” (2005, p. 179). Kierkegaard também vai dispôr sobre uma relação tensional entre razão/entendimento e fé, porém não pela forma de uma aproximação contínua, mas pela ruptura ou pela passagem do negativo ao positivo, o que estaria realmente mais próximo da noção de ponto de inflexão.

⁷⁷ Sobre o uso que faz Eschenmayer do termo “potência”, há que se ressaltar um fator importante com relação à origem dessa utilização, ao menos da forma com que o autor da não-filosofia o faz. Ocorre que Eschenmayer era médico e seu interesse inicial por Schelling se deu em função da filosofia da natureza, influência essa que o motivou a escrever seu primeiro livro, o qual versava sobre questões referentes ao fenômeno do magnetismo [*Versuch, die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Natur Metaphysik*]. Assim, a noção de “potência” usada por Eschenmayer tem uma relação com elementos das ciências naturais, de modo que mesmo seu entendimento sobre questões metafísicas é, em partes, vinculado ao entendimento prévio sobre as ciências naturais, o que fará uma grande diferença com relação à Schelling, que dispõe de um movimento inverso, mesmo quando trata sobre a filosofia da natureza.

se iniciado com sua Filosofia da Natureza e depois mobilizado em direção à Filosofia da Identidade, Schelling publica seu escrito *Filosofia e Religião*, onde busca, em uma parte, avaliar o trabalho de seu amigo sob um viés crítico e, por outra parte, busca aprofundar teses que já haviam sido anunciadas sobretudo em seu escrito *Bruno, ou do princípio divino e natural das coisas* [*Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*]. Logo no início do escrito, a reação de Schelling à proposta de uma não-filosofia como o caminho que partiria dos limites da Filosofia em relação ao Absoluto e, então, à Deus, é de demonstrar que Eschenmayer teria recaído em um mal entendido, em um erro de compreensão, pois “o que seja de positivo que ele cita como justificção para sua fé – além da impossibilidade de encontrar na filosofia respostas satisfatórias para certas questões – não pode ser tomado como evidência uma vez que a fé, por definição, deixaria de ser fé se pudesse ser definida” (1804, p. 5). Para Schelling, Eschenmayer não teria ultrapassado o conhecimento [*Erkennen*] filosófico em direção a sua proposta de uma não-filosofia, pois teria posto uma separação entre razão e Absoluto/Deus que, para Schelling, não poderia figurar como algo que é manejado desde fora da filosofia, uma vez que esta posição levaria a uma compreensão que produziria uma “indiferenciação” [*Indifferenzierung*] que teria por consequência a impossibilidade da própria análise. A crítica de Schelling, nesse sentido, tem por tom a má compreensão que teria levado Eschenmayer a encontrar seu caminho para a análise do Absoluto desde a filosofia como um caminho que, fora da filosofia, estaria fadado ao fracasso pela produção de duas instâncias de indiferenciação:

O erro é quase inevitável feito por aqueles que chegam à ideia de Absoluto através da descrição que a filosofia fornece, de tal forma que nunca alcançam mais do que um conhecimento condicional disso; mas não é possível obter um conhecimento incondicional desde um condicional. O Absoluto vem a ser o oposto de um Não-Absoluto; ou seja, o completo oposto de tudo que constitui a natureza do último é inscrita no primeiro. Em suma, a descrição é meramente negativa e nunca põe o próprio Absoluto, em sua verdadeira essencialidade, diante da Alma. (1804, p. 9)

Segundo Schelling, é essa compreensão parcial – que, em verdade, deveria ser tomada como uma incompreensão – que levaria a Eschenmayer a julgar ser capaz de produzir uma separação entre as determinações próprias do âmbito filosófico (do finito ao eterno) e as determinações do que seria um âmbito próprio a Deus, além do Absoluto. Descrever o Absoluto como mera identidade de opostos

seria uma postulação negativa e insuficiente, pois não se trataria apenas de uma questão de descrever tal “identidade de opostos” (finito-infinito; sujeito-objeto), sendo necessário ir além da simples oposição rumo à compreensão de uma unidade (1804, p. 10). Como Schelling buscará indicar, “todas as possíveis formas de expressar o Absoluto são apenas manifestações do mesmo na reflexão, e aqui são todas completamente iguais” (1804, p. 15). A separação de abordagem quanto ao ideal e ao real não passaria de uma incompreensão sobre a essencialidade do Absoluto, já que esta essencialidade se indicaria pelo fato de que o ideal é imediatamente real, sendo que a intenção da filosofia em relação ao homem, segundo Schelling, seria não de acrescentar algo, “mas de remover dele, tão completamente quanto possível, os acidentes que o corpo, o mundo das aparências e a vida dos sentidos adicionaram e de levá-lo de novo ao seu estado original [*Ursprüngliche*]” (1804, p. 16). A tese de Schelling, baseada em seu idealismo, avança sobre os termos de que a duplicidade reconhecida na manifestação externa deve ser reconduzida a um ponto em que se demonstra a unicidade em relação ao Absoluto, porém uma unicidade que não é medida por uma absoluta ruptura com o Absoluto, mas pela pressuposição de que há uma relação identitária que deve ser pressuposta como condição de possibilidade para se analisar ao próprio Absoluto. O erro de Eschenmayer, portanto, estaria em querer pôr essa análise fora da filosofia, sendo que, para Schelling, “o Absoluto em filosofia só pode aparecer enquanto algo que é presumido de tal forma que se possa filosofar sobre ele” (1804, p. 17). Essa presunção é então realizada pela análise voltada ao ideal como um primeiro movimento, à forma de determinação do real pelo ideal como segundo movimento e, finalmente, o real como terceiro movimento. Esses movimentos, no entanto, revelam o que já estava contido na própria unidade dada entre real e ideal enquanto Absoluto, o que, para Schelling, resolveria um problema importante sobre a relação entre a parte e o todo, ou seja, de que modo a alma estaria vinculada ao Absoluto. Para o filósofo alemão, “se a forma de determinação do real entra na alma através do ideal enquanto *conhecimento*, então a essência entra enquanto *em-si-mesmo da alma* e é uma só com ela de tal forma que a alma, *sub specie aeternitatis*, contempla a própria essência” (1804, p. 23). Trata-se, portanto, de demonstrar como se dá a identidade e a relação entre ideal em si mesmo [*schlechthin-Ideale*], entendido como Deus e descrito como estando eternamente acima de todo o real, e o real em si mesmo [*schlechthin-Reale*], o qual não pode ser verdadeiramente real sem tornar-se

um *outro absoluto* [*anderes Absolutes*] (1804, p. 23). A solução de Schelling para esse problema é o que produzirá um interessante resultado para a história da filosofia como um todo, mas especificamente para o interesse de Kierkegaard. Para resolver essa relação de identidade/diferença entre o ideal e o real, Schelling tem de apresentar a ideia de um *auto-reconhecimento* [*Selbsterkennen*] que operaria como a maneira pela qual o ideal se torna objetivado no real pela via de uma contra- imagem [*Gegenbild*], o que resolveria, em partes, a forma de manifestação do Absoluto no real, já que estaria sanado aqui o pressuposto antes exposto de que o Absoluto “não pode ser o fundamento-ideal [*Idealgrund*] de algo que não é, como ele mesmo, absoluto” (1804, p. 23-24). Nos termos da identidade, estaria explicado de que maneira o real teria parte tanto no ideal quanto no Absoluto. Contudo, nos termos da diferença, ainda restaria explicar de que maneira o Absoluto – que contém tanto o ideal quanto o real, que se manifesta pela via do ideal, primeiramente, mas que torna o ideal objetivado no real como forma de produzir uma contra-imagem que revela o absoluto que se encontra presente também no real – estaria fragmentado nesses dois âmbitos. Aqui mais uma vez o argumento de Schelling é frontalmente oposto àquele de Eschenmayer, mas o é de forma a apresentar algo que se tornará fundamental para as análises posteriores do filósofo da identidade. Contrário à ideia de uma suposta linearidade que levaria da filosofia para não-filosofia (a ideia de assíntota manifesta por Eschenmayer, por exemplo) e buscando descrever o vínculo de diferença que estaria presente na relação entre o real e o ideal, Schelling afirma que, “em uma palavra, não há uma contínua passagem do Absoluto ao real efetivo [*Wirklichen*], a origem do mundo fenomênico [*Sinnenwelt*] é concebível apenas como um completo decair da absolutidade [*Abbrechen von der Absolutheit*] pela via de um salto [*Sprung*]”⁷⁸ (1804, p. 34). A filosofia, segundo indica Schelling nesse escrito,

⁷⁸ A ideia que Schelling aqui apresenta como um “salto” não corresponde a uma saída absoluta, a um passar de um âmbito para outro por meio de um simples abandono, como talvez seria o caso de outros filósofos, dentre eles Jacobi. É interessante o que pontua Manfred Frank sobre como a intuição intelectual possui, em Schelling, uma influência do pensamento de Jacobi e, no entanto, não compartilha com essa passagem entre a filosofia e a fé, pois segue ainda um traço que fora deixado pelo problema do incondicional como determinação do Eu e, posteriormente, como forma de abordagem do problema do Absoluto: “Intuição intelectual pode ser chamada de “incondicionada” por duas razões: ela é, *qua* intuição, consciência i-mediada deste objeto enquanto um individual (é assim que a ‘intuição’ é entendida pela escola kantiana; e conhecimento i-mediado é aquele que não é oposto ao seu objeto; por essa razão não podemos falar aqui de um alcançar imediato de seu objeto) e ela é *qua* intelectual alcançando não algo dado, mas, ao contrário, um fato [*Tun*]. (...) Assim, a “intuição intelectual” se conecta perfeitamente com o “sentimento” de Jacobi – exceto que Schelling não se instala além da consciência com um “salto mortal”. Schelling permanece vinculado a Jacobi por meio de sua afirmação que o conhecimento em que o incondicionado é tornado evidente é

teria somente uma capacidade negativa com relação ao Absoluto, isso condicionado pelo fato de que “o absoluto é o único real [*Reale*]” e que, por não ser possível uma comunicação [*Mittheilung*] da realidade com os seus substratos, o Absoluto só poderia ser entendido como uma queda [*Abfall*] (1804, p. 35).

A queda de que fala Schelling é posta na relação entre o finito e o infinito como forma de separação do Absoluto do mundo sensível, ou ainda, como forma de separação da sensibilidade e da ideia. Schelling apóia-se na condução de seu argumento em uma espécie de neo-platonismo reapropriado dentro dos termos de uma separação entre duas instâncias. A queda tratada por Schelling é a maneira de se compreender não apenas a relação (identidade) entre essas duas instâncias, mas de se compreender também os termos da separação (diferença) entre elas⁷⁹. Assim

interrompido por todo conhecimento conceitual” (2003, p. 82). A aproximação entre Schelling e Jacobi sugerida por Frank pode então esclarecer diversos pontos no que diz respeito à relação de Kierkegaard com Schelling, revelando algumas das razões que levaram o filósofo dinamarquês a interessar-se pelo pensador da Filosofia da Identidade, uma vez que esse entendimento sobre o conhecimento conceitual como sendo a interrupção de *algo* será, para Kierkegaard, um elemento fundamental, como já foi demonstrado. Ademais, embora Kierkegaard aborde a questão do “salto”, há que se considerar que toda a argumentação kierkegaardiana busca salvaguardar-se de Jacobi frente à escolha por Lessing, o que poderia ser entendido aqui como uma posição que se aproximaria de Schelling quando no afastamento de Jacobi, já que também Kierkegaard não vai entender o “salto mortale” à maneira de Jacobi, ainda que também não se subsuma inteiramente à filosofia de Schelling.

⁷⁹ A maneira que o filósofo alemão aborda o conceito de “queda” tem gerado diferentes interpretações, sobretudo quando se nota o fato que o neoplatonismo evidentemente presente em *Filosofia e Religião* traria uma abordagem diversa sobre esse conceito que é próprio da tradição judaico-cristã. Segundo Alan White, “deve ser pontuado que Schelling considera estar seguindo não aquela tradição religiosa” própria do judaísmo ou do cristianismo, mas, ao contrário, estaria seguindo “os ensinamentos de Platão e da religião pagã dos mistérios de Elêusis” (1983, p. 98). Não parece ser o caso, aqui, de considerar apenas um ou outro elemento. É certo que Schelling é influenciado pelas leituras da tradição platônica e neo-platônica, mas também é certo que estava imerso, desde sua juventude, em uma leitura da tradição cristã, a marcar pela influência de Jakob Böhme, que aparecerá com mais ênfase nos escritos posteriores. Ademais, como pontua Robert Brown, Schelling “partilhava completamente do entusiasmo de seus contemporâneos pela cultura da Grécia antiga, particularmente por sua mitologia e religião. (...) No entanto, a situação muda quando as categorias normativas da teologia vêm a ser identificadas com os princípios fundamentais do sistema filosófico. Então duas coisas acontecem com a filosofia. Por um lado, a filosofia toma uma direta relação com a teologia. Não mais meramente a intérprete dos fenômenos religiosos, a filosofia também se torna crítica dos conceitos teológicos. Por outro lado, a filosofia tende a tornar-se em parte filosofia da religião, em um sentido especial. Torna-se uma filosofia feita pelo ponto de vista de um interesse religioso, e trabalhando com problemas religiosos. Tal mudança para uma filosofia da religião começa a aparecer no sistema de identidade” (1977, p. 109). O que pontua Brown é interessante, porque revela um traço essencial que será válido tanto para Schelling quanto para Kierkegaard. Ao abordarem o conceito de “queda”, como faz Schelling em *Filosofia e Religião* e no ensaio sobre a essência da liberdade humana e Kierkegaard sobretudo em *O conceito de angústia*, os dois autores estão situados justamente nesta dimensão, de uma filosofia que participa e se insere em um ponto de vista religioso, mas uma filosofia que não deixa de ser, por isso, filosofia. Uma crítica a essa forma de abordagem, que ficaria entre o secular e o religioso, entre o teológico e o supostamente puramente filosófico é feita por Heidegger em seu *Ser e Tempo*, onde endereça uma análise, dentre outros termos, também do conceito de “queda”, afirmando que seria preciso entendê-lo em seu elemento “filosófico” próprio de uma leitura apta ao problema do ser do ente e não como um conceito onto-

que “nada finito pode difetamente originar do Absoluto ou ser reconduzido a ele”, mas, ao mesmo tempo, “a causa do mundo finito é expressa como um decair absoluto do mundo infinito” (1804, p. 39). A filiação schellingiana a esse neo- platonismo traz uma importante consequência, ou seja, a postulação de uma separação entre dois “mundos”, de tal maneira que “o decair é um eterno (fora do tempo) tal como o Absoluto e o mundo das ideias [*Ideenwelt*]” (1804, p. 39). Contudo, esse “mundo das ideias” de que fala Schelling, em função de seu elemento idealista, é então alocado dentro de um núcleo que relaciona “Eu” e “Absoluto”, de tal maneira que “em sua passagem pela finitude, o ser-em-si-mesmo [*für-sich-selbst- Seyn*] da contra-imagem expressa a si mesmo em sua mais elevada potência [*höchsten Potenz*] como Egoidade [*Ichheit*]”, isto é, como uma individualidade auto- idêntica que encontra em si mesmo a participação no Absoluto, condição que já havia sido apontada por Schelling, assim que “o ponto de maior distância de Deus, a Egoidade, é também o momento do retorno ao Absoluto, o recomeço no ideal”⁸⁰ (1804, p. 41). A forma de alcance do infinito pela via do finito, então, é pelo aprofundamento no ponto mais distante da finitude, ou seja, a Egoidade, a formação de uma individualidade que se identifica consigo própria (em um traço

teológico. De acordo com o que foi apontado até esse momento, embora essa crítica heideggeriana tenha seu imenso valor, ela obscurece – talvez propositadamente – um ponto importante no tratamento conceitual feito por esses filósofos do idealismo e pós-idealismo, pois muito do que “avançaram” em termos filosóficos foi fornecido justamente pelas estruturas conceituais advindas de âmbito não “puramente filosóficos”, mas por serem produzidas em uma intersecção de filosofia não apenas com teologia, mas também e sobretudo com a teologia. Uma interessante visão sobre essa questão no tocante à filosofia de Schelling é encontrada em: TILLICH, Paul. **Mysticism and guilt- consciousness in Schelling’s philosophical development**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1974.

⁸⁰ Schelling coloca grande peso na sua concepção das Ideias, uma vez que essas servem como o meio de poder abordar a cisão entre extremos opostos. Como aponta Robert Brown: “As ideias são a expressão imediata do absoluto. Elas representam uma forma de divisão ou diferenciação no absoluto que permite a Schelling dar conta da relação entre o absoluto enquanto razão e a consciência finita. As ideias são a unidade (não mais “indiferença”) do sujeito e do objeto, do finito e do infinito, o fundamento comum tanto da intuição quanto do conhecimento conceitual. Uma Ideia é uma totalidade que fica de forma intermediada entre o próprio absoluto e suas manifestações na série paralela da subjetividade e da objetividade. Uma Ideia é ontológica porque ela dá aos seres reais da natureza sua estrutura. A mesma Ideia serve como uma função noética para isso que a mente finita apreende quando sua racionalidade conhece estes seres reais. As Ideias tanto representam o absoluto, como igualmente transcendendo a divisão sujeito-objeto, e também partem desse ponto, por servir como o meio pelo qual a divisão ocorre” (1977, p. 107). A aproximação com certa visão do platonismo é sentida, mas há que se alertar que ideias, no sentido que trabalha Schelling, é fortemente determinado pela posição kantiana e fichteana, de modo que o platonismo, onde ele existe, é sempre intermediado por conceitos modernos, bem como por leituras de neoplatônicos – como Plotino – por meio da tradução e interpretação de diversos autores, dentre eles Friedrich Creuzer. Para uma compreensão sobre a recepção do (neo)platonismo de Schelling, cf. BEIERWALTES, Werner. The Legacy of Neoplatonism in F.W.J. Schelling’s Thought. In.: **International Journal of Philosophical Studies**. Vol. 10(4), p. 393-428.

evidentemente fichteano), mas apenas porque essa Egoidade é o momento de retorno ao Absoluto. Assim, Schelling afasta completamente a pretensão de separação entre duas instâncias sugerida por Eschenmayer e, ainda, assevera que “razão e Egoidade, em sua verdadeira absolutidade, são uma e a mesma” (1804, p. 42), de tal modo que a razão não seria oposta à relação para com o Absoluto, mas seria entendida como necessária para tal relação. Até esse ponto Schelling não apenas rebatera os argumentos de Eschenmayer, mas tomara o espaço para apresentar certas estruturas do pensamento, como é o caso da apropriação do conceito de “potência” para indicar uma espécie de inclinação ou de “pré- possibilidade”, bem como a ideia de *queda*, de *contra-imagem*, etc. Contudo, e nesse ponto há que se atentar com mais cuidado, Schelling indica em meio ao seu ensaio os limites e os futuros de sua própria filosofia:

A importância da filosofia que faz do Princípio da Queda do Homem [*Prinzip des Sündenfalls*], em sua mais universal articulação, seu próprio princípio, embora inconscientemente, não pode ser suficientemente enfatizada no contexto da mencionada mistura das ideias no conceito de finitude com o dogmatismo. É verdade que enquanto um princípio de toda ciência, esta só pode resultar em uma filosofia negativa, mas muito já se ganha por ter o negativo, o reino do nada, separado do reino positivo da realidade por uma incisiva vinculação, uma vez que a última poderia apenas emanar disso após a separação. Quem quer sustentar que o bem pode ser reconhecido sem o mal comete o maior dos erros, pois em filosofia, como no poema de Dante, o caminho para o paraíso é feito por meio do abismo [*Abgrund*]. (1804, p. 42-43)

Ao delinear os termos de sua passagem da filosofia da natureza para uma filosofia da identidade, termos esses que vão encontrar um tratamento muito mais detalhado em seu ensaio *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Objetos Relacionados* [*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*], de 1809, Schelling indica aqui o que será o ponto nodal de seu último esforço filosófico, ou seja, a oposição entre uma filosofia negativa e uma filosofia positiva. Sugere o filósofo, já nessa passagem, que os limites da filosofia negativa deveriam ser seguidos por uma filosofia positiva, mas que tal transposição de limites só seria possível pelo alcance que atingira, previamente, a filosofia negativa. Schelling, no entanto, não fornece uma clara noção do que seria essa “filosofia positiva”, salvo a indicação de que estaria para além dos limites alcançados na filosofia negativa, por ele considerada aquela que se expressava, à época, por

Fichte, Kant e mesmo Espinosa⁸¹. Com *Filosofia e Religião*, Schelling indica que a filosofia negativa – ou filosofia formal –, aquela compreendida como realizando a contemplação do Real em sua ascensão em direção ao Ideal, seria então completada por uma filosofia positiva que fosse capaz de demonstra a descensão do Ideal (ou Liberdade, como aparecerá no ensaio de 1809), no Real. No que toca a essa contemplação do Real em ascensão em direção ao Ideal, o ensaio de 1804 é emblemático por colocar a alma como um elemento central para a realização desse movimento. A queda, reconhecida como a separação entre finito e infinito, tem uma manifestação peculiar com relação à alma, pois uma vez que é a Egoidade o que permite o momento e o movimento de retorno ao Absoluto, então é a Egoidade que, nesse ponto identificada como alma, se torna o alvo da própria relação e fará ainda uma importante abertura não só para o pensamento de Schelling, mas para a filosofia posterior. Segundo o filósofo alemão, “a alma, reconhecendo o seu decair, esforça-se [*streb*], por isso, para ser outro Absoluto e para assim produzir o Absoluto” (1804, p. 44), porém o modo de fazê-lo não é de outra maneira senão por uma negatividade da negatividade, em que “somente pelo abandono da individualidade [*Selbstheit*] e pelo retorno à sua unidade ideal [*Ideale Einheit*], a alma consegue novamente olhar o divino e produzir o absoluto” (1804, p. 44). Trata-se,

⁸¹ Essa indicação, feita em 1804, depois será novamente retomada de formas indiretas, por exemplo, no ensaio sobre a essência da liberdade humana, de 1809, onde Schelling indica que a noção de “substância” [*praeter*] de Espinoza, por exemplo, é tomada como um conceito que admite “uma pura negatividade”, pois “serve meramente para determinar a relação das coisas com Deus, mas não o que essa relação pode ser” (2006, p. 16). Também a Kant é atribuída um elemento de negatividade, já que o filósofo das *Críticas* teria procedido com uma distinção entre as coisas-em-si e as aparências “apenas negativamente através de sua independência do tempo”, o que teve por consequência a impossibilidade de Kant avançar e de ser capaz “de ir além através do pensamento por transferir este único possível conceito positivo de em-si-mesmo também para as coisas”, passo esse que não é dado por Kant e o que leva a Schelling a afirmar que, caso o filósofo de Königsberg o tivesse feito, “teria imediatamente elevado a si mesmo a um ponto mais alto de reflexão e acima da negatividade que é o caráter de sua filosofia teórica” (2006, p. 22). Como pontua Robert Brown, o anúncio de uma filosofia positiva não desfazia a necessidade ou importância da filosofia negativa, pois “a filosofia negativa procedia indutivamente através da dialética dos conceitos até mostrar que a razão, insuficiente em si mesmo, é superada. Esta primeira fase da filosofia é o prolegômeno para uma filosofia do ser realmente efetivo. A filosofia negativa não invalida a razão, mas apenas demonstra que as estruturas do pensamento e do ser (que são mantidas intactas), mesmo assim são qualificadas por sua radical dependência de alguma mais elevada e, por assim dizer, incondicionada vontade” (1977, p. 251). O embate travado posteriormente com Hegel com relação à oposição entre filosofia negativa e filosofia positiva, um embate que se inicia em função do Prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e que se alongará até os cursos ministrados por Schelling em Berlin, justamente na cátedra antes ocupada por Hegel, revela que a atribuição de uma “negatividade” a certas posições filosóficas também possuía um diferenciação em sua crítica, já que a atribuição de “filosofia negativa” à Kant ou Espinosa não é necessariamente confrontante, mas é antes uma espécie de reconhecimento dos esforços alcançados por estes filósofos, enquanto com Hegel a atribuição de “filosofia negativa”, sobretudo em função da lógica hegeliana, pode aí tomar uma conotação mais pesadamente crítica.

portanto, do reconhecimento que a alma ou a Egoidade tem de fazer sobre o estado de *ser decaído*. Note-se, aqui, que a condição da *queda* é dada, na alma, tanto como o reconhecimento dessa diferença identitária entre finito e infinito, como também é o reconhecimento de uma identidade diferencial que se inscreve na própria alma, pois, como afirma Schelling, “a finitude é em si mesma a penalidade [*Strafe*], a qual não ocorre por liberdade, mas por uma fatalidade necessária da queda”, isso de tal modo que, ao encontrar reflexo nas almas efetivamente reais, ou seja, nos indivíduos, se manifesta de forma que “aqueles, então, cuja vida não tem sido mais do que um contínuo afastamento da imagem original [*Urbild*], necessariamente esperam por um estado de negação [*negierteste Zustand*]” (1804, p. 71). Essa dupla condição da alma, que reconhece em si mesma a condição de decaída, mas que ao mesmo tempo tem na essência dessa decadência a abertura de possibilidade para reunir-se com o Absoluto, que então marcará então o ensaio sobre a essência da liberdade humana de 1809. De igual maneira, é essa dupla condição da alma, posta diante da queda como se passasse por diante do abismo, dada como encerrada na finitude em um primeiro momento como por penalidade da queda, mas, simultaneamente, dada como a potência de se elevar acima da queda em uma reunião com o Absoluto que figurará como um movimento que pretende ir da negação à positividade, mas reconhecendo a importância mesma da negação. É esse traço que marcará boa parte das reflexões de Schelling precedentes às lições de Berlin que Kierkegaard então acompanhará. O esforço do filósofo alemão é de tornar possível demonstrar essa dinâmica estabelecida entre o Real e o Ideal, entre a alma e o Absoluto, não como uma separação, mas como uma continuidade e, mais do que isso, como uma continuidade que possa revelar algo em uma direção (do Real ao Ideal) e que possa, ainda assim, revelar o mesmo, de maneira diversa, na outra direção (do Ideal ao Real)⁸². Por partir de sua filosofia da natureza, mesmo

⁸² As tentativas de Schelling foram interpretadas das mais diversas maneiras. É conhecida a crítica que faz Heidegger em seus escritos a respeito do ensaio sobre a essência da liberdade humana, onde se apontaria uma insuficiência, por parte de Schelling, em sua tentativa de poder encontrar o ponto de vinculação entre o Absoluto e o finito. Para Heidegger, ao apresentar a questão da “vida” como ponto central de sua condução filosófica no ensaio sobre a liberdade humana, Schelling oscilaria entre a necessidade de manter sua abordagem dentro de uma perspectiva que visa realizar o Sistema pela via do entendimento racional e, por outro lado, a percepção de que algo se encontra sempre necessariamente fora desse mesmo sistema. Heidegger chama a esse ponto de um *impasse* [*Scheitern*] e indica que a unidade entre fundamento e existência não só se torna cada vez menos compatível em função desse problema, como acaba por levar Schelling novamente ao ponto rígido da tradição do pensamento ocidental. Porém, e aqui é algo válido e interessante tanto para Schelling quanto para Kierkegaard, Heidegger pontua que “o que faz essa falha significativa é que Schelling

em momentos posteriores ao ensaio sobre a essência da liberdade humana, Schelling voltará a expressar-se nos termos “naturais” para mostrar certas tendências que, em Kierkegaard, aparecerão como que realocadas em um âmbito psicológico, ontológico e mesmo metafísico⁸³.

Com seu ensaio de 1809 sobre a essência da liberdade humana, no entanto, Schelling toma alguns dos avanços que havia feito nos termos do ensaio de 1804 e os aprofunda em uma nova perspectiva. Trata-se agora de analisar a essência da liberdade humana, mas para fazê-lo é preciso analisar do que se trata a liberdade de Deus e, ao mesmo tempo, de entender algo sobre a relação entre a essencialidade do Absoluto/Deus e sua existência. Dentre os muitos pontos dessa análise, é importante, para o que aqui se pretende indicar com relação à Kierkegaard, demonstrar apenas dois pontos: a relação da existência de Deus nos termos de sua essencialidade ou fundamento e a relação da existência de Deus nos termos de “vida”, tal como Schelling irá trabalhar. No que toca ao primeiro ponto, há que se considerar que, para o filósofo alemão, “Deus tem em si mesmo um fundamento interior de sua existência que nesse respeito precede sua existência; mas precisamente neste sentido, Deus é novamente *prius* do fundamento na medida em que o fundamento, mesmo enquanto tal, não poderia existir se Deus não existisse em *actu*” (2006, p. 28). Em termos humanos, dirá Schelling, isso pode ser entendido como “o anseio que o Uno eterno sente de dar à luz a si mesmo” (2006, p. 28). Esse movimento, que poderia parecer como paradoxal ou mesmo circular, define os

então apenas apresenta dificuldades que já estavam postas no começo da filosofia ocidental”, o que significa que Schelling teria, por meio de sua filosofia, indicado que “um segundo começo torna-se necessário através do primeiro”, mas um segundo começo que só é possível “na completa transformação do primeiro começo” (1985, p. 161). É certo que essa leitura, como sói ocorrer em Heidegger, mais uma vez fornecia aporte para seu argumento da releitura e destruição da tradição ocidental. Contudo, é possível tomar a interpretação heideggeriana sem esse peso mandatário, apontando que o que Schelling indica, e que também será o caso de Kierkegaard, é que a revisão dos limites do pensamento ocidental requer um trabalho que, ao fim, põe o limite do pensamento em questão em um duplo movimento, já que o que permitiu o “pôr em limite em questão” do pensamento é justamente o próprio pensamento. Essa “falha” como Heidegger aponta, se apresenta em Schelling, em Kierkegaard e, como se pretende demonstrar no último capítulo do presente trabalho, também se encontra presente nos filósofos contemporâneos, uma vez que eles são herdeiros justamente desse *impasse*, dentre eles incluindo-se também Martin Heidegger.

⁸³ É possível perceber, nesse sentido, o que escreve Schelling em *As Épocas do Mundo [Weltalter]* sobre a determinação e a evidenciação da dualidade da alma: “O supremamente interior, a alma, pode apenas tornar-se evidente, no entanto, na relação em que as forças contrariamente em embate são trazidas para uma liberdade recíproca e independente ou para uma antítese vital ou móvel. Neste sentido, a alma começa com o despertar daquela bifurcação interna que se espalha por toda natureza” (2000, p. 58). Kierkegaard também vai trabalhar sobre uma espécie de despertar da “bifurcação interna” da alma, mas o fará demonstrando como isso se dá na existência humana por meio de certas manifestações psicológicas.

termos de uma abordagem única sobre a existência de Deus que, enquanto parte de formação da criação do Todo enquanto Uno, se alonga, de certa forma, para o todo da existência. Deus tem em si, em potência, o fundamento de sua existência, de tal modo que sua existência é não só a confirmação desse fundamento, mas é o próprio “fundamento do fundamento”, de tal maneira que a essencialidade de Deus é então transportada para a existência. Como afirma Alan White, “no sentido técnico de Schelling, Deus ‘existe’ apenas seguindo seu ato primevo de auto-reflexão; antes deste ato, Deus não está desenvolvido, ele ainda não ‘se destaca’ (*ex-sistere*)” (1983, p. 118). Dessa maneira, Schelling põe um peso muito grande sobre a “existência”, vinculando a possibilidade de uma essência a certa necessidade de um existir. Esse movimento próprio de Deus encontraria então uma espécie de continuidade ou de extensão também na natureza, uma vez que essa seria a condição de possibilidade posta pelo próprio Absoluto/Deus no momento de sua criação, imprimindo sobre a criação o próprio movimento da origem, o que faria com que, já em *Filosofia e Religião*, Schelling abordasse o tema pela via de uma contra- imagem [*Gegenbild*] em relação a uma imagem original [*Urbild*]⁸⁴. Outro termo que

⁸⁴ É interessante mencionar aqui a inspiração mística que Schelling recebe tanto pela via do misticismo de Jakob Böehme, como já foi apontado, como também por parte de uma influência da Cabala Cristã e da Cabala Judaica. Mais especificamente, haveria uma proximidade notória entre a noção schellingiana do movimento de Deus a partir da criação como uma contínua expansão e contração com o conceito teológico/filosófico da Cabala conhecido por *Tzimtzum* (צמצום). Como indica Christoph Schulte em seu artigo *Zimzum in the Works of Schelling*, o filósofo alemão teria sido influenciado em termos de conceitos “cabalísticos” – fossem eles judaicos ou cristãos – inicialmente por Friedrich Christoph Oetinger, teólogo luterano e intelectual envolvido com teosofia, que teria tomado uma série de leituras de textos da tradição cabalista judaica e convertido esses conteúdos em uma perspectiva cristã. Outra via de acesso teria sido por meio da compilação e tradução feita ao latim por Christian Knorr von Rosenroth, intitulada de *Cabbala Denudata*, a qual conteria também uma aproximação com certos conceitos. O conceito de *tzimtzum*, originado nos ensinamentos de Isaac Luria, significaria o movimento de contração de Deus em si mesmo para ser então capaz de realizar a criação. Segundo pontua Schulte, essa influência da cabala e o uso de uma noção de *tzimtzum* estaria presente sobretudo a partir de 1810: “No período de *Weltalter* de Schelling, o par de conceitos contração/expansão substitui o par de conceitos atração/repulsão que o jovem Schelling havia tomado emprestado da filosofia da natureza de Kant como primeiro princípio de toda dinâmica e movimento da natureza” (1992, p. 31). O que interessa aqui pontuar, no entanto, são dois elementos:

a) que Schelling, embora empregue de forma mais clara a partir dos esboços de *Weltalter*, já tinha, ao menos em 1804, uma certa ideia referente ao termo da expansão e contração, ideia que depois apareceu também no ensaio sobre a essência da liberdade humana, com destaque para a concepção da existência de Deus enquanto criação de si e do todo; b) que Schelling passa de um âmbito mais eminentemente “físico”, sob a influência da filosofia da natureza de Kant, para um âmbito mais metafísico, de tal maneira que sua concepção de “natureza”, após essa passagem, torna-se mais próxima de uma visão metafísica e até mesmo romântica, compreendendo a natureza sob os termos de um traço conceitual menos empírico e cada vez mais idealístico. Ademais, pode-se levar em conta o interesse de Schelling por figuras do renascimento, tal como Giordano Bruno, que em seus escritos indicavam sua participação em certa tomada de conhecimento da mística judaica, ao tempo assimilada dentro da tradição hermética. Importa, no entanto, demonstrar esse movimento no pensamento de Schelling em função de sua dimensão religiosa-metafísica, uma dimensão que

será utilizado largamente por Schelling em relação à existência – tanto de Deus quanto da existência do homem – é “vida” [*Leben*], utilizado no ensaio como uma espécie de conceito fundamental para se analisar e criticar os limites das questões, isto é, a essência da liberdade humana, a relação de Deus/Absoluto com o finito e o problema do mal. A visão de Schelling sobre a “vida” é muito ampla e parece percorrer tanto uma perspectiva de vida enquanto identificação da dinâmica orgânica da natureza, quanto parece corresponder a uma espécie de impulso ou de força essencial que se apresenta na criação como reflexo de Deus. Parece pontual, no entanto, que Schelling parte de uma percepção da “vida” como aquela identificada na natureza enquanto uma força capaz de “desenvolver a si própria e que, então, manifesta-se pela produção de luminosidade, espiritualidade e regularidade para fora da escuridão, obscuridade e desregramento”, uma vida que é causa de si mesma, mas o é, como uma auto-geração, apenas “pelo fato que a vida é conflito consigo própria” (MARX, 1984, p. 66). Essa percepção sobre a vida é, na verdade, já uma análise sobre as consequências da existência de Deus para toda a criação e, por certo, para a própria existência humana, já que é Deus que se encontra em um conflito consigo próprio no ato da criação. Dessa maneira, não é raro que, alguns anos depois, na escrita de seu *Weltalter*, Schelling vá considerar que “toda vida deve passar pelo fogo da contradição”, uma vez que a “contradição é o mecanismo de potência e o que é mais íntimo à vida”, de tal maneira que “onde havia apenas unidade e tudo estava em paz, então, em verdade, nada se agitaria e tudo afundaria em indiferença” (2000, p. 90). A contradição não é apenas uma decorrência da criação realizada por Deus, mas é parte da essência da existência, tanto de Deus quanto do homem, revelada pela *vida*. Essa contradição alcança a própria existência do homem no tocante a sua participação na vida tanto no geral quanto no particular, ou seja, a participação do homem no “mundo da vida” e, em particular, com relação a sua própria vida, mas também com relação à vontade humana, que fica posta entre esses dois âmbitos. Schelling então afirma, no ensaio de 1809, que “a conexão da vontade geral com a vontade particular no homem parece já, em si mesma, uma contradição, cuja unificação é difícil, se não impossível” (2006, p. 47). Está em questão, nesse ponto, a pretensão de unificação por parte de um esforço advindo da

caminha desde uma posição religiosa em busca de conceitos que dialogam e muitas vezes ultrapassam o âmbito do religioso e, nesse sentido, é algo que possui estreita ligação com a forma do pensamento que desenvolverá Kierkegaard.

realização do sistema guiado pelo pensamento, um sistema que se pretende ser capaz de produzir uma unificação pelo apagamento ou pelo enfraquecimento da contradição, fazendo subsumir a contradição dentro de um movimento que diminuiria – quando não aniquilaria por completo – o mecanismo de potência de que fala Schelling, produzindo assim a unidade que seria, em verdade, uma indiferença completa. O filósofo alemão está a apresentar seus termos de esclarecimento contra a acusação que sofrera sua filosofia da identidade, sobretudo pelo ataque feito por Hegel no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, quando este afirmou que o Absoluto, tal como apresentado por Schelling, seria entendido como a “noite em que todas as vacas são negras” (2011, p. 34), referindo-se a uma possível tautologia por parte do pensamento schellingiano. A resposta de Schelling não ocorre apenas para demonstrar que não se trata de uma simples tautologia produzida por uma indiferenciação, mas que seria na verdade Hegel aquele que, por sua pretensão de construir o sistema pelo esforço da razão e o do conhecimento, acabaria recaindo nessa indiferenciação. Para Schelling, e aqui consta um ponto de culminância para o interesse desse trabalho, “há um sistema no entendimento divino; mas, ainda assim, Deus, ele mesmo, não é um sistema, mas uma vida” (2006, p. 62). Isto é, a construção do Sistema que parte do pressuposto que pode subsumir Deus ao próprio sistema não levaria em conta a contradição como essência mesma de Deus/Absoluto, pois não reconheceria, por sua vez, esse elemento próprio da vida, já que a vida, ela mesma, teria sido abstraído pelas estruturas do pensamento em direção à formação do Conceito. Conforme Schelling, Deus não pode ser subsumido ao conceito. Agora, uma vez que se atente para o que foi pontuado, como o Absoluto, pela via da criação, estende seus efeitos também para as existências particulares, dentre elas a existência humana, então se entende a consequência do pensamento schellingiano como a imposição de uma resistência à conceituação desse traço essencial da existência. “A distinção entre filosofia negativa e positiva”, afirma Robert Brown, “é provavelmente debitária da explicitamente adversa formulação de Schelling contra a lógica de Hegel”, uma formulação que depois seria apurada em seu trabalho posterior e que revelaria o seu projeto: “a principal ideia por trás da distinção” entre filosofia negativa e positiva “é que a existência real efetiva ou o ser real não pode ser simplesmente inferida pelas estruturas do próprio pensamento” (1977, p. 249). É uma reação à lógica hegeliana que, no entanto, não

deixa de estar intrinsecamente vinculada à filosofia de Hegel, com a intenção não apenas de criticá-la, mas de ultrapassá-la, como indica Xavier Tilliette:

A filosofia negativa move-se no “puro pensamento”, ela é negativa em relação à positiva, e precisamente a retirada do pensamento puro condiciona o advento posterior de uma filosofia positiva. Polêmico contra Hegel, Schelling aprova em seu rival esta retirada que define a “natureza da filosofia como negativa e puramente racional”, mas imediatamente ele o reprova por não ter aplicado o índice negativo a toda a filosofia, de ter a restringido à Lógica. Agora, toda a filosofia, Lógica, Filosofia da Natureza, Filosofia do Espírito, é afetada pela negatividade racional. O erro de Hegel é de ter amalgamado filosofia negativa e filosofia positiva, de modo que ele não conseguiu esclarecer nem uma nem outra. Se ele tivesse descoberto a negatividade da filosofia, ele teria descoberto *ipso facto* o termo de sua positividade. (...) O ponto de partida de toda filosofia é a retirada no pensamento puro e, portanto, a filosofia positiva implica um impulso negativo, o resultado da filosofia negativa apela a uma instância da filosofia positiva, a potência do positivo trabalhado dentro da filosofia da Identidade. (1970, p. 40)

Partindo, portanto, de um debate sobre os limites do cognoscível e sobre a posição da existência frente à separação entre finito e infinito, entre razão e fé, etc., Schelling avança em suas considerações sobre o Absoluto de maneira a criticar e buscar apresentar um outro caminho para a filosofia considerada negativa, não em uma simples rejeição, mas, ao contrário, reconhecendo a importância da filosofia negativa na formulação da filosofia positiva. Alguns elementos que haviam sido levantados por Eschenmayer (como a questão do salto, o uso conceitual de “potências”, a separação entre razão e fé e mesmo a vinculação de felicidade com a eternidade proposta pelo cristianismo) são então retrabalhados por Schelling, muitas vezes sob uma perspectiva oposta àquela dada por Eschenmayer, mas certamente conduzindo a consequências sumamente relevantes, como é o caso dos termos da crítica direcionada à Hegel. Outro ponto que merece ser evidenciado aqui é o fato de que em seu caminho em direção à filosofia positiva, um dos elementos que norteia o pensamento de Schelling é o retrabalho com a posição das categorias modais, sobretudo com relação à vinculação entre realidade efetiva e existência. Como já foi indicado, o filósofo alemão busca apresentar uma espécie de restrição à subsunção dos entes reais ou da realidade efetiva ao pensamento pretensamente puro, uma restrição que então passa a figurar também para a existência. Este ponto não é exclusivo de Schelling, mas estava em voga nos movimentos românticos e idealistas ocorridos na Alemanha, tomando, em partes, os termos de uma discussão sobre os

limites entre filosofia e vida ⁸⁵. Ademais, Schelling não dará um tratamento inteiramente voltado à vida ou à existência, mas conferirá, ao menos, uma preocupação filosófica mais evidenciada sobre a impossibilidade de se conduzir a

⁸⁵ A separação e possível reunião entre filosofia e vida tem no pensamento de Fichte um dos momentos iniciais para essa tradição. Em seu esforço por apresentar a *Wissenschaftslehre*, o filósofo alemão diversas vezes pontuou o caráter “científico” próprio do percurso de seu pensamento, de modo que os esforços de abstração seriam a produção de um entendimento sobre o âmbito de fundamento da ciência e, portanto, da filosofia, porém tais esforços de abstração manteriam uma distância considerável – quando não abismal – da vida ou da não-filosofia. Essa percepção estaria expressa, dentre outros momentos, em seu *Comunicado claro como o sol* [*Sonnenklarer Bericht*], de 1801, onde Fichte afirma que ao filósofo caberia a tarefa e o limite de descrever rigorosamente o que vê, enquanto àquele que não é filósofo caberia a produção de conhecimento real, sendo que a separação entre esses dois âmbitos é demarcada, inclusive, por um limite linguístico, pois as palavras têm sentidos diferentes nesses âmbitos (1980, p. 200). Fichte tornou esse ponto mais evidente em sua *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, texto que, embora não tenha sido publicado na época, apresenta com clareza esse problema: “o filósofo {ocupa o ponto de vista} ideal e contempla os seres humanos {que ocupam o ponto de vista ideal}. Mas o filósofo é, apesar de tudo, também um ser humano. Um ser humano pode se elevar ao ponto de vista transcendental, embora não o faça como ser humano, mas, ao contrário, como cientista transcendental especulativo” (1992, p. 472). É interessante indicar que nesse momento de seu texto Fichte está justamente apresentando o elemento estético como uma forma de mediação entre o ponto de vista comum e o ponto de vista transcendental (1992, p. 473), sobretudo porque será esse o elemento que então irá compôr um dos pontos fundamentais do romantismo, ou seja, a pretensão de se resolver essa separação entre o elevado do pensamento com a concretude da vida. Em seus escritos sobre Fichte, Novalis anota que “deveria haver uma esfera ainda mais alta, seria a esfera entre ser e não-ser”, uma esfera que correspondesse à “oscilação entre as duas”, algo que então Novalis chama de o “*conceito de vida*” (2003, p. 6). Segundo o poeta, em uma contínua leitura e interpretação de Fichte com vistas aos seus próprios propósitos, “a vida consiste precisamente nisto que não pode ser apreendido” (2003, p. 6). Não pode ser apreendida no sentido da filosofia especulativa e abstrata, ou seja, pela via do transcendental, mas poderia, segundo uma intenção romântica, ser levada a um ponto mais alto pela elevação feita não para com o pensamento abstrato, mas para com o mundo, como consta nos *Fragments I e II*: “O mundo precisa ser romantizado [*romantisieren*]. (...) Romantizar nada é, senão uma potenciação qualitativa. O si-mesmo inferior é identificado como um si-mesmo melhor nessa operação. (...) Na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um brilho infinito, eu o romantizo” (2009, p. 142). Para Novalis, essa romantização do mundo seria a maneira de elevar o indivíduo conjuntamente com o terreno que lhe fornece a base mais concreta da vida, assim que se proveria uma elevação, mas não feita por um recurso do pensamento abstrato (Para maiores considerações sobre a relação de vida e filosofia entre idealistas e românticos alemães, cf. SUZUKI, Márcio. **O gênio romântico**: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel. São Paulo: Iluminuras, 1998). Kierkegaard conhecia muito bem todo esse percurso, uma vez que faz menções a Novalis em seus *Diários* ([I A 75]; [I A 91]; [I A 241]), bem como de outros românticos, com destaque para a interpretação fornecida por Heinrich Heine em seu *Romantische Schule* [I C 95]. A importância desse debate, como já se apontou anteriormente, está na relação entre filosofia, vida e existência, que para Kierkegaard é um traço essencial a ser analisado e combatido entre os idealistas, mas é, da mesma forma, um traço essencial para ser analisado e combatido também entre os românticos. Por um lado, o idealismo colocaria um pendor muito grande no pensamento abstrato, o que levaria a uma abstração da existência; por outro lado, os românticos, ao buscarem “romantizar” o mundo, transformariam tudo em uma eterna e inesgotável fantasia que produziria também um esquecimento da existência realmente efetiva. Esses termos ficariam mais evidentes a partir de suas publicações pseudonímicas, embora já estivessem contidos em *Dos papéis de alguém que ainda vive*, quando Kierkegaard faz uma crítica à Andersen que poderia, em certo sentido, ser estendida a certo romanticismo, ou ainda na segunda parte da dissertação sobre o conceito de ironia, onde Fichte, Schlegel, Tieck e Solger são pontualmente analisados. É, no entanto, em *Enten-eller* que essa questão aparece pela primeira vez com mais evidência, sobretudo pela confrontação que se faz entre a parte estética e a parte ética enquanto uma crítica à “imediatez” atribuída aos românticos e aos filósofos.

existência à determinação conceitual realizada pelo pensamento puro no movimento do Sistema. O que o filósofo alemão realiza, no entanto, é uma contínua crítica a essa abordagem sobre a realidade efetiva/existência perpetrada pela filosofia negativa, uma crítica que tem em seu epicentro a acusação de que, ao buscar transformar a existência de um termo conceitual, o movimento lógico do pensamento – aqui entendido como aquele hegeliano – acaba por perder a própria existência. Isso aparece com evidência nas lições de Munique sobre a história da filosofia moderna quando, ao comentar os resultados e consequências do pensamento de Kant, Schelling pontua que todo o movimento do pensamento, ao ficar restrito à compreensão de uma relação com o Absoluto limitada por uma impossibilidade de acesso ao próprio absoluto, tende a resultar em uma ilusão. Isso ocorreria porque, segundo Schelling, no movimento do pensamento kantiano e pós-kantiano “não se fala em absoluto de *existência*, daquilo que *existe efetivamente*, e, por conseguinte, tampouco se fala de conhecimento neste sentido, mas só de relações que assumem os objetos no puro pensamento”, fato esse que, para Schelling, demonstrava o entrave e o limite dessa posição filosófica, pois uma vez que “a existência é sempre o *positivo*, ou seja, o que é posto, assegurado e afirmado”, então essa filosofia kantiana “deveria *reconhecer-se* como puramente negativa”, já que não dá nenhum tratamento à existência e, portanto, ao âmbito positivo⁸⁶ (1993, p. 207).

Kierkegaard, conforme se indicou anteriormente, estava familiarizado com certas questões presentes no debate da filosofia alemã desde, ao menos, 1836 [II A 592], sobretudo quando aponta, no comentário ao texto de Immanuel Fichte, que Eschenmayer – assim como outros filósofos – deveria ser incluído entre os

⁸⁶ Há que se ponderar que Schelling, sob a influência de Fichte, mas também por decorrência de outras leituras, como de Jacobi, Herder e outros, já vinha desde muito cedo apresentando restrições à possibilidade de se determinar não apenas a existência, mas também do “Eu” enquanto fundamento da filosofia. É justamente essa restrição à apreensão conceitual que permitiria à Schelling falar em *intuição intelectual* em alguns de seus primeiros textos, como em *Do Eu como princípio da filosofia*: “O Eu não pode ser dado por um mero *conceito*. Conceitos são possíveis apenas na esfera do condicional; apenas conceitos de objetos são possíveis. Se o Eu fosse um conceito, então deveria haver algo mais alto em que ele pudesse encontrar sua unidade, e algo mais baixo que forneceria sua multiplicidade. Em suma, o Eu seria então inteiramente condicionado. Portanto, o Eu pode ser determinado apenas em uma intuição. Mas como o Eu é Eu apenas porque nunca pode tornar-se um objeto, não pode ocorrer em uma intuição do sentido, mas apenas em uma intuição que não alcance nenhum objeto e que não é de nenhuma forma uma sensação, em suma, em uma *intuição intelectual*” (1980, p. 85). É certo que Schelling não manterá o “Eu” como a centralidade de sua filosofia, deslocando tal centralidade para o Absoluto, Deus e afins; tampouco a “intuição intelectual” se manterá da mesma maneira ao longo de sua obra. O que se mantém, no entanto, é a posição assumida pela eguidade/existência, passando de uma espécie de subjetividade inflada para uma consideração a cerca da estrutura do dado em geral, mas mantendo um ponto intransponível para a apreensão conceitual do pensamento puro.

pensadores chamados de “construtivos”, alocando-o, portanto, conjuntamente com Schelling. Justamente por essa razão a explanação sobre alguns dos termos presentes no pensamento de Eschenmayer e de Schelling auxiliam a compreender uma questão que tem restado como controversa entre os comentadores e estudiosos de Kierkegaard: até que ponto Kierkegaard foi influenciado por Schelling antes de sua viagem a Berlim e o que teria motivado Kierkegaard a realizar tal viagem a fim de acompanhar as lições de Schelling? A essa pergunta pode ser acrescentada outra: se houve uma influência de Schelling sobre o pensamento de Kierkegaard, qual a extensão e de que maneira se deu tal influência? Ademais, a resposta dessa questão deve servir para demonstrar que Kierkegaard não só estava a par dos debates ocorridos na filosofia alemã, como também assumiu um posicionamento ao recepcionar certas correntes e certas influências, de modo que se poderá indicar, como se tem feito até este ponto, que o filósofo dinamarquês não estava adstrito a um debate localizado apenas no círculo próprio de Copenhague, mas possuía suas relações para com um espectro muito mais amplo, inserção essa que determinou a sua própria reflexão e produção filosófica.

Os primeiros indícios de que Kierkegaard tinha conhecimento sobre o pensamento de Schelling aparecem por meio de algumas notas esparsas. Para ser mais preciso, são duas as entradas que mencionam Schelling antes que Kierkegaard tomasse a decisão de ir à Berlim acompanhar o curso daquele que sucedeu de Hegel. O filósofo alemão é mencionado, em 1837, quando o tópico em questão é a leitura do livro de Immanuel Fichte, *A ideia de personalidade e da continuidade individual (Die Idee der Persönlichkeit und die individuelle Fortdauer)*, posto então ao lado de Schleiermacher e mesmo de J. G. Fichte com relação ao problema da compreensão da individualidade. Embora Schelling seja mencionado, não há por parte de Kierkegaard uma explanação mais detalhada sobre seu entendimento acerca do filósofo alemão. Há, contudo, pequenas indicações que demonstram que o pensador dinamarquês tinha conhecimento das teorias que Schelling vinha desenvolvendo após 1804, sobretudo com o ensaio sobre a essência da liberdade humana, podendo-se citar como exemplo a sentença, posta de forma isolada e de maneira até enigmática: “Deus é a potência da realidade efetiva” [*Gud er det Muliges Virkelighed*] [II A 31]. Nessa sentença pode estar manifesta a teoria de I. Fichte que propagava a sua intenção de apresentar um “teísmo concreto”; contudo, dada a apresentação da filosofia schellingiana feita anteriormente,

sobretudo sob o enfoque da relação entre Deus, o Absoluto, o devir e a realidade efetiva, não seria de se admirar que essa sentença traga consigo uma carga evidente de consideração sobre a filosofia de Schelling. Essa entrada dos *Diários*, a primeira em que Schelling é mencionado, tem sua importância por mostrar dois pontos importantes: a) Kierkegaard tinha conhecimento, ainda que indireto, de alguns temas e questões do pensamento de Schelling, muito possivelmente tomando contato, inicialmente, com os textos da primeira fase (até 1804) e só posteriormente recepcionando os textos tardios; b) essa entrada já indica aqui um problema procedimental, pois embora Kierkegaard não mencione certos autores recorrentemente em seus anos de formação (Eschenmayer e Schelling são exemplos), é surpreendente que os apontamentos e as considerações, mesmo quando críticas, não parecem disparatadas, ao contrário, são usualmente acertadas e precisas, indicando que o filósofo dinamarquês não estava tão afastado de certos filósofos e de certas leituras como muitas vezes se supõe.

A segunda menção feita à Schelling ocorre alguns anos depois, em 1840, de uma maneira mais enfática que a primeira, porém igualmente mais enigmática. Kierkegaard, em uma nota isolada, escreve que “esta consideração parece mais e mais se confirmar, que Hegel é um parêntese em Schelling, e apenas espera-se que ele seja fechado” [III A 34]. Muito se considerou sobre o possível sentido desse “parêntese” evocado. Uma pergunta que poderia ser feita aqui e que, no entanto, não parece ter sido atinada pelos comentadores é: o que exatamente é “esta consideração” [*Den Betragtning*] de que fala Kierkegaard? Schelling é mencionado em 1837 em meio a um comentário sobre I. Fichte, Schleiermacher e questões pertinentes à relação com Deus e, cerca de três anos depois, em 1840, aparece em relação à Hegel de forma abrupta e mesmo espantosa, colocando Hegel como a parte de um todo que seria Schelling e, mais, aludindo a algo que deveria conferir o embasamento a “esta consideração”. O termo empregado por Kierkegaard remete a uma anterioridade, a uma reflexão ou uma leitura precedente que pudesse ter embasado tal “consideração” que então o leva a tirar a consequência que soa como grandiloquente, que Schelling seria o termo prevalecente na história da filosofia e Hegel seria uma parte inscrita nesta prevalência⁸⁷. Ao analisar os *Diários*, sobretudo

⁸⁷ A história da filosofia é um *constructo* que serve aos mais variados propósitos e é formulada com base nos mais diversos interesses, muitas vezes sendo fruto de uma abismal contingência. Mas por sua contingência, não se pode assumir que o *dado* da história da filosofia tenha de ser tomado como

nas entradas que orbitam nas proximidades da acima referida, nota-se que há pequenas indicações ao que Kierkegaard parece ter em mente com esta “consideração”. Inicialmente, há que se pontuar a estranheza que causa uma anotação feita em latim pouco antes desta aqui analisada, e cuja a fonte não é indicada por Kierkegaard e nem sequer pode ser encontrada. Não seria de admirar que o filósofo, por razões desconhecidas, tenha escrito esse trecho ele mesmo em latim, dado o fato que possuía vasto conhecimento e domínio da língua, tendo trabalhado, inclusive, como professor de latim por um breve período de tempo. O que importa, no entanto, é o conteúdo da passagem:

Se os filósofos tivessem disputado de uma maneira justa, eu não iria de qualquer forma negar que eles poderiam ser impunemente livres para devotarem-se vigorosamente até mesmo para suas disputas e para as mais estáveis e importantes questões para o campo da filosofia, ignorantes de seus envolvimento. Afirmando que eu não teria negado que eles me persuadissem que seria melhor volta-ser para tais questões de verdade; se ao seguir aqueles da antiguidade tentamos não sistematizar a vida e interpretá-la desde esse ponto de vista, mas, não obstante, tentamos prevenir que o sistemático faça uma abordagem experimental, assim traímos a vida. Ambas as abordagens devem ser evitadas. [III A 24]⁸⁸

necessário, mas, ao contrário, sempre como possível e potencial. É o que ocorre no caso da leitura da filosofia clássica alemã, muitas vezes encerrada entre dois pólos que demarcam um “início” e um “fim” do percurso, sendo usualmente esses pólos Kant e Hegel. Mais do que simples pólos, no entanto, essas figuras lançam duas sombras sobre todas as restantes, delimitando e circunscrevendo outros autores sobre as determinações de suas próprias filosofias. Esse, deve se reconhecer, é o resultado e a consequência de uma “vitória” do pensamento hegeliano, que impôs ao campo interpretativo da história da filosofia a impressão de que tudo caminhava em direção ao grande vórtice do saber absoluto. Por certo que essa é uma crítica ligeira e que Hegel e a filosofia hegeliana já foram acusadas muitas vezes deste fato, mas é igualmente certo que muitas vezes as leituras e interpretações, mesmo quando atentas para esse fator, não conseguem livrar-se desses ditames, ainda limitando certos nomes e certas posições às conjunturas da filosofia hegeliana. Alguns autores têm indicado, de uma ou outra forma, saídas para esse limite interpretativo. É possível mencionar aqui a posição peculiar de Luigi Pareyson, sobretudo por sua indicação de que a filosofia de Schelling e Fichte seria melhor compreendida após Kierkegaard, o que visivelmente causava uma fissura na marmórea posição hegeliana, que ditava o que era pré e pós hegeliano – e dentre os pós hegelianos ainda ditava os de direita e os de esquerda de acordo com o mesmo padrão de reconhecimento – e que ditava, ainda, quais os limites de interpretação. Além disso, é possível mencionar o interessante ensaio *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, onde Pareyson demonstra dois caminhos possíveis para a filosofia pós-hegeliana em uma chave de leitura que mostra tanto a Kierkegaard quanto a Feuerbach como simultaneamente hegelianos e anti-hegelianos, uma contradição que os alça para além dos limites do hegelianismo mais simples e singelo; neste sentido cf. PAREYSON, Luigi. **Esistenza e persona**. Genova: Il melangolo, 2002. Não se trata de fazer uma mera crítica ingênua ou mesmo de buscar assegurar a conservação de uma posição já conhecida – como alguns comentaristas fazem sobretudo na relação entre Kierkegaard e Hegel –, mas trata-se, antes, de encontrar ranhuras que permitam voltar a pontos já conhecidos com uma nova perspectiva, lançando luz onde anteriormente havia escuridão. Um risco desse procedimento, no entanto, é que ao lançar essa nova luz, tende-se a igualmente obscurecer pontos antes iluminados, um preço que se paga pelo esforço do aparecimento de novas interpretações.

⁸⁸ Em sua escrita original: “Si philosophi hujus ævi jure contenderint, disputationes ipsorum et magna eorundem de ph. merita ignorare immo non in succum et sanguinem convertere non impunitè licere, equidem non negaverim mihi persuasum esse, melius veritati consultum iri, si illorum vestigia non

Há aqui um elemento que já havia aparecido antes, ou seja, o fato de que se está argumentando em prol de uma resistência à tentativa de se sistematizar a vida. Isso é então reforçado por outra passagem que, por sua vez, explicita de maneira ainda mais incisiva alguns pontos com relação à Schelling:

Precisamente porque uma vida e humanidade totalmente nova é criada com o cristianismo, será impossível determinar qualquer coisa sobre a imediatidade que precede e sempre precederá a mediatidade e a dialética produzida por meio da reflexividade; assim também o nascimento natural da alma deve ser pensada como sendo espontaneamente relacionada com a divindade criativa, assim vendo-se que há uma verdadeira questão metafísica sobre a qual se avança, e o indivíduo que reflete sobre isso deve sempre ser consciente do relacionamento com o divino, mas precisamente porque o próprio nascimento espiritual está além da consciência, deve este repousar no divino, e o fato de que o Indivíduo Singular [*enkelte Individ*] pode refletir a propriedade divina. [III A 25]

Os termos aqui empregados não possuem nenhuma indicação evidente, mas se percebe uma tendência clara, isto é, o reconhecimento de um “pertencimento” do humano na divindade, um pertencimento que tem de ser reconhecido não por um simples esforço de reflexividade, mas por um esforço de reflexividade que deve levar além da própria determinação da reflexividade, na compreensão de que o indivíduo que reflete sobre sua própria condição – diante e dentro do cristianismo – “deve sempre ser consciente do relacionamento com o divino”, mas em um reconhecimento que o leva a perceber a propriedade divina que está nele contida. Esse movimento da reflexão que se volta para si mesma como forma de encontrar a abertura para o reconhecimento de sua participação no divino ou no Absoluto é justamente aquela que foi manifesta por Schelling primeiramente em 1804 e, depois, com mais ênfase em 1809. Kierkegaard, no entanto, não menciona o nome de Schelling nessa nota, nem tampouco na nota anterior, escrita em latim, bem como não mencionará na nota subsequente a essa que trata da relação com o divino, onde certos termos schellingianos brilham ainda mais claramente:

Quando o indivíduo, depois de desistir de todos os esforços para encontrar a si mesmo fora de si, na existência [*Existentzen*] de relações e de seu entorno; agora, após esse naufrágio, volta-se para o mais elevado, o Absoluto [*det Absolute*] mostra-se a ele não apenas em sua plenitude, mas também na responsabilidade que ele sente possuir. [III A 26]

secuti non vitam ex systemate disponere et interpretari, sed systema tandem ex experientia evadere atque prodire conamur ab utrimque enim pugnandum est”.

O uso do termo “Absoluto” aqui não traria nenhuma aproximação necessária com Schelling, mas a sequência das entradas encontradas nos *Diários* produzem um efeito de complementaridade, já que o *Absoluto* é justamente o termo que está ausente na nota [III A 25] quando se trata a questão da relação do indivíduo singular com o divino em si e, por sua vez, essa plenitude do Absoluto abordada na nota [III A 26] é também melhor compreendida pelos termos da “propriedade divina” que está fora e dentro do indivíduo, dada como potência. Em sua complementaridade, então, a figura de Schelling aparece mais claramente e com melhor distinção, pois é a voz que ecoa ao fundo, podendo-se assim indicar com mais clareza que “esta consideração” [*Den Betragtning*] que leva Kierkegaard a considerar Hegel como um parêntese na filosofia de Schelling não é um simples comentário feito ao acaso, mas é fruto de uma percepção que vinha sendo embasada por conhecimentos determinados. Kierkegaard parecia estar interessado em dois pontos no pensamento de Schelling: a) o modo com que o filósofo alemão engendrava uma estrutura de pensamento capaz de fazer frente ao sistema e ao pensamento hegeliano, propondo superá-lo, mas considerando-o e respeitando-o por suas próprias qualidades, uma vez que Schelling propunha uma passagem do negativo ao positivo; b) Schelling vinha trabalhando com temas e questões que, para Kierkegaard, pareciam já na época sobremaneira pertinentes, como a relação do indivíduo singular com o divino e a forma de participação e de relação com o Absoluto, mas também a relação de existência e realidade efetiva com o Absoluto. Feita essa indicação interna às anotações encontradas nos *Diários*, é preciso então fazer uma abordagem histórica para ser possível responder às duas questões antes propostas.

Já foi demonstrado que Kierkegaard tinha certo conhecimento sobre Schelling e que sua motivação para viajar à Berlim a fim de acompanhar seu curso estava baseada neste conhecimento. O que não se determina com clareza, no entanto, é a dimensão dessa influência e de que modo ela se deu, ou seja, de que forma a influência do filósofo alemão ocorreu: por uma via direta, com a leitura de certos escritos de Schelling ou, ainda, por uma via indireta, por meio de leituras secundárias, comentários ou aulas na qual Kierkegaard fora ouvinte ou participante. Em suas reconstruções da influência e presença do pensamento de Schelling na Dinamarca, Tonny A. Olesen aponta Henrik Steffens como aquele que, em 1802, não apenas introduzira o pensamento de Schelling, mas inaugurara, com as lições

apresentadas no Elers Kollegium de Copenhagem, o movimento romântico dinamarquês (2003, p. 8). Tais lições foram então publicadas no formato de um livro em 1803 com o título *Introdução às Lições Filosóficas* [*Indledning til filosofiske Forelæsninger*], livro que constava na biblioteca de Kierkegaard. Steffens era, além de filósofo e poeta, também um cientista, sumamente interessado em questões pertinentes às ciências naturais, razão pela qual travou conhecimento com a obra de Schelling, já que seu interesse se situava sobretudo no âmbito da filosofia da natureza. Como era próprio da época, as ciências naturais não estavam absolutamente apartadas da metafísica e muitas vezes um campo era tomado como capaz de fornecer substratos valorosos ao outro. Como indica Ingrid Basso:

Nas nove primeiras lições dadas no Elers Kollegium de Copenhagem, lições sobretudo marcadas pela filosofia da natureza de Schelling, mas também influenciadas pela filosofia da história de Herder, Steffens buscava demonstrar como a possibilidade da Natureza e da História era dada e com isso o conhecimento de uma instância unificadora da multiplicidade que caracteriza os fenômenos e os acontecimentos. Que uma tal instância existia, Steffens tentava demonstrá-lo mediante a representação da Natureza e da História como desenvolvidas em uma direção, ou melhor, para um fim, para além da coalizão perpétua entre as forças contrastantes que a caracterizavam. (2007, p. 90).

Ao buscar tal tratamento sobre a Natureza e a História, no entanto, Steffens tem que se voltar ao pensamento de Schelling valendo-se, por um lado, nos termos que o próprio filósofo alemão o caracterizou e, por outro lado, apropriando-se em seu próprio interesse. Assim que sua apresentação é uma dessas derivações usuais em que a influência de um filósofo é mesclada com o pensamento de outro. Em meio a essa mescla, no entanto, surgem questões que poderiam interessar diretamente à Kierkegaard, como certos tratamentos de elementos da subjetividade ou mesmo análises sobre conceitos de individualidade e de existência, que no texto de Steffens estavam alocados em meio a esse percurso da filosofia da natureza, mas que poderiam ter sugerido a Kierkegaard a abertura de uma via filosófica⁸⁹.

⁸⁹ Um ponto que parece interessante frisar é com referência a certos termos e conceitos encontrados no livro de Steffens e que ecoam na obra kierkegaardiana. Neste pequeno livro aparece o conceito de “vida” que se mostrava tão importante para Schelling e que, ao menos desde *Dos papéis de alguém que ainda vive*, exercia seu papel no pensamento do filósofo dinamarquês. Ademais, questões pertinentes à individualidade, à existência e ao conceito de “intuição”, obviamente trazidas de Schelling, por certo que não passaram despercebidas à Kierkegaard. A título de exemplo, pode se mencionar uma passagem do primeiro capítulo em que Steffens busca esclarecer o procedimento que permite avançar com a análise da filosofia da natureza sobre os objetos naturais, ou melhor, de que maneira o sujeito pode relacionar-se com os objetos da natureza e, portanto, com a Natureza como um todo: “O objeto é sempre uma indulgência da interioridade do Ser de um Indivíduo. O

Na recepção de Schelling na Dinamarca são mencionados ainda os nomes de Hans Christian Ørsted, médico dinamarquês que demonstrava interesse por filosofia e que esteve presente como membro da banca de defesa do mestrado de Kierkegaard; Nicolai Frederik Severin Grundtvig, importante teólogo dinamarquês que posteriormente será alvo de uma série de críticas por parte de Kierkegaard; Adam Gottlob Oehlenschläger, poeta e dramaturgo que exerceu importante influência na formação estética de Kierkegaard; e, ao fim, Frederik Christian Sibbern, orientador da dissertação sobre o conceito de ironia e respeitada figura da intelectualidade dinamarquesa (OLESEN, 2003, p. 12-28). Esses autores, fosse de forma elogiosa, fosse de forma crítica, abordaram a filosofia de Schelling em seus próprios escritos, realizando assim uma espécie de recepção, porém uma recepção que é marcada por ater-se principalmente sobre os primeiros termos da filosofia de Schelling, ou seja, sob os termos da filosofia da natureza⁹⁰.

Dentre os autores mencionados, a influência de Sibbern sobre Kierkegaard é talvez a mais presente nesse período de formação, em partes porque se tratava de um professor respeitado que acompanhara e defendera a apresentação da dissertação sobre o conceito de ironia, em partes porque era um filósofo a quem Kierkegaard respeitava, tendo Sibbern realizado contato pessoal com diversos filósofos, dentre eles Schelling⁹¹. Sibbern foi um autor e um professor prolífico, de

Indivíduo é uma coisa existente, quando ele existe, quando seu próprio princípio interno é a expressão de sua independência. Todo indivíduo existente é vivo; por isso, aquilo pelo qual o poder individual expressa a si mesmo, a isso chamamos de vida [*Liv*]” (1803, p. 5). Os termos aqui presentes são aqueles de uma filosofia da natureza, mas de uma filosofia da natureza que é mesclada com uma alta dosagem de metafísica, tocando aqui o problema kantiano da separação entre sujeito e objeto, sobretudo pela maneira posteriormente abordada por Schelling. É interessante considerar, no entanto, que o próprio Schelling, no caminhar de seu pensamento, passará de uma consideração sobre o conceito de “vida” nos termos mais fortemente vinculados a uma filosofia da natureza e, portanto, à Natureza enquanto ponto de repouso do pensamento, para então avançar sobre um conceito de “vida” mais metafísico e até mesmo religioso. Não é raro considerar que, caso Kierkegaard tenha tido contato detido com esse texto de Steffens, fosse exatamente neste âmbito que o filósofo dinamarquês estivesse desempenhando sua leitura e interpretação conceitual.

⁹⁰ Para um tratamento extensivo sobre a forma com que cada autor recepcionou o pensamento de Schelling, cf. OLESEN, Tonny A. *Kierkegaards Schelling: Eine historische Einführung*. In.: HENNIGFELD, Jochem; STEWART, Jon. **Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2003; também cf. BASSO, Ingrid. **Kierkegaard uditore di Schelling: Tracce della filosofia schellinghiana nell’opera di Søren Kierkegaard**. Milano: Mimesis, 2007.

⁹¹ Nas reuniões de suas cartas é possível notar uma missiva enviada por Sibbern em 16 de julho de 1813 em que este afirma que: “Em Munique passei dias agradáveis. Depois de Steffens, ninguém esteve tanto comigo e com ninguém convivi tanto quanto com Schelling (...) Ele também guarda um amor por Steffens, que ele queria ter como vizinho e esperava tê-lo em Munique – Deve haver algo em sua anunciada ‘Época do Mundo’” (1866, p. 83). Sibbern, portanto, tinha contato próximo com Schelling, já tomando conhecimento de seu novo projeto filosófico, que se formava em 1813 e se alongaria por anos.

modo que seus escritos variam em temas e assuntos abordados. Para a questão aqui analisada, importa mencionar uma série de três artigos que foi publicada em periódico como uma crítica ao hegelianismo propagado pelo recém fundado jornal *Perseus*, dirigido por Heiberg, artigos esses que em 1838 foram republicados conjuntamente sob o formato de um livro com o título *Comentários e Investigações concernentes à Filosofia de Hegel, considerada em relação ao nosso tempo* [*Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid*]. Em função desse escrito, Sibbern é de certa forma taxado como um anti-hegeliano, o que não é de todo acertado, pois o próprio autor pontuará que a intenção de sua crítica é definir e esclarecer o que ele considera como uma má compreensão da filosofia de Hegel e das consequências legadas por essa má compreensão, especialmente com relação ao suposto hegelianismo de Heiberg, por Sibbern chamado de diletantismo filosófico ⁹². A posição crítica de Sibbern para com Hegel passa pela crítica ao diletantismo filosófico de Heiberg, mas vai além desse ponto, sobretudo quando se considera que a primeira parte do escrito, *Hegel em relação ao nosso tempo* [*Hegel i Forhold til vor Tid*], traz uma leitura da posição e do lugar ocupado por Hegel dentro da tradição filosófica alemã, uma posição que situa Hegel como parte do esforço especulativo e sistemático, mas que, simultaneamente, limita o alcance de Hegel sob a acusação de uma incompreensão sobre temas que Sibbern considera como fundamentais à filosofia. Não é de admirar que esses temas envolvam a noção de “filosofia da natureza”, de

⁹² Jon Stewart tem razão ao pontuar que o alvo da crítica de Sibbern é, mais visivelmente, o hegelianismo propagado por Heiberg, a tal ponto que o próprio autor afirmar esperar que ninguém assuma a leitura de Heiberg sobre Hegel, pois com isto se correria o risco de cometer uma grande injustiça para com Hegel. O que não parece acertado na leitura de Stewart, mais uma vez, é a tendência de encontrar consequências sob a forma de um desvio, como quando este afirma: “Dadas às primeiras declarações positivas de Sibbern sobre Hegel e as posteriores declarações negativas tanto sobre Hegel quanto sobre Heiberg, pode-se assim inferir que Sibbern, como Kierkegaard, estava particularmente indignado com a evangelização hegelianista de Heiberg” (2003, p. 73). Essa inferência, no entanto, não encontra nenhum fundamento, salvo a tentativa, recorrentemente feita por Stewart, de limitar tudo a uma espécie de defesa em face de uma figura que não precisa de defesa, ou seja, Hegel. Sibbern sim havia feito declarações elogiosas à Hegel, assim como fizera Schelling e com relação à Hegel, assim como Hegel antes fizera declarações elogiosas à Schelling e o próprio Schelling antes fizera declarações elogiosas à Fichte, o que não significa que esses autores mantiveram suas posições sem nenhuma alteração. Ademais, não seria de surpreender que Sibbern tivesse modificado sua opinião depois de uma aproximação com o pensamento tardio de Schelling e, ainda, com o desenvolvimento de suas próprias considerações. Ao reconduzir tudo aos termos de uma discussão doméstica, como se tudo não passasse de um furioso embate travado na sala de estar de uma agradável casa burguesa, Stewart desloca, enfraquece e impossibilita a análise de pontos filosoficamente mais relevantes, como, por exemplo, a possibilidade de se considerar até que medida a recepção da crítica schellingiana à Hegel foi assumida por Sibbern e, por sua vez, pode influenciar à Kierkegaard, tópico esse que seria muito mais frutífero do que a limitação a um discreto charme da burguesia.

existência e mesmo de relação entre vida e pensamento, temas esses que são caros ao pensamento de Sibbern, mas que estavam presentes no debate conduzido por Schelling. Ademais, o “anti-hegelianismo” de Sibbern tem antes o caráter de reconduzir Hegel a uma posição de continuidade na tradição do pensamento – contrário à posição de singularidade que muitas vezes os hegelianos de seu tempo atribuíram ao mestre alemão – do que necessariamente endereçar um ataque frontal. Sibbern, ao apresentar Hegel em igualdade com outros autores (Schelling dentre eles), desloca aquela figura de descobridor do Espírito Absoluto para a posição de uma obra aberta tanto para debate quanto para crítica e, portanto, aberta para a superação. Em seu texto, Sibbern escreve que, com relação à posição do filósofo alemão na história da filosofia, “deve ser entendido que Hegel tem a força para intervir no âmbito do saber científico [*Videnskabeligheds*], assim como o fez Schelling, ou assim como Kant anteriormente interveio, embora Hegel fez muito mais do que Espinosa em seu tempo ou que Fichte em seus dias” (1838, p. 17). É dito claramente que Hegel foi além de Espinosa e de Fichte, mas nada é dito com relação à Schelling, o qual Sibbern tinha em conta de certa igualdade com Hegel. Boa parte da análise de Sibbern repousa sobre questões pertinentes à filosofia da natureza, razão que permite ainda mais aproximar – ainda que seja uma aproximação peculiar e perspectivada – Hegel de Schelling. Em uma seção chamada “Quanto ao conceito hegeliano de filosofia em relação ao seu ponto de partida e todo seu fundamento”, Sibbern escreve que “Hegel quer que a filosofia comece com um primeiro imediato”, sem nenhuma pressuposição [*Forudsat*] ou postulação (*Postuleret*), sendo esta consideração hegeliana o que “por muitos foi muito aclamada” (1838, p. 33). Após alguns comentários sobre essa questão envolvendo um início sem pressuposição, Sibbern então indica que fará “uma crítica mais próxima da filosofia de Hegel” [*en nærmere kritik af Hegels Ontologie*], na qual o filósofo aponta que já se falava sobre esse pensamento antes mesmo de se tomar conhecimento de seus conceitos e de suas categorias, sendo que ele anuncia o seu objetivo mesmo antes de iniciar seu movimento, de modo que sua base especulativa faz parecer que tal “filosofia começa *ex ovo*”, enquanto o crítico percebe tal “filosofia começando *ex nihilo*, ou como se começasse com a chamada *generatio spontanea*” (1838, p. 37). Sibbern então segue em sua crítica à pretensão conceitual hegeliana, trazendo recorrentemente conceitos tais como “intuição” para combater ao filósofo alemão, uma crítica que, é preciso notar, está muito próxima daquela que

Kierkegaard desenvolvia com relação ao hegelianismo, sobretudo em seus primeiros escritos, antes de aprimorar seus próprios conceitos e categorias. A importância de Sibbern, portanto, não é por ser meramente um dos professores de Kierkegaard, mas por ter inserido a Schelling em meio ao seu embate com certo hegelianismo e, por certo, com o próprio Hegel. Ademais, enquanto professor de Kierkegaard e amigo de Schelling, tendo mantido contato próximo com o filósofo alemão quando este já estava em Munique, trabalhando na transição de sua filosofia, é muito provável que Sibbern estivesse recebendo informações das lições que Schelling vinha apresentando em Munique, lições onde se apresentava explicitamente a intenção de desenvolver uma filosofia positiva como continuação/oposição à filosofia negativa representada, entre muitos filósofos, por Hegel.

Além de Sibbern, outros dois fatores podem ser cotados aqui como importantes para mobilizar o interesse de Kierkegaard para com Schelling. Primeiramente, há que se pontuar o papel de Immanuel Fichte, mais especificamente em função de seu trabalho com o periódico *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* e por seu livro *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, de 1841. Como aponta Olesen:

No importante *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* de Fichte, ao qual Kierkegaard assinava, uma série de artigos sugere certa influência da filosofia positiva de Schelling, ou ao menos um notável acordo temático. Em suas próprias contribuições, como por exemplo “Sobre a relação da Forma e do Princípio Real nos Sistemas Filosóficos Presentes” [*Ueber das Verhältniß der Form und Realprincipes in den gegenwärtigen philosophischen Systemen*] (1838), e em “As Pressuposições do Sistema Hegeliano” [*Die Voraussetzungen des hegelischen Systems*] (1839), Fichte sempre distingue cuidadosamente entre o primeiro e o último Schelling, e o ponto reside, como também mais tarde em “Contribuições para as Características da Nova Filosofia” [*Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*] (1841), no fato de que Hegel começa com Schelling em sua primeira fase, enquanto a filosofia positiva de Schelling assume sua posição com o último desenvolvimento de Hegel para dar uma orientação mais completa à filosofia. (2003, p. 31)

Kierkegaard possuía tanto os periódicos em que constavam os artigos de Immanuel Fichte, como também possuía o livro publicado em 1841. É importante frisar que os artigos, publicados em 1838 e 1839, situam-se justamente no período em que o filósofo dinamarquês estava se esforçando para encontrar seu próprio percurso de pensamento, onde, como já demonstrado, buscava ancoradouro e instrumentos suficientes para ir além de Hegel. É fato que, quando se analisa os

artigos de Immanuel Fichte mencionados por Olesen, é possível ver nítidos elogios à última filosofia de Schelling, como quando I. Fichte escreve que é uma grande sorte ser “aluno pessoal de Schelling em sua última época” (1838, p. 24), e depois, tecendo comentários sobre os cursos que o filósofo alemão vinha proferindo em Munique, indicava que Schelling poderia ser um interessante caminho para aqueles que, como o próprio Immanuel Fichte reconhecia sobre si mesmo, vieram de um ponto de vista hegeliano [*aus dem hegelischen Standpunkt hervorgegangen sind*] (1838, p. 24). Na sequência de seu escrito, I. Fichte não seguirá de forma rigorosa ao pensamento de Schelling, mas tomará suas novas considerações como importante ponto de partida. Ademais, I. Fichte menciona o segundo fator que pode ser considerado como mobilizador do interesse de Kierkegaard, isto é, a publicação de 1834 de um livro de Victor Cousin que continha um prefácio de Schelling expondo parte de seu novo projeto, mencionado por I. Fichte como um dos pontos de apresentação da nova filosofia de Schelling (1838, p. 24-25). O livro de Victor Cousin mencionado é *Sobre a filosofia dos franceses e dos alemães*⁹³, o qual continha o prefácio escrito por Schelling mencionado por I. Fichte, livro esse que Kierkegaard possuía em sua biblioteca. A importância do texto escrito por Schelling vai além de uma mera questão autoral, pois traz consigo o fato de que o filósofo alemão, após uma série de promessas de publicação, fizera sua primeira aparição pública concreta em muitos anos, agora trazendo consigo uma parte evidente do que parecia ser o seu projeto de apresentação de uma filosofia positiva contrariamente à filosofia hegeliana, considerada por ele como negativa. No texto consta muitos dos traços que estão presentes em *Weltalter* e nas lições apresentadas em Munique, como o percurso histórico-filosófico que passa por Espinosa e Kant até chegar a Hegel. A importância está, no entanto, no fato de que Schelling pela primeira vez torna explícito tanto os termos de sua crítica quanto sua intenção, de tal modo que parte então de sua crítica aos termos centrais do pensamento hegeliano, ou seja, à questão pertinente ao Conceito, ao Sistema e às limitações inerentes a esse âmbito:

O auto-movimento lógico do Conceito (e que Conceito!), como previsto, continuou enquanto o Sistema avançasse dentro do meramente lógico (...) A primeira pressuposição desta filosofia que alegadamente não tem

⁹³ O título completo do livro é *Über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Rubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling*, livro esse que ficou conhecido por fazer uma espécie de apresentação geral dos avanços filosóficos produzidos na época.

pressuposição é que o conceito lógico puro como tal tem propriedade ou natureza em si mesmo (a subjetividade do filósofo deve ser inteiramente excluída) para fora de si e, em seguida, novamente em si mesmo; o que se pode pensar de um ente vivo [*Lebendigen*] e real [*Wirklichen*], mas que do mero conceito não se pode nem pensar nem imaginar, apenas dizer. A ruptura da ideia do conceito concluído [*des vollendeten Begriffs*] por si mesmo foi uma segunda ficção, pois esta passagem (para a Natureza) não é mais uma dialética, mas é algo diverso, para a qual não existem categorias em um sistema puramente racional, e para as quais nem mesmo o próprio inventor possui categorias em seu Sistema. Esse episódio na história da filosofia moderna, se não serviu para desenvolvê-la ainda mais, ao menos demonstrou como é impossível alcançar a realidade efetiva [*Wircklichkeit*] de forma puramente racional. (1834, p. XIV-XV).

Neste prefácio Schelling torna explícita suas intenções e o teor de sua crítica, mas restringe-se a apenas anunciar a vinda de uma abordagem que permitisse então realizar justamente essa promessa, de ultrapassar a filosofia negativa em direção à filosofia positiva pela via de um esforço filosófico que possibilitasse alcançar a realidade efetiva, uma vez que o puramente racional da filosofia negativa era incapaz de fazê-lo. A promessa, então, ficou suspensa por muitos anos, vindo a ser novamente apresentada quando é anunciado o curso de Schelling na universidade de Berlim, onde o filósofo ocuparia o espaço antes deixado vago por Hegel.

Os elementos apresentados anteriormente permitem responder à primeira questão proposta: até que ponto Kierkegaard foi influenciado por Schelling antes de sua viagem a Berlim e o que teria motivado Kierkegaard a realizar tal viagem a fim de acompanhar as lições de Schelling? Parece claro que, de uma ou outra forma, Kierkegaard tinha contato com as ideias de Schelling e possuía, sim, um conhecimento minimamente embasado sobre as posições filosóficas do pensador alemão. As anotações nos *Diários* deixam claro que, mesmo quando Kierkegaard não menciona o nome de Schelling diretamente, aí está presente a influência de seu pensamento pela via de termos e conceitos que são peculiares à filosofia schellingiana. Ademais, os exemplos encontrados em [III a 25] e [III A 26] esclarecem o problema que se apresentaria com a enigmática anotação em [III A 34], onde Hegel seria considerado um parêntese na filosofia de Schelling. A primeira parte da questão pode então ser assim respondida: Kierkegaard foi influenciado pelo pensamento de Schelling, neste momento de formação, na medida em que a proposta schellingiana de um novo projeto filosófico sugeria uma forma de realizar aquilo que o próprio filósofo dinamarquês já tinha em mente, ou seja, a necessidade

de se ultrapassar a filosofia hegeliana em prol de uma análise mais detida do fenômeno da existência, sobretudo pela vinculação deste fenômeno da existência com a realidade efetiva, de modo que a influência de Schelling foi, ao menos até 1841, uma espécie de provocação que vinha por vias tortuosas a indicar um ponto de fuga. É fato que Kierkegaard menciona Schelling apenas duas vezes em seus *Diários* antes de sua viagem à Berlim, entretanto, como foi indicado, isso não é evidência suficiente para afirmar que o autor de Copenhagem não tivesse a presença do pensamento schellingiano consigo, sobretudo porque este pensamento se fazia presente continuamente em escritos e reflexões de outros autores que Kierkegaard menciona mais continuamente, como é o caso de Immanuel Fichte, de Sibbern, de Møller, entre tantos outros. Seria imprudente, portanto, ater-se a uma espécie de “prova documental” para demonstrar o conhecimento de Kierkegaard sobre Schelling, até mesmo porque, como foi demonstrado com o caso de Eschenmayer, o filósofo dinamarquês parecia realizar certas leituras por meio de empréstimos ou visitas a bibliotecas e, ainda, não sentia a necessidade de referir para si mesmo os conteúdos que ele já conhecia⁹⁴. A segunda parte da questão é

⁹⁴ Está presente nessa consideração dois pontos que devem ser tomados em reflexão: A) o primeiro diz respeito ao modo de tratamento dos *Diários*, de onde muitos pesquisadores esperam encontrar provas documentais finais e prontas, de modo que tais pesquisadores voltam-se para os *Diários* de uma forma quase idêntica a que se voltam aos livros publicados. Isso não só é imprudente, como é completamente incompatível com o próprio material que se está analisando, uma vez que os *Diários* são, em sua primeira e última expressão, escritos particulares realizados pelo autor, como uma espécie de eco reflexivo que muitas vezes não precisa encontrar confirmações bibliográficas ou menções expressas para aquilo que está mais do que presente na mente de quem seria, em tese, o único a escrever e a ler aqueles cadernos. Assim, o intérprete precisa fazer um esforço mais acurado e mais detido para ser capaz de extrair das anotações encontradas nos *Diários* algo além de uma mera obviedade. Por essa exigência, posteriormente, é interessante voltar aos textos publicados com o ensinamento deixado pelos *Diários* e perguntar-se continuamente do que Kierkegaard está falando nas entrelinhas a todo tempo. B) tem-se encontrado um esforço metodológico para se reduzir a interpretação das influências e das “relações filosóficas” kierkegaardianas a um simples campo documental, como já se indicou ser parte da metodologia de Jon Stewart em seu livro *Kierkegaard Relations to Hegel Reconsidered*. Talvez isso ocorra por uma tentativa de encontrar “certeza” na leitura e interpretação de um autor que de fato exige muito dos pesquisadores. Contudo, essa produção de “certeza” ou de “segurança” não pode pagar o preço de retalhar um pensamento ou mesmo de encurtá-lo para que possa assim caber nos bolsos dos paletós acadêmicos. Nem tampouco parece correto aproximar-se de um autor valendo-se de uma metodologia aplicada a outro, como quando, ao analisar um coelho utilizando como base as qualidades e características de um gato, sempre se terminará desqualificando o coelho. Em termos de reconstrução histórica sobre a relação entre Kierkegaard e Schelling, Tonny Aagaard Olesen fez um trabalho esmerado, como aquele feito por Stewart com relação à Hegel, mas, tal como Stewart, as consequências retiradas por Olesen se limitam a um alcance metodológico histórico-documental. Ao final de um artigo apresentado em inglês sobre a relação entre Schelling e Kierkegaard, este pontua que “os escritos de Kierkegaard contêm apenas uma única direta citação de Schelling, e não há clara evidência que Kierkegaard tenha lido qualquer trabalho original de Schelling, nem mesmo o *Freiheitsschrift*. (...) É verdade que todos os juízos históricos devem ser baseados sobre “aproximações” ao invés de certeza. Embora não há nada nas explícitas aparições de Schelling nos escritos de Kierkegaard para

respondida então como base no que foi apontado, já que Kierkegaard é claramente motivado a partir para Berlim com o intuito de acompanhar o curso de Schelling por ter esperanças de encontrar os instrumentos que serviriam para permitir-lhe sua abordagem e análise do fenômeno da existência. Ao acercar-se de problemas filosóficos nos anos que seguiram a publicação de *Dos papéis de alguém que ainda vive*, e sobretudo em função da preparação de sua dissertação sobre o conceito de ironia, Kierkegaard vinha buscando aportes filosóficos que pudessem fornecer-lhe um instrumental capaz de avançar com suas considerações sobre a existência, aportes esses que ocorreram em partes contigencialmente – como o fato que Sibbern publica sua “crítica” ao hegelianismo justamente em 1838 – e em partes como uma continuidade do que vinha sendo reincidentemente pontuado desde suas primeiras anotações nos *Diários*, como demonstra a presença de certos temas e certos autores.

Haveria que se pontuar, ainda, que parte da motivação kierkegaardiana para com os cursos de Schelling se devia ao fato de que o filósofo alemão vinha apresentando, em sua proposta de uma “filosofia positiva”, uma conjunta proposta de avaliação de certos temas religiosos centrais para o cristianismo, como é o caso da *revelação*, bem como Schelling parecia sugerir que sua filosofia, ao contrário da hegeliana, não seria volta para o passado, mas teria sua direção para o futuro⁹⁵. No que diz respeito à revelação, sabe-se da importância desse conceito para a estrutura do cristianismo, mas também se sabe de sua apropriação enquanto um fenômeno

desconsiderar a possibilidade que Kierkegaard fez um estudo de seus textos primários, parece mais provável que ele não o fez” (2007, p. 264). Ao fim e ao cabo, Olesen não é capaz de fornecer nenhuma evidência para sim ou para não, de modo que sua exigência de “certeza” repousa como uma ingenuidade metodológica que não percebe a profundidade da expressão, do escrito, dos gêneros envolvidos e, sobretudo, das intenções que um filósofo pode ter em esconder o outro. Aqui é providencial o que Jacques Derrida escreve sobre Heidegger em *De l'esprit*, onde o nome de Heidegger poderia ser substituído por Kierkegaard: “Eu falarei de fantasma [*revenant*], de chama e de cinzas. E o que, para *Kierkegaard* [Heidegger], significa *éviter* [évitier]” (1987, p. 11).

⁹⁵ A expectativa para com as lições de Schelling, como pontua Bruce Matthews na introdução à tradução dos cursos de Berlim, era compartilhada por vários estudantes, dentre eles Bakunin, do qual Matthews cita uma carta em que este demonstrava sua alegria: “você não pode imaginar com que impaciência eu tenho esperado pelas lições de Schelling. No verão eu li muito de sua obra e encontrei aí uma tal imensurável profundidade de vida e pensamento criativo que estou convencido que ele irá agora revelar a nós um tesouro de sentido”; segundo Matthews, “o que une Bakunin e Kierkegaard é seu anseio por uma filosofia que mais uma vez ofereceria a esperança e a conexão significativa entre realidade e um futuro criativo” (2007, p. 13). O fato de que, posteriormente, muitos estudantes que tinham a mesma esperança para com o curso de Schelling tenham se voltado contra suas aulas por considerarem que o filósofo não cumprira com o prometido, como, em partes, é o caso de Kierkegaard, não significa, no entanto, que Schelling não tenha ao menos buscado realizar o que se propunha. A “falha” de Schelling, se é que ela tenha ocorrido, foi a abertura para a filosofia de cunho *real e existencial* que veio posteriormente.

exemplar que, mais do que revelar unicamente a encarnação de Deus no homem, também revelava algo sobre a essencialidade da própria existência humana, posta em termos concretos (encarnada) e em termos ideais (espírito)⁹⁶. Para Kierkegaard, a revelação era um desses elementos que assegurava não só uma singularidade na abordagem própria do cristianismo, mas era capaz, de igual maneira, de fazer frente a certas pretensões de restrição e de delimitação feita pelos filósofos que abordavam o puro pensamento. Em uma entrada de seus *Diários* datada de 1839 pode-se perceber o que significa a revelação para Kierkegaard quando este afirma que:

⁹⁶ A questão tanto teológica quanto filosófica com relação à *revelação* tem uma longa história que não pode ser aqui remontada. Com relação à Kierkegaard, no entanto, é possível indicar pensadores que se posicionaram tanto antes quanto depois do filósofo dinamarquês no que diz respeito a esse problema, de modo que poderia assim fornecer-se uma melhor compreensão sobre essa questão. Kant, em seu escrito *A religião nos limites da simples razão*, já no Prólogo à segunda edição, indica que a maneira que ele entende a *revelação* não é pela via de um fenômeno que estaria além ou fora da “religião racional pura”, mas, ao contrário, considera que a revelação deveria manter-se dentro do campo da razão, onde o filósofo igualmente deveria situar-se (1992, p. 21). Kant trata a revelação não apenas como a aparição de Deus como homem, mas também como a manifestação das escrituras e da própria Igreja. Muito mais preocupado com a análise de um possível fundamento moral que encontraria sua inspiração na letra da Bíblia, Kant busca pontuar que a revelação sugerida pelas Escrituras deveria então ser a ocasião para uma reflexão que leve a encontrar um fundamento moral racionalmente determinado, uma vez que “no princípio da pura religião racional como revelação divina que acontece incessantemente a todos os homens deve residir o fundamento da transição para a nova ordem das coisas, transição que, uma vez apreendida por uma meditação pura, é levada a execução por meio de uma reforma gradual progressiva, na medida em que deve ser uma obra humana” (1992, p. 128). Nesse sentido, a revelação seria restringida ao campo do racional prático, de forma a servir como piparote para uma espécie de aperfeiçoamento moral, mas perderia seu caráter de absoluta diferenciação qualitativa que caracterizaria uma visão mais mística do cristianismo. O que nega Kant também negará Fichte em um escrito que foi publicado na mesma época que o escrito do autor das *Críticas*, isto é, *Tentativa de uma Crítica de Toda Revelação*, onde também consta a base da filosofia prática e, portanto, moral, como fundamento para a análise da questão da religião e da revelação. Por determinar sua análise com base nessa filosofia prática de cunho moral, Fichte tem de indicar que “Deus é determinado pela lei moral para promover a mais elevada possível moralidade em todos os seres racionais”, de tal modo que o conceito de revelação passar a ser compreendido como “o conceito de um aparecimento efetuado no mundo sensível pela causalidade de Deus, através do qual ele proclama a si mesmo como o provedor da lei moral” (2010, p. 65-66). Em uma posição diversa, a *revelação* que abordará Schelling estará muito mais próxima de um aparecimento fenomênico no sentido de uma transcendentalidade ou de uma manifestação do absoluto que, embora não deixe de ter, em Schelling, um aspecto vinculado com a questão moral – dada sua análise do problema do mal –, já não é mais a revelação restringida a esse campo. Kierkegaard entenderá a revelação dentro de um âmbito que é simultaneamente cristão e filosófico-metafísico, de modo que é válido o ponto de que se trata de uma revelação de uma verdade ou do anúncio de uma verdade, isto é, da verdade cristã, mas também se trata de uma revelação para o próprio Indivíduo Singular, um dado fenomênico para o próprio fenômeno da existência (Sobre a relação entre revelação e o âmbito teológico, cf. EMMANUEL, Steven M. **Kierkegaard & the concept of Revelation**. New York: State of New York Press, 1995). O autor que, influenciado por Kierkegaard, parece ter compreendido melhor o sentido fenomenológico da revelação foi Michel Henry, que em seu livro *Incarnation: une philosophie de la chair* vale-se das posições do filósofo dinamarquês, sobretudo aquelas feitas em *O conceito de angústia* e *Doença para a morte*, para revelar a dimensão de tensão entre a encarnação e a espiritualidade que está presente no problema da revelação, porém trazendo essa questão para uma análise fenomenológica dos sentidos de tal dualidade tensional.

Os filósofos pensam que, de fato, todo conhecimento e mesmo a própria existência do divino (*Guddommens Tilværelse*) é algo que a humanidade produz por si mesma, e que apenas em um sentido figurativo se pode falar em revelação (*Aabenbaring*), quase no mesmo sentido que se pode dizer que a chuva cai do céu, embora esta chuva não é senão o nevoeiro produzido pela terra; mas eles esquecem, para seguir com a metáfora, que no princípio Deus separou as águas do céu e da terra e que há algo mais elevado do que a Atmosfera. [II A 523]

A revelação, portanto, não é um simples fenômeno, mas é o fenômeno que apresenta em si a resistência de ser conduzido e reduzido a um conhecimento racional sistemático e objetivo. Nesse sentido, é de se compreender que o interesse de Kierkegaard pela suposta *Filosofia da Revelação* de Schelling tocasse pontos centrais de seu interesse filosófico, teológico e existencial.

Determinada, então, as condições que levaram o filósofo dinamarquês até a Alemanha, agora se pode endereçar uma análise que seja capaz de responder à segunda questão anteriormente proposta: se houve uma influência de Schelling sobre o pensamento de Kierkegaard, qual a extensão e de maneira se deu tal influência? Enquanto a primeira questão dizia respeito a uma explicação do que antecedia a partida para Berlim, esta segunda deve perfazer uma análise das anotações realizadas com base no curso de Schelling ocorrido entre 1841 e 1842 e, por conseguinte, quais os resultados produzidos por esse curso. Como tem sido a orientação até esse ponto, importa averiguar, com essa análise, de que modo tais anotações foram importantes para que Kierkegaard encontrasse os fundamentos teóricos e conceituais para o que depois seria desenvolvido a partir de 1843.

2.4.1 Anotações sobre a filosofia da revelação de Schelling: bases metafísico-ontológicas para a análise do fenômeno da existência

As anotações que fez Kierkegaard em seu caderno com relação às classes de Schelling apresentadas entre novembro de 1841 e fevereiro de 1842 são, dentro do corpo da obra kierkegaardiana, um dos textos mais difíceis de analisar e isso se deve a um fator que precisa ser considerado inicialmente antes de se avançar sobre a própria averiguação do escrito. No todo do *opus* kierkegaardiano é possível reconhecer a singularidade dos *Diários*, não apenas pelo gênero presente, ou seja, de um caráter de anotação pessoal, particular e muitas vezes com referências

obscuras que precisam ser trazidas à luz pelo intérprete, dado que, em um primeiro momento, o escritor e o intérprete eram um e o mesmo; a singularidade das obras pseudonímicas, orientadas por um interesse e por um embasamento teórico com relação ao alcance da comunicação e aos efeitos produzidos nos leitores; a singularidade dos *Discursos Edificantes*, dado o fato de que não são propriamente sermões, embora com esses se assemelhem, não são propriamente ensaios, embora com esses se assemelhem, e, ao fim, possuem uma intenção “edificante”, ou seja, pretendem causar um efeito específico no leitor sob a tutela de uma mensagem específica. Qual é o lugar das anotações sobre as aulas de Schelling em meio a toda essa versatilidade de gêneros? Tonny Olesen aponta que as anotações de Kierkegaard sobre o curso de Schelling não seriam diferentes daquelas feitas por Alexis Schmidt ou de Julius Frauenstädt, estudantes de Schelling que tomaram notas de suas classes e que, posteriormente ao curso, participaram de publicações que buscavam apresentar, da forma mais próxima possível, a ideia antes manifesta pelo filósofo (2007, p. 243-244). Assim, para Olesen, “as notas de Kierkegaard não são críticas e não oferecem comentário”, sendo que, segundo o intérprete, “elas meramente buscam registrar o que foi dito, frequentemente com citações diretas”, de modo que “elas então nos dizem não as palavras e pensamentos de Kierkegaard, mas aqueles de Schelling”, sendo que para Olesen “o que é interessante sobre as notas de Kierkegaard é, portanto, o que ele escutou e não sua *opinião* sobre o que ele escutou” (2007, p. 242). Na visão de Olesen, portanto, as anotações sobre o curso de Schelling seriam reduzidas a meros documentos de caráter testemunhal, sem qualquer possibilidade de valor para o corpo da obra kierkegaardiana. Esse valor testemunhal não está excluído, podendo também ter sua relevância, como prova a edição feita por Manfred Frank de *Schelling Philosophie der Offenbarung 1841/42*, na qual se utiliza partes das anotações de Kierkegaard e excertos de cartas enviadas a professores e amigos onde o filósofo dinamarquês comenta suas impressões sobre Schelling e seu curso⁹⁷. Contudo, Kierkegaard era prolífico em suas anotações de aulas nos *Diários*, uma vez que já se pontuou que suas

⁹⁷ A edição de Manfred Frank é interessante por trazer uma série de testemunhos, comentários e mesmo reflexões pessoais de nomes como Feuerbach, Bakunin, Engels entre outros, o que permite ao leitor perceber o ambiente que se formava antes, durante e posteriormente ao curso de Schelling em Berlim. Com relação às cartas e anotações de Kierkegaard, estas são feitas de forma pontual e servem ao propósito do editor de fornecer uma ideia sobre o ambiente e não se deter sobre as muitas e possíveis influências existentes para com todos os filósofos citados. Com respeito à Kierkegaard: (1977, p. 452-457).

anotações de outros cursos – Martensen, Heiberg, etc. – são importantes para se analisar a própria formação do pensamento de Kierkegaard, anotações essas que, mesmo quando parecem simples transcrições, trazem consigo uma dose de comentário e crítica próprias ao filósofo de Copenhagem, e, ainda, deve-se pontuar que o filósofo dinamarquês voltará a confrontar-se com Schelling em sua produção e seu pensamento futuro, com especial destaque para *O conceito de angústia*. Assim, não se pode simplesmente tomar as anotações sobre as aulas tidas em Berlim como mero aporte documental sem “crítica” ou sem “comentário”. A forma de se situar as anotações sobre a filosofia da revelação de Schelling de maneira mais consistente é, portanto, compreendendo primeiramente o contexto – muitas vezes ignorado pelos comentadores – que demanda a atenção para o fato de que a viagem para Berlim ocorre em função de uma série de eventos e de motivações intelectuais que não podem ser tomadas de uma forma isolada e, compreendendo em um segundo momento, que Kierkegaard, embora esteja fazendo anotações cuidadosas das palavras de Schelling, também está selecionando, filtrando e editando aos ensinamentos que recebia⁹⁸. Por uma questão metodológica, não se fará aqui uma análise comparada entre as muitas versões dos ensinamentos de Schelling e o texto kierkegaardiano. As referências comparativas às edições das lições do filósofo alemão acontecerão apenas quando for necessário se esclarecer ou indicar o fato que Kierkegaard está tomando uma direção diversa e particular com relação ao que figura nas edições mais próximas da lição de Schelling.

Tendo isso em vista pode-se então passar à análise das anotações, onde no primeiro momento já se encontra algo para o qual se deve atentar. Após indicar o que já estava exposto por Schelling desde ao menos o Prefácio ao livro de Cousin, em 1834, ou seja, que a revelação contém algo que está além da razão [*over Fornuff*], Kierkegaard então anota o ponto central de seu interesse: “Filosofia e Realidade Efetiva” [*Philosophie og Virkelighed*]⁹⁹. Esse interesse é o que faz

⁹⁸ Um elemento interessante que se pode encontrar no trabalho de Ingrid Basso, *Kierkegaard uditor di Schelling*, é o seu cuidado por reconstruir historicamente a relação de Kierkegaard com Schelling sem perder o caráter de contexto interno ao pensamento do filósofo dinamarquês e, portanto, sem perder de vista o fato de que Kirkegaard, por seu estilo particular, tendia a realizar essa espécie de “editoração” de suas leituras e das aulas que frequentava. Esse elemento de “editoração” encontra-se sugerido no mencionado livro, mas poderia ser mais profundamente analisado, ainda que qualquer análise tenha de voltar ao livro de Basso como um importante ponto de referência.

⁹⁹ Após a aula de Schelling, Kierkegaard anota em seus *Diários*: “Estou tão feliz por ter escutado Schelling pela segunda vez – indescritível. Eu suspirei por um longo tempo e os pensamentos suspiraram em mim; quando ele mencionou as palavras: “*Realidade Efetiva*”, na relação da filosofia com a realidade efetiva, o embrião do pensamento saltou em mim como em Isabel. Lembro quase

Kierkegaard condicionar sua atenção, sobretudo no momento em que Schelling apresenta a diferença de sua abordagem filosófica em relação ao trabalho que vinha sendo desenvolvido anteriormente. É aí que o filósofo dinamarquês anota: “Todo o efetivamente real [*Virkeligt*] tem um duplo aspecto: *quid sit* (o que é), *quod sit* (que é)” [KW II, p. 335; III C 27, p. 255]. À margem da página consta uma explicação para o problema da cognição a partir dessa distinção, onde se afirma que “um conceito [*Begreb*] é expresso pelo *quid sit*, mas disso não se segue que eu sei *quod sit*” [KW II, p. 335; III C 27, p. 255]. A anotação faz referência à importante passagem em que Schelling revela um dos propósitos de sua filosofia, ou seja, apresentar a passagem da filosofia negativa para a filosofia positiva por meio de uma demonstração não apenas da insuficiência e limitação da filosofia negativa, mas sobretudo por demonstrar que a filosofia negativa estaria fundamentada em termos que não encontrariam verdadeiro subsídio para suas postulações. O alvo de Schelling era a pretensão de se formar um Sistema a ser fundamentado e construído com base na Razão, a tal ponto que este afirma que:

A Razão, assim que ela volta si mesma para si mesma, esta se torna um objeto para si mesma, encontra dentro de si mesma o *prius* ou o sujeito de *todo ser* [*Seyns*] – o que é a mesma coisa – e com isso também possui os meios, ou melhor, o princípio de um a priori do conhecimento de tudo que é [*alles Seyenden*]. Mas agora a questão se torna *o que é isto* que dessa maneira – ou seja, a priori – deve ser conhecido em tudo que é. É a essência [*Wessen*] a questão do que é, ou de *que é?* Aqui devemos notar de que em tudo que é real há duas coisas para ser conhecido: são duas coisas inteiramente diferentes saber o que um ser é, *quid sit*, e que ele é, *quod sit*. O primeiro – a resposta para a questão *o que é* – conceda-me uma visão da *essência* da coisa, ou fornece com que eu entenda a coisa, que eu tenha um entendimento ou um conceito dela, ou que a tenha *ela mesma* dentro do conceito. No entanto, a outra visão, *que é*, não me concede apenas o conceito, mas, ao contrário, algo que vai além do conceito, que é existência [*Existenz*]. Esta é *uma cognição* [*ein Erkennen*] através da qual é prontamente claro que enquanto pode haver um conceito sem uma cognição real, não é possível que haja uma cognição sem um conceito. Pois na cognição o que eu tomo conhecimento enquanto existente é precisamente *o que é* [*das Was*], o *quid*, que é, o conceito da coisa. A maioria da cognição é, propriamente falando, um reconhecimento – por exemplo, se eu tomo conhecimento de uma planta e sei que tipo ela é, então eu novamente tomo conhecimento do conceito que eu previamente tinha dela, que é, no qual existe. Na cognição deve sempre haver, como em latim *cognitio* diz, dois elementos que se juntam. (2007, p. 129)

todas as palavras que ele disse a partir desse instante. Aqui talvez haja clareza. Esta única palavra lembrou-me de todos os meus sofrimentos e aflições filosóficas (...). Agora coloquei toda minha esperança em Schelling” [III A 179]. Pode-se notar, a partir dessa anotação pessoal, que o que motivava Kierkegaard a participar das aulas do filósofo alemão era, efetivamente, uma expectativa filosófica de ver apresentados os instrumentos conceituais para lidar com o problema que vinculava a realidade efetiva com a existência, como já foi apontado.

A anotação de Kierkegaard é próxima da que se encontra na edição da aula de Schelling, apontando o mesmo exemplo da planta e seguindo o mesmo percurso, ainda que de forma resumida, do argumento schellingiano ¹⁰⁰. O ponto central apresentado por Schelling, e então assimilado por Kierkegaard, é que a filosofia estava voltada para o conhecimento do *o que é* da coisa, sem, contudo, preocupar-se em fundamentar o que *é* da coisa, ou seja, a *existência* de que fala Schelling. Essa *existência* não é meramente uma constatação de fato da apresentação da coisa, pois é intencionada no âmbito do “conhecer”, ou seja, na forma de endereçamento da filosofia para com o que se está analisando, de modo que se pode perceber que a inversão de Schelling, para a qual atenta Kierkegaard, diz respeito à relação da filosofia com um substrato ontológico, como o próprio filósofo dinamarquês pontua no final de sua anotação da segunda aula acompanhada, isto é, “*Filosofia e Ser*” [*Philosophie og Væren*]. Não é de se admirar, então, que as anotações à terceira lição, realizada em 22 de novembro, iniciam-se justamente por pontuar que “a filosofia pode ser chamada *επιστημη του οντος*”, isto é, de conhecimento do ente [οντος], um conhecimento que se baseia na afirmação de que “quando eu conheço algo, eu o conheço enquanto um algo que está sendo [ente] [*et Værende*] [KW II, p. 336; III C 27, p. 255]. Nesse sentido, pontua-se que sempre que se conhece algo tem de se reconhecer que tal conhecimento *do que é* pressupõe um conhecimento de que aquilo que é conhecido, previamente, é dado como *sendo*, evidenciando-se, assim, a necessidade de um dado ontológico com relação à própria pretensão de conhecimento. A filosofia, segundo a crítica de Schelling anotada por Kierkegaard, tem se posicionado de maneira a considerar esse dado ontológico como sendo inacessível ou acidental, de tal maneira que “até mesmo na lógica, o movimento não se dá *em referência à quodditas* [*in Bezug auf quodditas*], mas em relação à quidditas”, ou seja, o movimento não se dá sobre o que está *sendo* enquanto Ser, mas sobre *o que é*; por consequência, “a filosofia torna-se ou o aprendizado do Ser enquanto essência [*Væsen*], como é usualmente chamado, ou da Existência [*Existents*], como alguns recentemente disseram” [KW II, p. 336; III C 27, p. 255]. Fez-se aqui uma importante distinção que Kierkegaard rapidamente

¹⁰⁰ Kierkegaard acrescenta, à menção feita por Schelling da palavra *cognitio* advinda do Latim, uma menção à palavra hebraica *יָדָה*, transliterada por *yadá*, isto é, o ato de conhecer. Isso serve para indicar que, ao mesmo tempo em que realizava anotações da fala schellingiana, Kierkegaard acrescentava, para mais ou para menos, suas próprias considerações e intromissões.

assimila com base nos ensinamentos de Schelling, inclusive trazendo esses ensinamentos para o dinamarquês: postula-se uma diferença entre o ser enquanto essência, aqui atribuído pelo substantivo *Væsen*, e o Ser enquanto existente, ou seja, o *Ser que está sendo*, aqui representado pela forma *Værende*, que é formada pelo gerúndio de *Være*, denotando assim o movimento que se quer postular no Ser. Esse movimento, como se indica, foi negado pela filosofia considerada negativa e, portanto, pela lógica, uma vez que tal filosofia teve de interromper o movimento com vistas a obter a essencialidade [*quidditas*] do Ser, perdendo com isso a existência [*quodditas*] do Ser. Nas anotações que Kierkegaard faz da aula de Schelling, no entanto, aparece então uma questão com relação à posição da Razão em meio a essa dupla dimensão da filosofia perante o Ser. “Aquilo que existe”, anota Kierkegaard, “pode ser conhecido na experiência e, enquanto tal, não se veria nenhuma necessidade das laboriosas e, no entanto, supérfluas superações da filosofia”, com a ressalva, todavia, de “que há algo que não pode ser experienciado”, donde decorreria o fato de este algo não passível de ser experienciado “estar na Razão” [*være i Fornuften*]. Contudo, para que tal ponto que repousa na Razão e não na experiência seja descoberto, “todo o conteúdo da razão teria de ser desenvolvido e, então, um início deveria ser feito com o imediato [*Umiddelbare*]”, ou seja, com um dado elementar que está dado sem nenhuma necessidade de intermediação, o que levaria a questionar qual seria esse conteúdo imediato da razão que a permitiria pôr-se em relação com o que não pode ser experienciado, levando à resposta dada por Schelling: “A Razão é a infinita potência da cognição [*Fornuften er Erkjendelsens uendelige Potens*]” [KW II, p. 336; III C 27, p. 255-256]. Mas o que significava, afinal, apontar que a razão é a infinita potência da cognição nos termos que Schelling está apresentando? Significa posicionar-se perante o problema pertinente à relação entre Ser e Pensamento que marcava parte da filosofia pós-kantiana, com destaque para o sistema hegeliano que baseava sua estrutura justamente nessa pressuposição. Segundo as anotações de Kierkegaard, a razão enquanto potência infinita da cognição tem de ser entendida sem conteúdo, pois a determinação é o que torna possível a atribuição de um conteúdo e, enquanto potência infinita, esta não poderia ser fixada sob os termos de uma ou outra determinação. Esse atributo concedido à razão então é atribuído, como em um salto, ao Ser. Aqui o âmbito é aquele da crítica de Schelling à posição da filosofia considerada negativa que sustentava uma perfeita união entre Ser e Pensamento, assumindo que seria possível encontrar a

determinação do Ser por meio de uma determinação do Pensamento. A infinita potência da cognição – ou do conhecimento – é então associada como sendo “a infinita potência do Ser” [*Værens uendelige Potens*], uma vez que a associação feita pela filosofia negativa tem de pontuar que aquilo que é, em sua infinita potência, tem de corresponder aquilo que pode ser conhecido em sua infinita potência. Esta reflexão leva a um ponto importante, isto é, o reconhecimento de que “a filosofia é ação, é atividade, ocupa-se de si mesma, é pensamento, pensamento filosófico”, o que leva a percepção de que, por meio dessa reflexão, o “pensamento descobre sua natureza em movimento [*bevægelige Natur*] [KW II, p. 336; III C 27, p. 255-256]. Esse caráter de mobilidade, de vir-a-ser do Ser e, portanto, por relação, também do pensamento, traz para essa posição da filosofia negativa um problema, pois ela tem de assumir, em seu tratamento de potência, uma ausência de existência efetiva, razão pela qual se menciona que esse “Ser” encontraria sua origem no “*ens omnimode indeterminatum*”, ou seja, em um ser inteiramente indeterminado, algo não existente em geral. Por limitar a determinação do Ser aos ditames do Pensamento, ou seja, por condicionar a *Seynkönnen* (capacidade de ser) do Ser por meio do Pensamento, “todo o movimento vai em direção da *quidditas*, não da *quodditas*”, de tal modo que “esta realidade efetiva [*Virkelighed*], em outro sentido, é mera possibilidade [*Mulighed*]” [KW II, p. 337; III C 27, p. 256]. Até esse ponto, foi possível determinar a estrutura e a limitação da relação entre ser e pensamento, sobretudo pela adição, tipicamente schellingiana, da noção de potência como força motriz que mobiliza o Ser e, por conseguinte, o pensamento. Reconhece-se, por decorrência, que como essa determinação é buscada por meio do Pensamento, ou seja, condicionando a capacidade de ser do Ser pela determinação que pode fornecer o Pensamento, então esse movimento é encaminhado pela pergunta de *o que é*, mas é incapaz de encaminhar-se pela pergunta do *que é*, de tal maneira que a realidade efetiva não é posta no início, mas é meramente anunciada como uma possível consequência do movimento. Aqui se alcança um traço reflexivo do qual Kierkegaard toma nota e que, posteriormente, terá grande importância para suas próprias considerações filosóficas, isto é, que uma vez que “o conteúdo da infinita potência da cognição é a infinita potência do Ser”, e considerando que “esta potência é transição para o Ser”, então a potência “é sem *Seyn*, mas é a transição

para *Seyn*¹⁰¹ [KW II, p. 337; III C 27, p. 256]. Ou seja, a filosofia negativa é capaz de levar até o momento em que se apresenta a necessidade de se passar de um ponto em que a negatividade corresponde à negatividade do Ser, ou seja, como um não-Ser que, pela potência tomada enquanto transição, pode passar ao Ser em uma positividade. Segundo pontua Schelling, “a razão fornece o conteúdo para tudo que ocorre na experiência; ela compreende o que é *efetivamente real* [*Wikliche*], mas não compreende, assim, a *realidade efetiva* [*Wirklichkeit*]” (2007, p. 131). Isso significa que a filosofia negativa, ou a ciência da razão – como Schelling trata em relação com Kant e, sobretudo, Fichte – é capaz de avançar até o ponto em que se indica a transição, porém é incapaz de realizar tal transição por si só, uma vez que esta ainda permanece restrita aos limites determinados pelo Pensamento e, portanto, circunscrita pelo Conceito¹⁰². O que Schelling trata de demonstrar, e que

¹⁰¹ A passagem do não-Ser para o Ser terá uma grande importância na estrutura das *Migalhas Filosóficas*, texto que foi publicado e escrito com grande proximidade com *O conceito de angústia*. É conhecido o fato de que no escrito sobre o conceito de angústia Kierkegaard explicita seu debate e suas influências de Schelling, mas pouco se tem indicado com relação a *Migalhas Filosóficas*. Ingrid Basso, no entanto, faz uma aproximação interessante em sua análise sobre a recepção e a relação entre Kierkegaard e Schelling, principalmente com relação à diferença de posição no que diz respeito ao tipo de vinculação e conhecimento da existência de Deus nos dois autores (2007, p. 202 ss.), muito embora ela não aponte especificamente esse problema ontológico da passagem de um não-Ser para o Ser. Esse ponto será tratado com mais detalhe no segundo capítulo.

¹⁰² No texto schellingiano essa passagem é sumamente importante: “Aqui, no entanto, não pode ser evitado que algumas pessoas pensarão principalmente em uma transição real, e imaginarão que o real vir-a-ser das *coisas* deva agora ser explicado. Mas isto perderia o ponto completamente. O que uma ciência da razão obtém é, por certo, entre outras coisas, aquilo que ocorre na experiência e sob suas condições no espaço e no tempo enquanto entidades individuais e assim por diante. Entretanto, a própria ciência da razão avança a mero pensamento, embora os conteúdos do pensamento ou conceito não são, como na lógica hegeliana, mais uma vez, meros conceitos. No fato que a ciência da razão obtém o conteúdo do ser real, assim ignorando a experiência, repousa o que é para muitos a ilusão de que eles não apenas alcançaram o *que é real*, mas que também alcançaram a realidade, ou que eles alcançaram como o que é real *surge* dessa maneira, então que este processo meramente lógico é também o processo do real devir. Nisto nada mais ocorre salvo o pensamento; não é um processo real que se desenvolve aqui, mas, ao contrário, apenas um processo lógico; o ser pelo qual a potência atravessa é um ser que em si mesmo pertence ao conceito e, então, é apenas um ser no conceito, não fora dele. A transição é *simpliciter*, um tornar-se outro: no lugar da pura potência, que enquanto tal é um não-Ser, ali aparece um Ser. Mas a determinação “um ser” é aqui, por ela mesma, uma mera *quidditativa*, não uma *quodditativa*. Se está aqui preocupado apenas com o *quid*, não com o *quod*. Um ser ou algo é um conceito tão bom quanto um *ser* ou potência é um conceito. Um ente [*ein Seyendes*] não é mais o Ser [*das Seyendes*] – é algo diferente disto, mas apenas *essencialmente*, isto é, de acordo com o seu conceito, mas não *in actu*” (2007, p. 133-134). Todo o esforço de Schelling aqui é por demonstrar que o limite da compreensão ontológica obtida pelo pensamento lógico se dá pela impossibilidade de tal processo em reconhecer algo fora de si mesmo, de forma que a “essência” que é atribuída ao Ser enquanto aquilo que se limita a ser determinada pelo Conceito, de modo que o que se conhece é sempre o Conceito, mas nunca o ente-Ser ele mesmo, sobretudo porque o processo do pensamento lógico que é regido pelo Conceito não pode e não é capaz de assumir o traço de realidade efetiva (*in actu*) que permitiria essa percepção e o embasamento dessa compreensão ontológica. A proximidade de Schelling com o pensamento de Heidegger, nesse ponto, não pode ser ignorada. Sobretudo porque essa via pode ter passado por Kierkegaard, uma vez que a recepção da abordagem ontológica schellingiana por parte do filósofo dinamarquês, como se apontará, foi um dos elementos centrais que permitiu a passagem da filosofia

Kierkegaard parece cuidadosamente tomar nota em seus cadernos, é a diferenciação fundamental que ocorre entre o Ser e o ente, sendo um deles a potência (o Ser) e o outro aquilo que pode ser o vir-a-ser da potência (o ente), ponto que é crucial, já que aqui se relaciona também os termos centrais de um pensamento que põe uma relação dinâmica entre possibilidade e realidade efetiva. A possibilidade inicial posta para o Ser se dá pelo reconhecimento de sua relação com o não-Ser, em um movimento que faz eco as reflexões de Fichte, o que indica que Schelling ainda analisava, nesse ponto, o que considerava como a ciência da razão. “A transição para o *Seyn* de acordo com a *potentia* não exclui ser capaz de atravessar” ao próprio Ser, razão pela qual “a potência do *Seyn* é, assim, tão capaz de passar ao *Seyn* quanto não é capaz de fazê-lo”, resguardando assim seu caráter de *contradictoria* em si mesma, ou seja, mantendo-se enquanto potência. Ao fazer o movimento, ao passar para o Ser em um sentido de efetivação de uma realidade, em uma transição *potentia ad actum*, tal transição não é capaz de desfazer o caráter contraditório da potência, pois esta “não exclui uma terceira possibilidade, uma livre vacilação entre ser e não-ser”, porém não a exclui porque a passagem de potência ao ato se dá no âmbito do ente e não no âmbito do Ser, que permanece enquanto potência infinita, de tal modo que “a potência infinita não é esgotada pela primeira possibilidade, desde que esta não tenha abandonado a possibilidade” [KW II, p. 338- 339; III C 27, p. 257-258]. O não abandonar da possibilidade é referente à diferenciação do âmbito em que se dá a potência, de tal modo que, como Kierkegaard anota, “O Ser (*det Værende*) é potência, um ser [ente] [*et Værende*] não é potência” [KW II, p. 340; III C 27, p.259]. A dificuldade de se compreender os ensinamentos de Schelling nesse ponto, e uma dificuldade que as anotações de Kierkegaard intensificam consideravelmente por sua brevidade e por seu nítido elemento de reflexão, está em situar o que se trata de uma crítica à ciência da razão (filosofia negativa) e o que se trata de um apontamento além da ciência da razão, ou

moderna para a filosofia contemporânea. Além disso, há que se mencionar que usualmente a relação de Heidegger para com Schelling, quando pontuada, é feita sob os termos de análise que se situam principalmente na leitura de Heidegger do ensaio sobre a essência da liberdade humana, o que não deixa de ser um ponto evidente, já que o próprio autor de *Ser e Tempo* dedicou dois cursos a esse texto. Contudo, o que usualmente não ocorre é a análise comparativa entre Heidegger e o Schelling da *spätphilosophie*, ou seja, não se considera a possível influência dos textos que confrontam a filosofia negativa e a filosofia positiva com relação à filosofia da revelação, ponto esse que conduziria ainda mais claramente para a vinculação que é Kierkegaard nessa intermediação. Para uma análise que se aproxima desses elementos, cf. SIKKA, Sonya. Heidegger's Appropriation of Schelling. In.: **Southern Journal of Philosophy**, 1994, Win, Vol. 32 (4), p. 421-448.

seja, em direção à filosofia positiva. A apresentação das limitações da ciência da razão se dá em função das condições e dos termos que são identificados com base na dimensão ontológica que então está apresentando Schelling, uma dimensão que insere, dentre outros elementos, a questão referente à potência do Ser com relação à dimensão do ente. Nos termos de Schelling, e que Kierkegaard reproduz de forma bastante fiel, a potência encontra-se no Ser e não no ente. A potência se revela naquilo que passa do não-Ser para o Ser, de modo que isso não pode ser apreendido no âmbito do ente, pois do ente o que se pode compreender é *o que é (quidditas)*, mas nunca aquilo *que é, (quodditas)*. Justamente por estar restrita a este âmbito, a ciência da razão não pode ir além do conceito, ou seja, não pode endereçar-se à realidade efetiva e, por conseguinte, à existência. Como anota Kierkegaard, “nesta ciência, a nova ciência”, isto é, aquela que deriva de Kant e recebe um tratamento pontual por parte de Fichte, “há apenas o conceito, não o conceito que transpassa à existência” [KW II, p. 341; III C 27, p.260].

Um ponto central onde esse fator ocorre diz respeito à relação da ciência da razão com a questão pertinente a Deus, sendo que a conversão de Deus em um conceito, como faria tal ciência da razão, faria com que Deus, ele mesmo, ficasse adstrito aos limites da razão, assim que, como anota Kierkegaard, “o conceito de Deus [*Gudsbegrebet*] é reconhecido como necessário pela razão, como o último e conclusivo conceito da razão [*Fornuft-Begreb*]”, contudo, “ainda assim, não se deve entender o conhecimento no sentido da existência [*Existents*]; ela tem *quid sit*, não *quod sit*, não se diz nem se demonstra que ele existe” [KW II, p. 341; III C 27, p.260]. O argumento é o mesmo que já fora pontuado anteriormente com relação aos limites identificados com referência à ciência da razão, entretanto, aqui se apresenta um ponto que será fundamental não apenas para a compreensão sobre o problema da oposição entre filosofia negativa e filosofia positiva, oposição essa apresentada por Schelling, mas também em função de um debate relativo à análise da existência, seja essa análise conceitualmente dada ou não. Endereçar o problema da existência de Deus, tal qual esse problema parte da filosofia kantiana, é endereçar um problema geral sobre a questão da existência, principalmente na maneira com a existência foi tratada desde a tradição pós-kantiana. Segundo Schelling pontua em seu curso, o papel de Deus na filosofia kantiana está dado pela necessidade de servir à consumação do conhecimento humano, de modo que Deus tem de ser dado como conceito para que se estabeleça tal consumação, uma vez que as

determinações da estrutura do conhecimento ocorrem em função da razão e não poderia haver um elemento final que fosse alheio à razão. Assim, “nesta filosofia toda consequência era justificada pelo que a precedia, mas era justificada apenas como um mero *conceito*” (2007, p. 138). A circularidade que busca apontar Schelling diz respeito à acusação de que o tratamento dado por Kant gerou uma tendência a abordagem lógica de Deus, uma abordagem que tem de manter encerrada a ideia de Deus como um conceito, de modo que “era do começo ao fim uma filosofia *imane*nte, isto é, progredia meramente no pensamento e não era, de nenhuma forma, uma filosofia *transcendente*”, tendo por consequência que, “ao final, portanto, considerando que apenas demonstrou a Deus como uma ideia necessária da razão, que, por certo, estava já *assegurada* por Kant, a necessária consequência da reivindicação de um conhecimento de Deus era de roubar de Deus toda transcendência”, um roubo que deveria ocorrer não simplesmente pela desaparecimento da ideia de Deus, mas por “arrastá-lo para este pensamento lógico, em um conceito meramente lógico, em uma *ideia em si mesma*” (2007, p. 138). Schelling identifica essa posição como uma tendência própria da filosofia da identidade, filosofia essa que é atribuída à Kant, em seu primeiro momento, mas que também corresponde à produção de Fichte e, em uma espécie de auto-crítica, corresponderia também às primeiras posições filosóficas do próprio Schelling. Essa filosofia da identidade, “cujo ponto de partida é a indiferença e cuja conclusão é a identidade do sujeito e do objeto” [KW II, p. 342; III C 27, p.261], não é capaz de sair dessa circularidade que é atribuída ao problema do conceito de Deus e ao problema da existência de Deus. Por voltar-se totalmente sobre si mesmo em um movimento que transformaria o Eu [*Ich*] em sujeito e objeto de sua própria determinação, como ocorreria com Fichte, onde o não-Ser seria encerrado pelo mesmo movimento considerado subjetivo que teria o Eu como princípio norteador, o pensamento não permitiria uma verdadeira saída de si mesmo, a tal ponto que “esta filosofia, desse modo, preserva inteiramente seu caráter de subjetividade-objetividade” [KW II, p. 342; III C 27, p.261]. Esta filosofia, que teria partido de Kant, receberia com Fichte um tratamento que intensificaria a tendência de puro *a priori*, um *a priori* que “não pode ser conhecido pela existência [*Existentsen*]”, uma vez que, como afirmaria Kant, “o apriorístico [*det Aprioriske*] é tudo o que se pode aprender com o conhecimento da razão [*Fornuft-Erkjendelsen*] sem ter que aprender com a experiência”, de tal modo que “o conhecimento racional [*Vernunft-Erkenntniß*] e o a

priori são o mesmo” [KW II, p. 343; III C 27, p.262], o que remeteria novamente ao caso da relação com a realidade efetiva, aqui negada em prol do “pensamento puro” e, por sua vez, vinculada com o caso particular da questão referente à posição da existência de Deus. Uma das consequências desse pensamento é o já apontado encerramento dentro de uma estrutura considerada por Schelling como imanente em oposição a uma estrutura que permitiria o transcendente. Aqui se encontra o eco do que o filósofo alemão vinha indicando já desde ao menos 1804 com seu escrito sobre filosofia e religião, mas que depois se intensificou com o ensaio sobre a essência da liberdade humana, isto é, o fato de que o Absoluto, entendido como Deus, não poderia ser apreendido por uma força ou uma pretensão conceitual, estabelecendo-se, assim, uma saída que permitira romper com a imanência rumo à transcendência. No fundo dessa questão, tal como Schelling vinha tratando-a, há que se considerar de maneira isso corresponde à categoria da *existência*, sobretudo quando essa existência é entendida como a manifestação de uma realidade efetiva enquanto um devir. Nesse sentido, boa parte da crítica de Schelling à filosofia por ele considerada negativa é por apresentar um movimento que não é capaz de dar conta do problema do devir, promovendo uma confusão por afirmar que este movimento seria idêntico ao *devir*, quando, em verdade, tal movimento, por não considerar a realidade efetiva e, portanto, a existência, tenderia a manter tudo sob a égide da possibilidade, mas uma possibilidade estática. Como anota Kierkegaard em seu caderno, “a passagem é meramente na possibilidade, não na realidade efetiva” [*Overgangen blot i Muligheden ikke til Virkeligheden*]¹⁰³, argumento esse que se sustentaria com base no problema identificado por Schelling como uma recaída tautológica própria do pensamento puro desenvolvido pela ciência da razão, onde a existência de Deus permaneceria em uma eterna circularidade que teria o seu termo inicial e seu termo conclusivo como sendo o mesmo, pois “quanto à existência de

¹⁰³ O termo que Kierkegaard anota em seus cadernos, *Overgangen*, isto é, “a passagem”, corresponde ao termo que Schelling vinha utilizando: “*Übergang*”. Esse é um conceito que fazia parte do debate filosófico no que diz respeito à relação entre os limites do conhecimento em sua posição frente ao Absoluto ao menos desde o livro de Eschenmayer, de modo que Schelling, ao longo de todos esses anos, aprimorou seu entendimento sobre o assunto, iniciado em *Philosophie und Religion*, mantendo ao menos dois termos centrais legados por Eschenmayer, isto é, passagem e potência. A noção de passagem, que em Eschenmayer se situava no âmbito de seu pretense movimento da filosofia a não-filosofia, é trazida por Schelling para um âmbito ontológico, com abundantes referências à filosofia grega como forma de demonstrar que o que se tem em vista é a passagem do Ser, isto é, aproximando a “passagem” ou “transição” na noção de *devir*. É justamente essa noção de “passagem” enquanto “devir”, ou seja, de passagem enquanto mudança de uma determinação ontológica a outra determinação ontológica que será de grande importância para o pensamento kierkegaardiano.

Deus, pode-se demonstrar que se existe, existe necessariamente, mas não que exista” [KW II, p. 344; III C 27, p.263]. Schelling trata do problema concernente à categoria da existência com relação a Deus em decorrência do fato de que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, assim o fez de uma maneira peculiar, vinculando elementos tais como existência, Deus, realidade efetiva e o Ser. Ao realizar a análise sobre a estrutura do conhecimento com base na experiência, Kant avança até o ponto em que tem de encontrar as condições de possibilidade para toda experiência, apresentando aí, na *Estética Transcendental*, o espaço e o tempo como elementos centrais e *a priori* que condicionam toda experiência possível. Tempo e espaço são “formas das coisas em si, e formas tais que, inclusivamente, subsistem como condições *a priori* da existência das coisas”, tendo de ser entendidos, por decorrência lógica, como “sendo condições de toda a existência em geral”, donde segue que “também deveriam sê-lo da existência de Deus” (KrV, B 71). Ao impôr essa condição à experiência, Kant tem de estender tal imposição também à existência das coisas, pois é das coisas que se faz a *experiência de*, assim que se vê aqui o passo de determinação da *existência* como consequência da determinação das condições de possibilidade da *experiência*. Essa relação está de acordo com a forma com que Kant dispõe as categorias, colocando primeiramente as categorias de qualidade, onde se encontra a *realidade* [*Realität*], e como parte das categorias modais a existência/não-existência [*Dasein-Nichtsein*]. Dentre os postulados do pensamento empírico em geral consta então a relação feita entre as categorias modais de possibilidade, necessidade e realidade efetiva para com a experiência. Nesse ponto Kant afirma que: “1. O que está de acordo com as condições formais da experiência é *possível*; 2. O que concorda com as condições materiais da experiência é *real* [*wirklich*]; 3. Aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*” (KrV, B 266). Nesse sentido, a possibilidade que é dada de acordo com as “condições formais” da experiência é dada de acordo com o *a priori*. Se se volta agora para a questão referente à existência, percebe-se que essa não é tomada por Kant como sendo um dos elementos de constituição da experiência, ou seja, ela não é *a priori*, ao contrário, a existência em geral deve conformar-se às condições formais da experiência, condição essa que vincula a existência à posição da realidade efetiva, isto é, de “concordar com as condições materiais da experiência”. Como consequência do afirmado está a postulação kantiana de que a existência não é um

predicado, isto é, que esta não é uma propriedade inerente ao objeto, mas uma condição identificada somente por meio da experiência e sempre *a posteriori*. O ponto alto desse argumento é alcançado com a análise sobre o argumento ontológico da existência de Deus, enfrentado por Kant na terceira antinomia considerada na *Crítica da Razão Pura*¹⁰⁴. Ao indicar a impossibilidade de se deduzir a existência de Deus por meio de uma determinação nominal ou por meio de uma ideia de “completude” (*ens realissimum*) que não encontraria nenhum aporte *real* para sua sustentação, Kant então aponta que não se pode deduzir a existência de Deus por meio de um conceito de Ser, ainda que esse conceito de Ser tenha uma pretensão de totalidade. Isso porque há já uma contradição “ao introduzir o conceito da existência, seja sob qual nome oculto, no conceito de uma coisa que vocês queriam pensar apenas no que concerne à possibilidade” (KrV, B 625). Deus pode ser pensado, pode ser conduzido ao pensamento e pode aí ser resguardado como possibilidade, mas dessa possibilidade de pensamento não se pode deduzir sua existência ou sua realidade. Kant é enfático quanto a esse ponto, já que “a palavra *realidade* [*Realität*], que no conceito da coisa soa diferentemente de existência no conceito de predicado, não resolve esta questão”, isso porque ao denominar “realidade a toda posição (sem determinar o que se põe), já pusestes e admitistes como real, no conceito de sujeito, a própria coisa com todos os seus predicados e no predicado só o repetis” (KrV, B 625). O que Kant intenta demonstrar é o problema do que se considera como uma confusão entre um predicado lógico (dado ao pensamento) e um predicado real (a determinação de algo na experiência)¹⁰⁵. Por

¹⁰⁴ Esse confronto de Kant contra o argumento ontológico da existência de Deus é anterior à própria *Crítica da Razão Pura* e já havia sido endereçado, por exemplo, no texto pré-crítico *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. O interessante com relação a essa questão particular, para além do fato de ela estar presente tanto no momento pré-crítico quanto no momento das *Críticas*, é o fato de que ao posicionar-se frente a esse problema Kant tem de opôr-se a pensadores que, em um primeiro momento, haviam definido seu pensamento, como é o caso de Wolff, Baumgarten e Leibniz. Em certo sentido, pode-se traçar o caminho do pensamento kantiano com relação a esse problema. Para uma análise da passagem pré-crítica para as *Críticas* com relação a essa questão, cf. VILMER, Jean-Baptiste Jeangène. De la possibilité à l'existence, Kant critique de Leibniz. In.: **Dialogue**, XLVII, 2008, p. 211-234.

¹⁰⁵ Desse ponto parte uma das reflexões que mais frutos rendeu à filosofia analítica, ou seja, a determinação da existência como uma propriedade ou um predicado de segundo nível, tal como Frege postulará sobretudo a partir de *Die Grundlagen der Arithmetik* (Para uma análise desse tópico, cf. FORGIE, J. William. Kant and Frege: Existence as a Second-Level Property. In.: **Kant-Studien**. n. 91. Berlim: Walter de Gruyter, 2000. p. 165-177). Ao determinar acompanhar o argumento kantiano, a filosofia analítica tinha de comprar com o pacote uma série de consequências, ou seja, a implicação ontológica aí aportada, a diferenciação entre dimensão do pensamento (lógica) e dimensão da realidade (experiência), bem como uma certa e muito peculiar percepção da realidade, que sem muito tardar voltar-se-ia para um realismo. Ocorre que, após muitos movimentos e muitas letras depois, o ponto ainda se manteve o mesmo, com a ontologia sendo definida em termos lógicos (muitas vezes

fim, essa reflexão, que aqui toma como ponto central o argumento teológico da existência de Deus, volta-se então para o núcleo do que pretende contestar, ou seja, a própria determinação ontológica, onde Kant afirma que “Ser não é, evidentemente, um predicado real (*reales Prädikat*), isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas” (KrV, B 626). A cópula, determinada pelo *ser*, ou seja, pelo *é*, não pode ser capaz de conferir uma determinação conceitual, não acrescentando nada ao conceito, apenas definindo uma posição, de modo que a realidade não adiciona nada à possibilidade, tendo por consequência o fato de que tudo seria determinado na possibilidade e não na realidade. “Se assim não fosse”, argumenta Kant, “não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, *mais* do que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe” (KrV, B 628). Aqui está posta uma passagem que servirá para a crítica que posteriormente realizará Schelling, pois as consequências do que postula Kant geram uma posição singular com referência à existência. Primeiramente, há que se indicar os dois âmbitos com que trabalha Kant: um âmbito do conceito, posto na possibilidade e no pensamento (*a priori*), onde a condição de possibilidade é que este não seja contraditório, e um âmbito da existência, posta na realidade enquanto experiência (*a posteriori*), onde o que se encontra é conformidade e completude com a possibilidade, mas nunca uma adição de predicado. O problema da demonstração da existência de Deus, nesse sentido, é que “Deus, por seu próprio conceito, transcende o mundo sensível e não pode ser um objeto de experiência para nós” (GREEN, 1992, p. 41). Uma primeira leitura poderia sugerir que “o pensamento de Kant acaba por pender mais ao lado empiricista do que ao lado racionalista do debate epistemológico de seu tempo” (GREEN, 1992, p. 41). Quando se considera a dependência de confirmação que é fornecida pela experiência, essa tendência é de fato sentida, sobretudo porque uma questão tão essencial quanto aquela da

como simples cópula) e impondo-se uma relação quase sacralizada entre lógica e realidade que, ao menos com relação à experiência, muitas vezes tem de exercitar uma miopia seletiva para encontrar a conformidade desejada. Ademais, a posição kantiana produz profundas ambiguidades, com um apelo ao empirismo contrariamente e, ainda, simultaneamente ao racionalismo que, no entanto, abre espaço para uma consideração idealista, com uma posição sobre a relação do pensamento para com Deus na *Crítica da razão pura* que depois toma outro contorno na *Crítica da razão prática*, ambiguidades essas que não encontram nenhuma correlação na filosofia analítica, esta muito mais plana, reta, pedestre e limitada a um mundo pretensamente lógico que parece funcionar bem quando não tem de confrontar-se com a existência fora de cubículos universitários e com a realidade para além de uma reflexão umbilical.

existência de Deus é “solucionada” pela determinação de uma limitação da razão humana, notavelmente finita, o que cumpre perfeitamente com o propósito crítico apontado por Kant. Contudo, uma das consequências que parte dessa estrutura argumentativa é a permanente possibilidade – uma fundamental possibilidade, como Kant evidenciará na *Crítica da razão prática* – de se ter o conceito de Deus sob a tutela do pensamento, ou seja, como *a priori* e com a condição de que esse siga apenas uma regra: a regra de não contradição. O que se soluciona nessa passagem entre a *Crítica da razão pura* para a *Crítica da razão prática* é a posição ou o *loquosin quo* Deus é postulado, sendo que na dimensão moral é preciso “postular a existência de Deus como necessariamente pertencente à possibilidade do sumo bem” (2015, p. 201), em uma consideração que se encontra não no nível da experiência, mas no nível do pensamento puro. Porém, o que não se resolve é a questão referente à existência, estando essa categoria atrelada à experiência e, portanto, restando como condicionada ao plano do pensamento puro. Ademais, uma vez que a existência é determinada como uma posição incapaz de acrescentar predicados ao conceito, seu âmbito é de manifestação do objeto na experiência e, portanto, fica adstrita a um âmbito objetual e externo¹⁰⁶. Assim, Kant endereça ao problema da existência com relação à existência de Deus, condiciona a existência a uma exterioridade previamente estabelecida pelo conceito e como que simplesmente fixada às determinações do conceito¹⁰⁷ e, ao retomar Deus sob as

¹⁰⁶ Para maiores referências com relação a essa questão, e especialmente sobre a possibilidade lógica de conceitos em oposição à possibilidade real das coisas, cf. ABACI, Uygur. Kant's Theses on Existence. In.: **British Journal for the History of Philosophy**, vol. 16:3, August 2008, p. 559-593.

¹⁰⁷ Ao comentar essa particular passagem na *Crítica da razão pura*, em B 628, J. William Forgie aponta a dificuldade inerente a essa questão, onde, mesmo no âmbito epistemológico, poderia se considerar o problema de se tomar a existência como uma propriedade do conceito: “O que Kant está chamando de ‘existência’ parece ser a propriedade de “estar instanciado” ou de “ter instâncias”. Hoje chamaríamos isto de uma propriedade de segundo nível. E diríamos que é uma propriedade *de* conceitos e não propriedades que esperaríamos encontrar *em* conceitos de objetos (embora possamos encontrá-los *em* conceitos de conceitos). E então, por certo, a ‘existência’ de Kant não seria uma propriedade de objetos; não operaria no nível correto para tanto. Mas o argumento de Kant não pode ser tão escorregadio. Pois ele não fala em ‘níveis’ de propriedades, e seu argumento é feito compatível independentemente de qualquer referência a níveis de predicação. Ele simplesmente nota que, não importa quão completo um conceito de um objeto possa ser, isto é (empiricamente) compatível com ele ser um conceito de um ser meramente possível. Em outras palavras, seja um conceito de um ser efetivamente real ou meramente de um ser possível, ele não está incluído no conceito. Ele põe *este* ponto por dizer que a existência não está incluída no conceito de um ser meramente possível. E isto é tudo que ele pensa precisar, uma vez que aceitamos a alegação que o completo conceito de um ser é possível, para concluir que a existência – o que Kant chama de existência, de qualquer forma – não é uma propriedade daqueles objetos que existem” (2008, p. 7). A crítica de Forgie é marcada por uma leitura que está constantemente trabalhando Kant em diálogo com Frege e com a tradição analítica, razão pela qual este tenta apontar certa “insuficiência” no pensamento do filósofo alemão com relação ao problema da existência. Contudo, essa crítica pode

condições do *a priori* no âmbito moral, não volta a considerar a existência, pois esta não é dada *a priori*, mantendo a existência – e a realidade efetiva, como criticará Schelling –simultaneamente apartada e circunscrita ao âmbito do pensamento puro.

É sobretudo em função dessa razão que, no desenvolvimento de sua crítica, um ponto central do pensamento de Schelling está voltado para o retrabalho da noção de existência – em sua vinculação com a realidade efetiva – por meio da questão da revelação, pois esta questão teria a pertinência de levar o problema para a sua origem, ou seja, para o debate formulado por Kant com relação à existência de Deus e, como decorrência, com relação à existência em geral¹⁰⁸. Para Schelling, trata-se de escapar não apenas da circularidade de um pensamento puro ou abstrato, como ocorreria na ciência da razão, mas tratar-se-ia de apontar a passagem da filosofia negativa para a filosofia positiva e como tal passagem se dá pela determinação de uma positividade que está posta fora da negatividade, ou seja, um Deus que é efetivamente real por meio da revelação. Nas anotações de Kierkegaard esse percurso fica claro:

A ciência pura da razão é, então, apenas negativa, não tem nada a ver com a existência [*Existents*]. Mas a existência pode também ser objeto para ciência. Por exemplo, uma revelação que sempre pressuporia um Deus que realmente é [*virkelig værende Gud*]. Apenas quando esta ciência da razão é levada a reconhecer a si mesma como negativa é que ela está completa, mas isso é impossível sem ter o positivo fora de si ao menos como possibilidade. E se o positivo não aparece rapidamente, então o negativo é facilmente obscurecido, e o lógico é tomado pelo realmente efetivo [*Virkelige*]. [KW II, p. 344; III C 27, p.263]

ser vista também sob a perspectiva da leitura de Schelling e, posteriormente, de Kierkegaard, no sentido que ao atribuir a existência a propriedade *de* conceitos e não *de* objetos, Kant alçaria a análise da *existência* à dependência do pensamento puro (conceito de conceito) e perderia a ligação com a realidade efetiva, ponto esse que, por uma via diversa da filosofia analítica, Schelling já estava indicando.

¹⁰⁸ A crítica feita por Schelling não deve ser tomada de forma absoluta. A interpretação schellingiana de Kant tem uma história e encontraria em seu caminho tanto a crítica feita por Jacobi ao pensamento kantiano quanto o transcurso assumido por Fichte em suas próprias reflexões filosóficas, de modo que a atribuição de um certo idealismo da “ciência da razão” como sendo idêntica ao pensamento kantiano tem de ser mensurada dentro dessa historicidade. É prudente considerar, como faz Jean Wahl, que a história do problema da existência, tal como esse chegará até Kierkegaard, tem seus primeiros movimentos com Kant, de modo que “desde Fichte e desde Schelling pode-se remontar à Kant”, pois “o pensamento do ser, enquanto irreduzível à essência de acordo com Kant, também é encontrado no amigo e adversário de Kant que foi Hamann” (1951, p. 14), isto é, Kant foi importante na formulação do problema que posteriormente chegaria à Kierkegaard e, pontualmente, é preciso reconhecer que o movimento que faz Kant para retirar a força do argumento ontológico (racionalista) tal qual ele figurava anteriormente, sobretudo com figuras como Leibniz, foi fundamental para o que depois chegaria a ser o pensamento “existencial” de Kierkegaard.

A questão com relação às categorias modais é mais uma vez aqui apontada. Trata-se de encontrar uma estrutura que não encerre a possibilidade dentro de seus próprios termos, permitindo com que a possibilidade esteja fora da esfera do pensamento e, portanto, que possibilidade e realidade efetiva estejam em relação a ponto de indicar o devir. Isso que Schelling aponta como a necessidade do *positivo* aparecer rapidamente pode ser entendida como a apresentação dessa possibilidade fora do campo do pensamento, uma salvaguarda que é fornecida não pela possibilidade, ela mesma, mas por um Deus que é efetivamente real (*virkelig værende Gud*) e que, portanto, não poderia ser inserido no movimento lógico, mas que, ao contrário, permaneceria sempre além dessa apreensão lógica. Se a ciência da razão, assim como Schelling atribui à Kant e à Fichte, foi alvo dessa crítica com referência a propensão a conduzir tudo à lógica e ao pensamento puro, a filosofia de Hegel seria um aprofundamento ainda maior nesse aspecto, mas agora convertendo também aquilo que parte dos pensamentos anteriores negava-se a considerar, ou seja, a questão referente ao Absoluto¹⁰⁹, uma vez que, anota Kierkegaard, “Hegel observou em geral sobre todo seu trabalho que não só queria pressupor o absoluto como presente para a intuição intelectual, como também alcançá-lo cientificamente” [KW II, p. 345; III C 27, p.265]. Schelling, mais uma vez em uma crítica que é, simultaneamente, uma auto-crítica de sua primeira filosofia, indica que Hegel é, em certo sentido, parte do que ele chama de filosofia da identidade, a qual “pressupõe a indiferença de sujeito e objeto ou, expresso de modo mais simples, pressupõe a infinita potência do *Seyn* enquanto o conteúdo imediato da razão” [KW II, p. 345-346; III C 27, p.265]. Ocorre, no entanto, que tal pressuposição de uma infinita potência

¹⁰⁹Em uma carta de 14 de dezembro de 1841 enviada a seu amigo Emil Boesen, Kierkegaard faz um breve resumo sobre a forma de abordagem com que Schelling vinha conduzindo seu curso e de que maneira Hegel é tratado em relação à filosofia negativa e à filosofia positiva: “Schelling está palestrando para um público extraordinário. Ele afirma ter descoberto que há duas filosofias, uma negativa e uma positiva. Hegel não é nem uma nem a outra; a sua [filosofia] é de um refinado espinosismo. A filosofia negativa é dada na filosofia da identidade, e ele está agora prestes a apresentar a positiva e desse modo ajudar o saber em sua verdadeira eminência. Como você pode ver, haverá promoção para todos aqueles com grau em filosofia. No futuro não apenas os advogados serão *doctores juris utriusque* (doutores da lei canônica e da lei civil). Nós, os *magisters*, somos agora *magistri philosophiæ utriusque* (mestre na filosofia secular e religiosa), agora, quase lá, pois ele ainda não apresentou a filosofia positiva” [KW XV, p. 104]. É notável o comentário irônico por parte de Kierkegaard, como que duvidando da possibilidade de apresentação de uma filosofia positiva por parte de Schelling. A posição com referência à Hegel é igualmente notável, porque é usual afirmar que Kierkegaard estava interessado unicamente na crítica de Schelling à Hegel, o que não parece ser de todo correto, uma vez que Kierkegaard não aceitará os termos dessa posição schellingiana. Ademais, é importante pontuar que o filósofo dinamarquês, apesar de toda ironia, manteve-se esperançoso com a apresentação da filosofia positiva, esperança essa que ele julgou frustrada no avançar do curso.

do Ser é então limitada pela indiferença que é produzida dentro do âmbito da relação formada pelo pensamento, de tal modo que “a indiferença é apenas potência absoluta, não o absoluto, é o absoluto potencial e material” [KW II, p. 346; III C 27, p.265]. Isso significa que a indiferença produzida pela filosofia da identidade é “potência absoluta” no sentido que é o limite de uma filosofia negativa, de modo que desvela a questão do absoluto, mas é incapaz de desvelar o próprio Absoluto, pois para isso seria preciso ir além da filosofia da identidade e da indiferença, avançando sobre uma “diferença absoluta”. Hegel, segundo Schelling, considera que “a indiferença absoluta foi assumida como existência”, o que levaria a pensar que “esta filosofia teria sido um sistema da existência”, contudo, “se existisse a indiferença absoluta, então tudo o que aparecesse também seria um existente” [KW II, p. 346; III C 27, p.265]. O erro de Hegel estaria em tomar a indiferença absoluta como uma espécie de estrutura capaz de apresentar o existente, formando assim um suposto sistema de existência, entretanto tomando essa indiferença absoluta como que localizada na lógica, assumindo que aquilo que estava dado no movimento da lógica teria de encontrar correspondência na realidade efetiva e, portanto, na existência. Esse passo que é dado por Hegel, conforme quer indicar Schelling, não havia ocorrido com Kant e Fichte, pois estes não teriam assumido o esforço de estabelecer como que uma vinculação absolutamente necessária entre a lógica e aquilo que seria considerado como existência. “A pretensão da filosofia da identidade”, Kierkegaard anota, “era de recuar ao puro pensamento e manter ali uma abstração de toda existência fora da razão”, de tal modo que “potência existe (*existere*) na razão”, contudo Hegel então faria uma crítica uma que vez que “a filosofia da identidade não busca demonstrar a existência da potência [*Potentsens Existents*]” [KW II, p. 347; III C 27, p.266]. Por encontrar tal limitação, Hegel avançaria sobre os termos de sua ciência da lógica, convertendo tudo em puro pensamento e dentro dos limites do pensamento e do Conceito. Os termos da crítica a Hegel já são conhecidos: o pensamento teria apenas a si mesmo como conteúdo, tendo a concreção de toda realidade [*Virkelighedens Concretion*] fora de si, sendo que sem alcançar a ideia seria tudo uma questão de pura essencialidade sem nenhuma concreção; com base nisso é então postulado que nesses termos Hegel “se diferencia dos outros filósofos, pois suas filosofias estavam justamente no meio da natureza, ainda que não na real natureza”, de modo que, como foi indicado anteriormente, “todos os conceitos eram *a priori*, tal que eles correspondiam a um

objeto; na filosofia hegeliana toda relação com a realidade efetiva está cancelada” [KW II, p. 348; III C 27, p.267]. No caso de Hegel, no entanto, ao relacionar o pensamento puro com a lógica, este teria formulado um pensamento do pensamento, o que levaria a anulação do pensamento real [*virkelige Tænken*], de tal modo que Hegel “lida ou com conceitos que não são efetivamente reais e não possuem conteúdo efetivamente real, ou quando ele se volta para natureza ele então diz que o conceito perdeu seu poder; assim, ele não tem pensamento efetivamente real em lugar nenhum” [KW II, p. 349; III C 27, p. 268]. O que Schelling chama de “voltar-se para a natureza” é, em verdade, um apelo para os dois âmbitos em que a filosofia operava naquele tempo, ou seja, natureza e espírito, sendo que a acusação contra Hegel é que este, ao condicionar tudo à determinação do espírito, acaba por perder o contato com a natureza, em uma equivalência à manutenção no âmbito do conceito em oposição à relação com a realidade. Ao dizer que a natureza não é dada no início da filosofia hegeliana, ao indicar que o pensamento parte desde si mesmo sem nenhuma relação inicial com a natureza, Schelling está apontando o fato de que o sistema hegeliano não parte de uma relação com a realidade. Uma consequência dessa imanência do pensamento na lógica seria a ilusão de *devir*, pois a “natureza, então, é um mundo em contraste com a lógica, mas para Hegel a natureza não é uma natureza *a priori*”, não havendo, portanto, “nenhuma necessidade de movimento implícito à ideia, para não mencionar um movimento pelo qual [a ideia] rompe para fora de si mesma”, tendo por resultado o fato de que “a ideia é idealidade e realidade [*Realitæt*] e não precisa tornar-se real de qualquer outro modo” [KW II, p. 349; III C 27, p. 268-269]. O resultado disso, Kierkegaard anota, é uma insuficiência no esclarecimento com relação à extensão e ao conteúdo das categorias modais: “na ideia não há necessidade nenhuma da natureza, a possibilidade é difícil de reconhecer e ainda mais difícil para com a necessidade” [KW II, p. 349; III C 27, p. 269]. No sistema hegeliano, afirma Schelling, a ideia, embora faça um movimento interno em que suporia sair de si para voltar a si, acaba não fazendo um movimento real, pois esta não sai de si para pôr-se em relação à realidade, seja no início seja no fim. A crítica direcionada à Hegel – e à filosofia considerada negativa como um todo – é por não ser capaz de dar conta de um duplo movimento, da realidade que se encontra na idealidade e, por outro lado, da idealidade que se encontra na realidade. Ao tentar dar conta do primeiro movimento – da realidade que se encontra na idealidade – a filosofia negativa tomaria como

ponto de partida a abstração da realidade como forma de encontrar a idealidade, o que certamente ela alcança desenvolver, mas tendo como consequência o fato de que o segundo movimento se torna impossível, pois tudo se perde na idealidade, estando então inviabilizado o movimento da idealidade para a realidade.

É nesse ponto que se produz então um ponto de virada quando se introduz a seguinte consideração: “mas suponhamos agora que a Ideia se tenha lançado na Natureza, para então converter-se em espírito [*Aand*] como humano [*Menneske*], onde pode despojar-se de todas as determinações da subjetividade e fazer-se objeto – Deus” [KW II, p. 350; III C 27, p. 269]. O sistema hegeliano não poderia dar conta desse problema, uma vez que este lida com a ideia sob a condição de que esta não esteja “lançada na natureza”. Ademais, o ponto de virada é importante porque aqui se aproxima não apenas da filosofia positiva que Schelling pretende apresentar, mas o que se mostra como central em sua argumentação é o papel da revelação, isto é, o espírito lançado como humano que pode despojar-se de todas as determinações de subjetividade para então apresentar-se como Deus. Por ser uma Ideia lançada na Natureza, tal Espírito não pode ser alcançado com base em um conhecimento conduzido pela ideia, ou seja, não pode ser *conceitual* à maneira da ciência da razão, mas tem de ser reconhecido como o Deus que *über dem Seyn bleibende* (que permanece acima do Ser). “A ciência pura da razão”, anota Kierkegaard, “não tem fundamento [*Grund*] para ir além de si mesma”, contudo, “o espírito humano não pode ser indiferente a esta potência do *über Seyn* (além do Ser), mas busca demonstrar sua existência [*Existents*]” [KW II, p. 350; III C 27, p. 269]. Nesse ponto Schelling teria indicado a passagem da filosofia negativa para a filosofia positiva, onde a primeira chegaria até o limite do reconhecimento do Absoluto, mas não poderia, por suas próprias condições e estruturas, abordá-lo de forma apropriada, de modo que caberia à filosofia positiva o encargo de cumprir com essa disposição do espírito humano de dar conta da potência do *über Seyn* ao demonstrar sua existência. Contudo, Schelling não avançará muito sobre esse ponto, de modo que as anotações de Kierkegaard das aulas começam a indicar uma espécie de contínua revisão dos termos da crítica já apontada com referências à filosofia moderna (sobretudo Espinosa) e à filosofia antiga (Platão e Aristóteles), sem, contudo, apresentar definitivamente de que modo a filosofia positiva poderia ser entendida como filosofia da revelação no sentido de ser capaz de trazer a idealidade à realidade como forma de tornar-se capaz de analisar a existência. No início de uma

anotação sobre a aula de 5 de janeiro de 1842, Kierkegaard chega a escrever o que seria a promessa dessa resolução quando pontua que “a expressão para o início da filosofia positiva é basicamente a formulação apresentada na última aula, um Ser [Væren] que é idêntico à essência [Væsen], ou cuja única essência é ser”, uma promessa que poderia contar a saída ontológica para o problema da relação entre realidade efetiva e existência, ou seja, para o problema do *devoir*, mas que, logo indica Schelling em uma ressalva: “o conceito de Ser só pode ser encontrado mais tarde” [KW II, p. 375; III C 27, p. 293]. As considerações de Schelling continuam em uma análise da filosofia de Espinosa, para então avançarem em uma espécie de consideração sobre termos próprios do cristianismo com relação à teologia dogmática e, por fim, voltam-se para o problema da mitologia, que tomaria a centralidade do pensamento schellingiano nos anos seguintes e que, ao fim, acabam por desinteressar a Kierkegaard que, frustrado com o rumo tomado no curso de Schelling, abandona as aulas e retorna para Copenhagem. Pode-se afirmar, nesse sentido, que “Kierkegaard concordou com o irromper para a realidade efetiva” que Schelling havia proposto, contudo, “não pode seguir Schelling em sua fala teosófica sobre o primitivo pesar de Deus e o desvelar do universo desde um âmago divino” (COLLINS, 1983, p. 108-109). O desinteresse para com as lições de Schelling foi se produzindo em um *crescendo* conforme se avançava sem que a filosofia positiva – uma filosofia voltada ao irromper da realidade efetiva – fosse apresentada, sendo que em 16 de janeiro de 1842 Kierkegaard escreve a Emil Boesen que “as lições mais recentes de Schelling não foram de muita significância” [KW XV, p. 125], para afirmar em 6 de fevereiro ter tido as “expectativas em Schelling desapontadas” [KW XXV, p. 135], e, finalmente, em 27 de fevereiro escrever em mais uma carta ao seu amigo que “Schelling fala infundáveis disparates tanto em um sentido extensivo quanto intensivo” [KW XXV, p. 139]. A desilusão de Kierkegaard, como já foi inúmeras vezes pontuado, ocorreria devido ao fato de Schelling ter se desviado da apresentação de sua filosofia positiva¹¹⁰. Como já foi demonstrado que é possível

¹¹⁰Isso foi frisado por diversos autores, dentre eles Niels Thrustup, que tanto em seu *Kierkegaard relations to Hegel*, quanto em no artigo *Kierkegaard and Schelling's Philosophy of Revelation*, acaba tergiversando sobre o problema, apenas indicando, de forma vaga, que “como Kierkegaard não mostrou interesse na filosofia de Schelling em sua totalidade, não há razão para dar uma completa descrição ou caracterização dessa filosofia” (1979, p. 146). Essa posição, como já foi demonstrado, não auxilia de nenhuma forma uma análise sobre a formação filosófica kierkegaardiana, pois é justamente ao demonstrar o que despertou o interesse de Kierkegaard e o que o levou a supostamente “desiludir-se” com Schelling que se permite analisar de que maneira o filósofo

retraced as razões que levaram Kierkegaard a interessar-se por Schelling, também é possível fazê-lo com relação a essa suposta desilusão, pontuando com isso o que foi relevante nas lições do filósofo alemão para a formação e para elucidação do problema do fenômeno da existência que Kierkegaard vinha enfrentando havia alguns anos¹¹¹.

Não é apropriado especular sobre razões psicológicas ou pessoais que poderiam ter levado Kierkegaard a abandonar o curso de Schelling e retornar para Copenhagem. Pode ser mencionado, no entanto, o fato que, enquanto frequentava as lições do filósofo alemão, Kierkegaard também havia frequentado as aulas de Philip Marheineke – teólogo que será de pouca influência –, Karl Werder – filósofo que justamente em 1841 está dedicando um curso à análise da lógica de Hegel – e, por algum tempo também o curso de Steffens, que Kierkegaard logo abandonará por não sentir nenhuma empatia pelo tema apresentado. Dentre os três cursos, é sem dúvida aquele de Werder que será de maior interesse, sobretudo porque Werder trabalha arduamente, nas lições que Kierkegaard atende, com questões pertinentes às categorias, ponto esse que também está na centralidade da análise e da crítica de Schelling, como foi demonstrado¹¹². É em anotações do curso de Werder que Kierkegaard escreve que “todas as categorias têm uma forma muito positiva”, e que “o negativo é mais do que positivo; pois o positivo não tem o negativo, mas o

dinamarquês formula suas próprias concepções e categorias com relação à tradição que lhe foi tão importante.

¹¹¹ É comum muitos comentadores e intérpretes apontarem que a triangulação que ocorreria entre Kierkegaard, Schelling e Hegel estaria marcada por um interesse do filósofo dinamarquês em utilizar a crítica apresentada por Schelling como uma forma de superar a Hegel, apontando que daí partiria o conceito de existência nessa vinculação entre Kierkegaard, Schelling e um anti-hegelianismo. É isso o que pode indicar certa leitura heideggeriana, sobretudo aquela apontada nas anotações finais presentes nos escritos sobre Nietzsche. (Cf., HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 367). Muito embora essa posição esteja parcialmente correta, porque essa foi uma das motivações de Kierkegaard em sua viagem para Berlim, não se pode apontar, no entanto, que a influência de Schelling ficou circunscrita apenas a este ditame. Aqui é preciso considerar a ponderação feita por María J. Binetti quando esta afirma que “remeter exclusivamente ao Schelling antiegeheliano a origem do conceito kierkegaardiano de existência significaria convalidar a crítica de ambos autores ao idealismo, em particular de Hegel, com o pressuposto de um paradigma dualista. Pelo contrário, consideramos que o conceito de existência tem em Kierkegaard impulsos e suposições muito mais complexos que a mera divisão intelectualista entre uma razão representativa e abstrata e um ser efetivo e histórico” (2015, p. 67). O que importa, portanto, é demonstrar, como tem sido feito até esse ponto, que a análise do problema da existência kierkegaardiana vinha de uma longa produção e, com Schelling receberá, como ocorreu em muitos passos, novos e importantes contornos, mas contornos que não excluem absolutamente a presença e a influência hegeliana, fichteana ou kantiana, por exemplo, mas que se formulam em um movimento de identificação e diferenciação.

¹¹² Parte das considerações de Werder foram publicadas em 1841 e podem ser analisadas em: WERDER, Karl. **Logik: Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik**. Berlin, 1841.

negativo sempre tem em si o positivo” [III C 29], demonstrando o contraste e complementariedade, simultaneamente, com o que ensinava Schelling em suas lições. Além disso, deve ser considerado, de igual maneira, que é em Berlim que Kierkegaard escreve boa parte de seu primeiro livro pseudonímico, *Enten-Eller*, atividade essa que lhe tomava uma boa parcela de tempo.

O que pode se considerar, todavia, são as particularidades dos ensinamentos schellingianos que aparecerão imediatamente após a volta para Copenhagem. Sabe-se que a ausência de uma apresentação precisa e direta de uma “filosofia positiva” foi parte da desilusão de Kierkegaard para com Schelling, mas isso não significa, por sua vez, que nada tenha ficado das classes frequentadas. Uma análise que aqui se faz pertinente diz respeito à consideração sobre uma série de anotações feitas em um caderno sob o título *Philosophica*, anotações essas que se iniciaram em dezembro de 1842. Muito embora as anotações inseridas se alonguem de 1842 até 1846, em sua grande maioria a data dessas anotações se situa entre 1842 e 1843, quando Kierkegaard “concentrou-se seriamente em chegar ao final entendimento das questões filosóficas que particularmente lhe interessavam” (MALANTSCHUK, 1971, p. 68). Nessas anotações encontram-se um crescente interesse pelo estudo da história da filosofia, usualmente orientado por alguns escritos pontuais, como é o caso da leitura de *Geschichte der Philosophie*, de Wilhelm Gottlieb Tennemann, a leitura de *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, de Gotthard Oswald Marbach e a leitura de *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie*, de Johann Eduard Erdmann. Nesses estudos é possível encontrar algumas anotações com referência a filósofos que Kierkegaard já mencionara, como é o caso de Descartes, mas há também a menção de filósofos que ou não figuravam anteriormente ou figuravam de forma distante e completamente diversa, como é o caso de Leibniz e de Aristóteles. Gregor Malantschuk indica haver três tópicos centrais presentes em *Philosophica*: “(1) problemas ontológicos, (2) o problema da liberdade e, conjuntamente com este, o problema da história, e (3) a questão do limite entre metafísica e ética” (1971, p. 69). É certo que essas questões estão presentes nas anotações referidas, sobretudo a questão pertinente à ontologia, esta mais manifesta do que todas, seja nas referências a Aristóteles ou a Leibniz, seja nas considerações mais gerais que Kierkegaard fará. Contudo, o que deve se perceber é a proximidade entre essas anotações com os cursos de Schelling, ou seja, Kierkegaard começa a

sistematicamente voltar-se para certos assuntos ontológicos justamente após ter retornado de Berlim, onde Schelling enfaticamente apontava em suas lições a imprescindível consideração sobre o problema referente ao *Ser* com relação ao problema da existência e da realidade efetiva¹¹³. Ademais, não se pode ignorar o fato de que a atenção direcionada para filósofos tais como Leibniz e Aristóteles – e posteriormente Espinosa – fora claramente despertada por Schelling, uma vez que esses são nomes que figuram de forma explícita e com um papel importante nas reflexões feitas por Schelling em Berlim. Assim, pode-se traçar aqui um primeiro ponto de influência deixado pelas lições de Berlim, isto é, o fato de que uma certa atenção para a história da filosofia fora despertada, onde Kierkegaard sente a necessidade de visitar ou de tomar conhecimento pela primeira vez de certos conceitos e argumentos filosóficos que antes lhe escapavam. Esse interesse pela história da filosofia, no entanto, é marcado, como foi indicado, por um interesse pela ontologia. No contexto já mencionado, ontologia representará uma abordagem específica com relação à posição da existência – do existente, mais especificamente – em referência ao problema do *devir*¹¹⁴. Porém tal problemática envolve a

¹¹³Esse é um ponto que o trabalho de Gregor Malantschuk, por mais bem arranjado que este seja, falha em perceber. Um ponto cego para muitos comentadores, isso deve ser mencionado, como é o caso de Thulstrup e Vergote. Malantschuk afirma que “nenhuma tentativa será feita para fornecer uma extensa consideração a todas as questões presentes em *Philosophica*; apenas as mais essenciais serão apontadas” (1971, p. 69). Contudo, por perder parte do acompanhamento histórico do desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano, Malantschuk não percebe a intrínseca relação entre essas notas e o ponto em que tal pensamento se encontra. Em verdade, em seu livro *Kierkegaard's Thought*, Malantschuk menciona Schelling de forma relapsa e sem considerar sua importância. No que diz respeito à Vergote, este menciona a Schelling diversas vezes ao longo dos dois volumes de *Sens et répétition*, mas justamente no capítulo *O lugar de uma ontologia* não se encontra nenhuma menção e sequer faz-se referência explícita a uma possível influência do filósofo alemão com relação a esse assunto. Algo semelhante pode se dizer de Thulstrup, sobretudo pelo fato de que, logo após analisar as anotações sobre o curso de Schelling, quando se dedica a analisar as anotações presentes em *Philosophica*, Thulstrup não faz nenhuma referência a possível influência exercida por Schelling, nem sequer localiza historicamente de forma precisa essas anotações com relação a um possível desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano (1980, p. 281-296). Isso para não mencionar o salto feito por Jon Stewart, que sequer considera esse ponto dos escritos kierkegaardianos, saltando diretamente da dissertação sobre o conceito de ironia para *Enten-eller*, pois, afinal de contas, Schelling desafortunadamente não é Hegel, o que leva a não chamar absolutamente nenhuma atenção para o comentador. De todas as formas, o recorrente esquecimento dessa relação é marcado por uma questão metodológica, isto é, pela desconsideração do movimento do pensamento referente ao problema do fenômeno da existência. Se postas em relação com as anotações dos cursos de Schelling, as anotações presentes em *Philosophica* não só ganham um novo contorno em termos de explicação e esclarecimento, como também fornecem uma importante chave de compreensão para as obras pseudonímicas que serão apresentadas de 1843 em diante, uma vez que as questões presentes em *Philosophica* possuem uma vinculação interna com um problema que figurava havia muitos anos e que se desenvolverá até a apresentação encontrada em livros como *Migalhas Filosóficas*.

¹¹⁴Uma análise sobre a identidade e a diferença entre Schelling e Kierkegaard em termos de ontologia ainda é faltante na bibliografia crítica. É certo que as considerações de Schelling influenciam o

dificuldade de se indicar uma “filosofia” capaz de endereçar o problema do *devoir* e, por conseguinte, da ontologia, de maneira a encontrar uma abordagem que permita a análise do existente e, portanto, do fenômeno da existência. Em uma nota sobre Aristóteles que parte de uma leitura da *História da Filosofia* de Tennemann, Kierkegaard pondera que “toda a investigação da πρώτη φιλοσοφία (filosofia primeira), em sua ambiguidade”, envolve o problema que esta “em certo ponto é uma ontologia, em certo ponto uma teologia”, sendo que “esta confusão parece repetir-se na filosofia moderna” [IV C 45]. “Em Berlim”, escreve Kierkegaard à margem da página como um complemento a esse ponto, “Schelling sustentava que a lógica deve ser πρώτη φιλοσοφία” [IV C 46]. À parte a menção à Schelling, o que sustenta o já indicado, de que essas anotações presentes em *Philosophica* são evidentemente decorrentes das reflexões mobilizadas pelas lições de Berlim, há que se indicar o ponto em que a questão pertinente à filosofia interessa à Kierkegaard, ou seja, como uma forma de ultrapassar essa dicotomia da filosofia moderna que separaria a teologia (entendida aqui como própria dos conceitos cristãos) e a ontologia, principalmente no que diz respeito ao problema do *devoir*. O que está em questão aqui é a dificuldade de se reconciliar duas posições aparentemente irreconciliáveis: por um lado, a ontologia parece ser capaz, como em Aristóteles, de demonstrar a mutabilidade das coisas, podendo indicar o *devoir* em seu aparecimento exterior, relativo aos objetos do mundo; por outro lado, a teologia – o cristianismo – teria em sua centralidade a interioridade, mas uma interioridade que não se apresentaria suficientemente *per se* para a análise do fenômeno da existência, pois corresponderia ao que posteriormente Kierkegaard chamará de *dogmática*, isto é, a um âmbito teológico que se encerra sobre si mesmo e que não se abre para a

filósofo dinamarquês e indicam a necessidade de uma reflexão ontológica como requisito para a análise da existência, reflexão essa que antes das aulas de Berlim não se apresentavam tão evidentemente nas anotações de Kierkegaard. Uma consideração interessante é apresentada por Anton Mirko Kocktanek quando este comenta o que seria a metodologia da filosofia positiva proposta por Schelling: “O método correto da ciência positiva é o genético. É *a priori* na medida em que parte do *Prius* absoluto e *a posteriori* na medida em que pode compreender o *Prius* absoluto apenas nas suas consequências, na sua ação, na experiência”. Kierkegaard estaria parcialmente de acordo, já que sim, o absoluto tem que ser dado no início como pressuposto e, de igual maneira, tem que ser posteriormente “confirmado” nas consequências, o que indicaria uma certa dinâmica de relação na apresentação daquilo que é, do Ser em relação ao Absoluto. Contudo, Kierkegaard não concordaria com a forma com que Schelling apresenta a postulação desse Absoluto como estando identificado com o Mundo: “O mundo é um fato [*Tatsache*], como é o ato do Deus vivo como a revelação verbal” (KOKTANEK, 1962, p. 72-73). Para Kierkegaard, o “desvelar” do Ser não coincide necessariamente com essa “revelação verbal” do Deus vivo, uma vez que essa revelação, quando ocorre, nunca pode ser comunicada diretamente, portanto é antes uma determinação prática ou da ação do que uma determinação verbal, de modo que o próprio discurso sobre o Ser é posto em suspeita pelo problema da comunicação, detalhe esse que não parece estar presente em Schelling.

fenomenalidade da existência. A crítica de Schelling à filosofia negativa e à filosofia hegeliana (considerada como um espinosismo, como já foi pontuado), teria auxiliado a Kierkegaard no que diz respeito à relutância que o filósofo dinamarquês demonstrava com relação à pretensão da lógica e do pensamento puro de apresentar esse *devoir*, pois tratar-se-ia sempre de um *devoir* imanente e, portanto, não passível de ser utilizado como instrumento para a análise do fenômeno da existência. Contudo, a mesma crítica feita por Schelling indicava a Kierkegaard um caminho, pois, como o escritor pseudônimo anotará em *Philosophica*, “o segredo de toda a existência [Tilværelsen]” é “o movimento [Bevægelsen]”, sendo que isso “Hegel explica com facilidade, pois ele diz em algum lugar da *Fenomenologia* que há algo atrás do fundo da consciência [Bevidstheden]”¹¹⁵ [IV C 59]. Assim, a reconciliação da “ontologia” e da “teologia” não acontecerá por um salto em uma teosofia ou em um perder-se no Absoluto, mas por uma reflexão sobre o Ser dentro de um aspecto circunscrito pelo que há de centralidade do cristianismo: a consciência como porta de entrada para a análise do fenômeno da existência¹¹⁶. Nesse sentido, Schelling foi importante para mobilizar a reflexão sobre a importância

¹¹⁵A referência que faz Kierkegaard corresponde à *Introdução* da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel apresentará sumariamente esse movimento do desvelar-se da consciência como consciência do objeto e como consciência de si mesma.

¹¹⁶O entendimento de Kierkegaard sobre o conceito de *consciência* tem certo desenvolvimento e complexidade e será tratado com mais detalhe no 2º capítulo. É possível, no entanto, fazer aqui alguns breves apontamentos sobre a questão: a forma com que Kierkegaard entende a *consciência* não é idêntica à maneira com que Hegel concebe o mesmo termo. Ainda assim, guardam-se alguns pontos de semelhança. Se Hegel concebe a consciência sob uma perspectiva metafísica e estrutural, onde a consciência é instância de acontecimento do pensamento e, no entanto, limitada pelo próprio pensamento reflexivo, Kierkegaard o faz de modo a conceber a consciência como “toda atividade consciente, incluindo pensamentos, sentimentos, desejos, paixões, etc.” (SHMUËLI, 1971, p. 9). Apesar da diferença, haveria que se apontar que ambos os autores concebem a consciência como imanência, uma “imanência fechada”, no caso hegeliano e uma imanência com tendências à abertura para transcendência no caso kierkegaardiano (Para um tratamento extensivo sobre essa imanência-transcendente em Kierkegaard, cf. SHAKESPEARE, Steven. **Kierkegaard and the Refusal of Transcendence**. New York: Palmgrave Macmillan, 2015). A noção kierkegaardiana possui, no entanto, mais proximidade com a concepção fichteana de consciência do que com aquela hegeliana. Isso se dá sobretudo em função da concepção fichteana de auto-posição do Eu por meio da auto-consciência, tal como Fichte escreve na Doutrina-da-ciência de 1794: “o *que* era eu, antes de chegar à autoconsciência? A resposta natural a isso é: *eu* não era absolutamente nada: pois eu não era eu” (1984, p. 46). Essa posição – *Tathandlung*, tal como Fichte postula – aporta uma relação subjetiva da autoconsciência e, portanto, da própria consciência que será sobremaneira importante para Kierkegaard em seu desenvolvimento, sendo esse um ponto que se encontra em suas primeiras leituras de Fichte, nos primeiros anos de sua formação (1834-1841), mas encontrará, posteriormente, um importante reflexo em um escrito tardio como *Doença para a morte*. A relação de Kierkegaard para com Fichte e a questão pertinente à existência, a auto-posição do Eu e a consciência será tratada com mais detalhe no 2º capítulo, mas é possível indicar aqui a importância de Fichte para a “questão existencial”, uma importância que remonta já a resenha fichteana sobre o *Aenesidemus* de Schulze. Nesse sentido cf. BREAZEALE, Daniel. Fichte’s *Aenesidemus* Review and the transformation of German Idealism. In.: **Review of Metaphysics**. n. 34, March 1981, p. 545-568.

do *Ser* em meio à análise do fenômeno da existência, mas Kierkegaard certamente não segue a Schelling em suas consequências¹¹⁷. Isso é visível, por exemplo, em uma anotação encontrada em *Philosophica*:

O que é o positivo, o que é o negativo?
O conhecimento positivo é conhecimento infinito; conhecimento negativo é conhecimento finito. Na medida em que o conhecimento positivo é negativo, o conhecimento negativo é positivo. Se eu sei que não sei, se sei que estou sempre errado, isso é um conhecimento negativo, e ainda é positivo; quando eu sei que houve 7000 imperadores na China, ou sei por experiência que isto aconteceu tantas e tantas vezes, esse é um conhecimento positivo e, no entanto, é negativo. [IV C 74]

Com relação à importância da posição ontológica em meio à análise do fenômeno da existência, essa postulação perante o positivo e o negativo indica que Kierkegaard tinha em conta a necessidade de se tomar o ontológico não como algo dado, mas como parte da própria análise fenomenal. Não se tratava, portanto, de supor o *Ser*, nem tampouco de aderir o *Ser* ao Pensamento ou de atribuir ao *Ser* uma posição anterior previamente concebida, mas tratava-se de perceber a necessidade de se considerar a importância ontológica como parte essencial da própria análise fenomenológica. Isso significa que não haveria uma separação entre a análise ontológica e fenomênica, pois ambas deveriam ser capazes de alcançar o mesmo ponto, isto é, expressar de que maneira o fenômeno da existência deve ser entendido como o devir de uma realidade efetiva, de que maneira as categorias modais devem ser reagrupadas para melhor revelar não o que é próprio dos objetos do mundo, mas o que é próprio da existência humana. É por essa razão que boa parte de *Philosophica* é dedicada a apresentar questões tais como “O que é uma Categoria?” [IV C 63], “É o Ser [*Væren*], então, uma categoria?” [IV C 66] e “O que é a Contigência?” [IV C 71]. Essas questões trazem em si o cerne do que Kierkegaard recebeu de seu período em Berlim: a noção de que qualquer análise do fenômeno da existência terá de enfrentar os limites impostos pelo pensamento puro, pela “ciência da razão”, um enfrentamento que não poderá ocorrer por uma simples

¹¹⁷Parte da resistência de Kierkegaard para com a pretensão de uma passagem da filosofia negativa para a positiva feita por Schelling se deve ao fato de que esta passagem ocorreria, ainda, por meio de um esforço especulativo. Schelling apresenta a necessidade de uma passagem de *o que é* para aquilo que é, mas propõe que tal passagem seja feita pela especulação. Segundo Virgilio Melchiorre: “É propriamente isso que Kierkegaard não concede: que não há passagem especulativa do *daß* para sua determinação, ao seu *was*. A paixão do pensamento está propriamente nisto: no ser ancorado em um *daß* que em seu *was* resta propriamente incognoscível” (1998, p. 214). Assim, Kierkegaard aceita os termos centrais da reflexão schellingiana – da divisão entre *quodditas* e *quidditas* –, mas não aceita as consequências, promovendo sua própria reflexão sobre tais termos.

declaração de “não-filosofia” ou por um simples salto, mas um enfrentamento que deverá ocorrer no próprio âmbito desse pensamento, com um retrabalho das categorias modais, com uma reconsideração sobre o modo de abordagem da filosofia em termos existenciais e, portanto, ontológicos, abordagem essa que deve ser capaz de responder uma questão central para o pensamento kierkegaardiano: “O que é esse *Selv* que retorna permanentemente [*der bliver tilbage*] quando o homem perdeu todo o mundo [*den ganske Verden*], mas não a si mesmo [*sig selv*]?” [IV C 77]. Em outros termos, o que é isso que *vem a ser* apesar de toda permanência e o que é essa permanência que segue ocorrendo apesar de todo vir- a-ser? O que é, afinal, esse fenômeno da existência?

3. DEVIR

Ao retornar da Alemanha, após ter abandonado as classes de Schelling, Kierkegaard iniciava, agora de maneira mais pormenorizada e com maior embasamento, as reflexões e anotações que deveriam tornar possível realizar a análise do que fora recentemente esclarecido, isto é, o fenômeno da existência. Em seu caderno de anotações intitulado *Philosophica* aparece pela primeira vez o problema central que deveria nortear todo o esforço de tal análise. Não se tratava apenas de analisar o fenômeno da existência do ser humano como singularmente considerada quando em comparação com uma ideia abstrata ou geral de “existência”, nem tampouco tratava-se de apenas opôr a fenomenalidade desta existência com a tendência de conceitualização própria de uma filosofia sistemática e especulativa, mas, por sua vez, tratava-se de lidar com o que se apresentava inicialmente como uma aparente contradição indissolúvel. O fenômeno da existência, tal como Kierkegaard anotou em seus cadernos [IV C 77], constituía-se de termos opostos que, no entanto, não cessavam de relacionar-se e, mais ainda, que esta própria relação parecia ser determinante para a própria “essencialidade” deste fenômeno. Se em suas primeiras reflexões o filósofo havia utilizado o termo *noget* (algo) para preencher o vazio do que depois seria explicitado como sendo o fenômeno da existência, neste momento o conceito de *Se/v*, ainda não plenamente explorado e delimitado, serve para engendrar a pergunta sobre estes termos constituintes do fenômeno da existência, isto é, devir e permanência. O questionamento do pensador dinamarquês é pontual: o que é esse elemento que ao manifestar-se faz manifestar o fenômeno da existência (o *Se/v*), que não deixa de vir a ser em detrimento de toda permanência e, ainda, que de alguma forma se inscreve como permanência apesar de todo o seu devir. Há neste período – entre 1842 e 1843 – uma mudança sutil que, contudo, determina o caminho a ser seguido por Kierkegaard. Uma vez que finalmente se determinou com maior clareza qual deve ser o “objeto” da análise a ser desempenhada, o fenômeno da existência, é preciso então encontrar quais os caminhos e os instrumentos que possam tornar possível tal análise. Por se tratar de uma manifestação – de um fenômeno – a existência não só não permite a conceitualização, como também se elude com relação a sua própria apresentação. Em outras palavras, a recognoscibilidade do devir como um dos elementos centrais de sua constituição faz com o fenômeno da existência não se

deixe apanhar diretamente, de tal maneira que mesmo a relação, sempre tensional, com a permanência não serve como um remédio para se fazer possível a análise pretendida. Por essa razão, Kierkegaard volta a sua atenção para algo mais “palpável”, isto é, para aquilo que ele denomina como o *Se/v*, um conceito que tomará boa parte de seu trabalho filosófico para ser determinado. Esta pequena alteração, uma leve guinada que não parece alterar o rumo do percurso, traz consigo uma importante abertura: ao assumir o *Se/v* como um dos pontos centrais de sua análise, Kierkegaard parece pretender com isso tornar possível efetuar a apreensão de um dos termos constituintes do fenômeno da existência, precisamente o termo que lhe é mais caro e que, ao mesmo tempo, apresenta maior dificuldade: o devir.

Em rascunhos preparativos para o que posteriormente seria o livro assinado por *Johannes Climacus, Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard evidencia que o ponto chave do que pretende sua análise repousa precisamente na necessidade/possibilidade de se superar o entrave da determinação do que é o devir. Mais do que isso, desde os primeiros momentos de sua reflexão parecia claro para o filósofo que a análise do fenômeno da existência estava de certa forma intrinsecamente vinculada com a análise sobre o devir da existência, de tal modo que aquilo que se evidenciava como a “permanência” que opunha-se ao devir não seria outra coisa senão o elemento requisitado pelo próprio movimento do devir, isto é, uma espécie de suporte dialético que serviria mais ao devir do que à própria ideia de permanência. Para Kierkegaard, portanto, o sucesso da sua empreitada repousava na possibilidade de se demonstrar que o fenômeno da existência só poderia ser entendido como um devir¹¹⁸. É isso o que fica evidente nos rascunhos ao *Migalhas Filosóficas*, de 1844, onde consta a seguinte indicação:

¹¹⁸ É preciso atentar, aqui, para o fato de que esse movimento entre o devir e a permanência, tanto em relação ao fenômeno da existência quanto em relação ao *Se/v*, era algo que constava nas intenções kierkegaardianas, mas não é necessariamente o que se encontrou efetivamente nos resultados de sua produção filosófica. Que Kierkegaard tenha tentado dar maior enfoque para o devir do que para a permanência, considerando que a “existência” seria finalmente aberta à possibilidade de análise pela instrumentalização conceitual com relação ao devir, isto é o que se encontra em um campo de pretensões do autor. A tese aqui proposta, para mais uma vez reforçá-la, é que o filósofo dinamarquês, muito embora tenha se esforçado para tanto, e realmente tenha apresentado uma série de categorias e conceitos do devir como traço marcante do fenômeno da existência, não conseguiu, no entanto, livrar-se daquela tensão inicial de onde partiu suas reflexões, ou seja, a tensão constituinte do fenômeno da existência entre o devir e a permanência.

Como há mudança naquilo que vem a ser [*bliver til*], isto é, qual é o devir¹¹⁹ [*Tilblivelsens*] da mudança?; pois todas as outras mudanças pressupõem que aquilo que muda já está existindo [*foregaaer er til*], mesmo que a mudança seja aquela de deixar de existir [*ophører at være til*]. Aquilo que devém, vem a ser não porque vem a ser mais ou menos, ou, se consiste de partes, porque alguma mudança acontece nestas, em sua relação, e assim no todo, etc., de nenhuma maneira, pois se aquilo que devém não resta inalterado na mudança do devir, então não é este devir que vem a ser, mas um outro, assim que a questão é postergada, mas não respondida. [V B 15:1]¹²⁰

Há ao menos três elementos centrais próprios do desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano presentes no trecho supracitado. Dois desses elementos parecem evidentes, sendo estes a noção de devir ou de vir a ser e a noção de mudança. Muito embora possuam uma relação devir e mudança não são a mesma coisa, como será demonstrado oportunamente no avançar do capítulo. O terceiro elemento, que não parece tão evidente, e que, contudo, consta como um dos eixos centrais do movimento do pensamento de Kierkegaard neste trecho, é a própria oposição do devir, o que aqui aparece como o que poderia “restar inalterado” ou, ainda, a ideia de que algo já “estava existindo”. O que se diz de forma elíptica deve ser apresentado: a permanência. Como indicado anteriormente, Kierkegaard promove uma leve alteração nos rumos de sua análise visando tornar possível a própria análise, não tomando o fenômeno da existência diretamente, mas endereçando-se à este fenômeno pela intermediação do *Selv*. A tensão entre devir e

¹¹⁹ Por uma questão de clareza lexical e até mesmo para facilitar a leitura, opta-se aqui por traduzir *Tilblivelse* por “devir” e as expressões formadas pela estrutura *bliver til* por “vir a ser”. Kierkegaard, como ocorre no trecho citado, não utiliza essas duas formas de modo a produzir uma diferenciação ou mesmo com o intuito de especificar uma qualidade, mas vale-se de ambas para expressar o movimento – usualmente dialético – de seu pensamento. Como pode ser facilmente notado, *Tilblivelse* é uma substantivação da expressão de cunho verbal *bliver til*, o que justifica a opção de tradução apontada. É preciso alertar, no entanto, que por vezes as sentenças kierkegaardianas podem parecer aos olhos de um leitor habituado com o português como sendo demasiado repetitivas e mesmo carentes de sofisticação. Este absolutamente não é o caso; trata-se, ao contrário, de uma característica da língua dinamarquesa que, há que se pontuar, é levada ao extremo por Kierkegaard quando este busca evidenciar os movimentos dialéticos de seu pensamento.

¹²⁰ O trecho original é o que segue: “*Hvorledes forandres Det som bliver til, det vil sige hvilken er Tilblivelsens Forandring; thi al anden Forandring forudsætter at det med hvilket Forandringen foregaaer er til, selv om Forandringen er denne at det ophører at være til. Det Tilblivende bliver det ved at blive til større eller mindre, eller hvis det bestaaer af Dele, foregaaer der nogen Forandring i disse, i disses Forhold og dermed i det Hele o: s: v.; ingenlunde, thi dersom det Tilblivende ikke selv bliver uforandret i Tilblivelsens Forandring, saa er det ikke dette Tilblivende der bliver til men et andet, hvorved Spørgsmaalet kin er forsinket, men ikke besvaret*”. Este trecho retirado dos rascunhos recebe um tratamento mais pontual quando no momento da publicação de *Migalhas Filosóficas*, constando então no *Interlúdio* na seção intitulada *Tilblivelse* [SK VII, p. 73; SV IV, p. 236]. Muito embora o texto presente em *Migalhas Filosóficas* possa parecer mais claro, há que se pontuar que o texto que consta nos rascunhos, ainda que mais truncado, também tende a tornar mais evidente a ossatura do pensamento kierkegaardiano, pois a ausência do rebuscamento encontrado na redação final acaba tornando evidente quais eram os problemas com os quais o autor vinha lidando.

permanência que foi agora apontada, então também tem de ser circunscrita dentro deste novo campo de possibilidade. Ocorre, no entanto, que o próprio *Selv* – este sim com mais “peso conceitual” do que o fenômeno da existência – não aparece plenamente delimitado desde o início e é o percurso para esclarecer o que seria uma ideia ou um conceito de *Selv* o que faz Kierkegaard desenvolver uma série de categorias e conceitos que, ao fim, estão buscando lidar com a análise do fenômeno da existência como um devir.

São essas características advindas do próprio movimento do pensamento kierkegaardiano que determinam o “método” que será aqui utilizado para se apresentar de que modo o filósofo esforça-se para ser capaz de demonstrar como o fenômeno da existência está vinculado com uma ideia de devir. Se o *Selv* é o *locus* desse acontecimento, então pareceria natural que, ao voltarem-se para a análise do desenvolvimento do *Selv*, todos os estudos que traçaram este caminho encontrariam, por decorrência, o fenômeno da existência e, com isso, também a tensão entre devir e permanência indicada na tese central do presente trabalho. Ocorre que essa pressuposição não encontra sua realização efetiva na concretude, porque muitos estudos dedicados ao *Selv* kierkegaardiano – ou que ao menos o analisam com seriedade e relevância –, muito embora indiquem diversos elementos que compõem essa tensão, não parecem atender para a tensão ela mesma, desviando muitas vezes para os mais diversos caminhos, de modo que é mantida a problemática levantada pelo próprio Kierkegaard, que desse modo “a questão é postergada, mas não respondida”¹²¹. A questão se torna possível e manifesta, ou

¹²¹ A análise do *Selv* kierkegaardiano é sem dúvida um dos tópicos que mais atraiu a atenção de pesquisadores independente da área de conhecimento especificada (filosofia, teologia, psicologia, etc.), de modo que é comum encontrar diversos trabalhos sobre essa questão, alguns com análise mais detidas e rigorosas, outros com uma simples reprodução de alguns clichês de certas leituras. Entre os trabalhos que se dedicam ao assunto com seriedade, alguns aproximam-se da abordagem que poderia levá-los a considerar o *Selv* como uma mediação para a consideração sobre o fenômeno da existência e sobre a tensão entre devir e permanência, mas nenhum parece indicar esse ponto com evidência. O trabalho de Simon D. Podmore (2011), *Kierkegaard and the Self before God*, apesar de indicar um importante elemento na constituição do *Selv*, ou seja, a relação com o absolutamente transcendente que é identificado com Deus, talvez por sua tendência teológica, talvez porque não volte aos elementos filosoficamente estruturantes do pensamento kierkegaardiano, não consegue ir além da determinação de um “*Selv* cristão” que limita seu campo de acontecimento e de interesse à dogmática ou a uma possível reflexão teológica. O caso da análise de Patrick Stokes (2015) em seu livro *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity* percorre outro caminho, buscando estabelecer as bases no pensamento kierkegaardiano para então desenvolver um diálogo com a filosofia contemporânea. Muito embora Stokes leve em consideração elementos que muitas vezes são esquecidos quando se aborda o *Selv* kierkegaardiano, como a diferença entre recordação e memória, a relação entre continuidade e temporalidade, ou a questão pertinente à auto-alienação, há ainda em seu trabalho uma dificuldade de voltar às estruturas fundamentais do pensamento do filósofo dinamarquês, sobretudo porque a sua chave de leitura é determinada por uma ideia de

seja, evidencia-se em sua problematicidade apenas quando esta é indicada em sua relação com a gênese do problema que orienta a própria filosofia de Kierkegaard. Ignorar que o filósofo havia iniciado suas reflexões já em seus primeiros anos com o intuito de lidar com uma questão que ainda não havia se desvelado completamente, e que quando se desvela o faz por meio de uma contínua demonstração de impossibilidade, é ignorar também a função do *Selv* no pensamento kierkegaardiano. Mais do que isso, é talvez não perceber que a análise sobre a constituição do conceito de *Selv* deve servir para revelar o que para Kierkegaard era imprescindível em termos de construção da filosofia, ou seja, o devir enquanto um ponto de singularidade, diferenciação e demarcação, sobretudo quando este devir é tomado como um resultado de uma relação ao mesmo tempo crítica e respeitosa para com a tradição em que o filósofo dinamarquês encontrava-se inserido.

“identidade pessoal”, um elemento demasiado contemporâneo que, quando enxertado em uma hermenêutica da obra kierkegaardiana, parece produzir um caráter de anacronismo. Há, ainda, trabalhos que abrem caminho para as questões que são aqui exploradas, como é o caso do livro de Mark C. Taylor (2000), *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, sobretudo no que diz respeito à comparação entre os dois autores no tocante aos capítulos 4 e 5, onde o autor trabalha a relação entre cristianismo e “selfhood” e quando aborda as estruturas do espírito. Em sua análise das estruturas do espírito, Taylor considera duas formas de “tensões espirituais”, tanto na seara da relação (*Both-And*), quanto na seara da coincidência (*Either-Or*). Essas “tensões espirituais”, no entanto, são apresentadas no limite da análise comparativa entre Kierkegaard e Hegel, não avançando para o ponto em que o próprio *Selv* kierkegaardiano poderia servir para evidenciar a tensão de sua constituição e, mais, a tensão que é própria do fenômeno da existência. Um trabalho que busca considerar a questão sobre o *Selv* de maneira exaustiva é o livro de Arnold B. Come (1995), *Kierkegaard as Humanist: Discovering my Self*, onde o autor, talvez de uma maneira mais detida e minuciosa que muitos outros, deixa-se demorar em análises sobre as estruturas do *Selv* kierkegaardiano, considerando a dualidade da antropologia do filósofo dinamarquês, passando pela constituição da consciência com relação à auto-consciência, observando as variantes dialéticas de temporalidade/eternidade ou possibilidade/necessidade, até o ponto de avaliar as minúcias do conceito de salto tal qual esse é apresentado por Kierkegaard. Por mais exaustivo que venha a ser, contudo, o trabalho de Come parte, já em seu primeiro momento, do que chama de “5 qualificações” do *Self*, indicando que este é uma relação, que é uma relação que se relaciona consigo própria, que é estabelecido por um outro, ou seja, considerando que o *Selv* kierkegaardiano é aquele apresentado em *Doença para a morte* e sem questionar sobre qual a função desse *Selv* em relação à estrutura do pensamento do filósofo. Por fim, o estudo que, nos parece, mais se aproxima de evidenciar o fato de que o *Selv* kierkegaardiano aponta não só para a tentativa de um fenômeno da existência que se elude e se esconde, mas também que é a tensão entre devir e permanência é um dos pontos centrais da obra kierkegaardiana é o livro de Jann Holl (1972), *Kierkegaards Konzeption des Selbst: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkes*. Na parte 2.B de seu trabalho, intitulada *Das Werden des Selbst* (O devir do *Selv*), Holl considera explicitamente o problema do devir do *Selv* analisando conceitos como continuidade, mudança e a consciência do devir, oferecendo, ao fim, um “guia para o pensamento do devir”. Como também ocorre nos outros trabalhos, por mais que Holl chegue a um ponto em que possa identificar que o *Selv* ocupa o lugar de algo que não se deixa apreender diretamente, e por mais que possa perceber a importância do “devir” na construção do pensamento kierkegaardiano, também lhe escapa a percepção sobre o fenômeno da existência e sobre a tensão entre devir e permanência. A menção destes livros serve não tanto para indicar uma crítica, mas para apontar o quanto foram importantes para abrir os caminhos que o presente trabalho busca realizar. Foram as indicações das análises anteriores que tornaram possível notar o que se velava constantemente, ainda que não pudesse deixar de desvelar-se todo o tempo.

Para ser possível apresentar o devir como um dos pólos tensionais do fenômeno da existência legado por Kierkegaard é preciso considerar o *Se/v*. Esta é a razão pela qual o presente capítulo assume duas bases metodológicas centrais: a) por um lado, considera-se a constituição do *Se/v*, sua estrutura e sua manifestação como o percurso a ser realizado para demonstrar como o devir ali se faz manifestar; b) por outro lado, delimita-se uma escolha bibliográfica que se justifica pelo próprio projeto kierkegaardiano. Com relação ao ponto “b”, tal escolha bibliográfica restringe a análise, nos limites de sua extensão, portanto no eixo de sua centralidade, às obras pseudonímicas, a começar por *Ou isso... ou aquilo...*, de 1843, e finalizando com *Prática no Cristianismo*, de 1850. Essa escolha se deve ao fato de que é sobretudo nos textos pseudonímicos que Kierkegaard esboça com mais clareza e com mais consistência tanto a sua constituição analítica sobre o *Se/v*, quanto a suas reflexões mais profundamente filosóficas sobre o fenômeno da existência e o devir¹²². Com relação ao ponto “a”, o percurso do *Se/v* passará por três momentos: antropologia, ontologia e psicologia. Ao deixar com que a constituição do *Se/v* guie a análise por um caminho que é indicado pelo próprio autor, atinge-se então o ponto almejado, isto é, de demonstrar como as categorias e conceitos empregados para a constituição do *Se/v* tentam continuamente dar conta de analisar o devir que é expressão do fenômeno da existência. Com isso pode-se, então, realizar tanto a análise histórica dos conceitos e das influências kierkegaardianas, como também é possível tomar algum distanciamento a fim de demonstrar em que momentos as investidas do filósofo encontram entraves nos resultados de sua produção. O ponto de partida é aquele alcançado ao fim do primeiro capítulo: Kierkegaard deparou-se com o seu problema filosófico e encontra-se munido de uma instrumentalidade inicial que o permite abordá-lo, mas em função da “natureza” deste problema, precisa agora mover tal instrumentalidade a fim de tornar o problema palpável.

¹²² Não se deve assumir, aqui, que os escritos não-pseudonímicos, dentre os quais constam os *Discursos Edificantes* e, portanto, os escritos religiosos, não devem ser considerados como filosóficos, porque não há em Kierkegaard propriamente uma distinção entre temáticas, sendo que literatura, filosofia e teologia entrecruzam-se continuamente. Apenas faz-se aqui a opção de voltar-se analiticamente para os escritos pseudonímicos porque, por razões que serão sustentadas, é nesses escritos que o filósofo parece conduzir suas reflexões mais claramente “sistemáticas”, enquanto os *Discursos* muitas vezes são compostos com uma intenção retórica *edificante* que não apaga, mas certamente camufla o rigor dos conceitos e categorias filosóficas. Ademais, quando escritos não-pseudonímicos forem necessários para um ponto argumentativo, isso não será um empecilho, pois tal empréstimo não retirará a centralidade do eixo principal e nem tampouco entra em contradição com a própria obra kierkegaardiana.

3.1 ANTROPOLOGIA

Ao publicar seu livro *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard* em 1968, uma análise que ainda se mostra como uma das mais consistentes já feita, Gregor Malantschuk apresentou pela primeira vez de forma cabal o que depois iria pautar parte das pesquisas sobre o pensamento de Kierkegaard, isto é, a questão referente à antropologia. O primeiro capítulo do livro, *Contemplação Antropológica*, é orientado por uma passagem que o filósofo dinamarquês havia escrito em seus *Diários* em julho de 1840 na qual aponta de que maneira sua filosofia deverá relacionar-se com a tradição própria da “filosofia moderna”, e qual seria o espaço a ser ocupado por ele:

Deve-se dizer, em geral, que toda a filosofia moderna, mesmo nas suas formas mais grandiosas, provou ser realmente apenas uma introdução a tornar possível o filosofar. Hegel a conclui inquestionavelmente, mas apenas o desenvolvimento que começou com Kant e que foi dirigido ao conhecimento; em Hegel chegou-se de uma forma mais profunda ao resultado que a filosofia precedente assumiu como um início, de que havia alguma realidade no pensamento [*Realitæt i Tænknningen*]; mas todo o pensamento que advém desta pressuposição (ou agora feliz com este resultado) adentrou em uma verdadeira contemplação antropológica [*anthropologiske Contemplation*], que ainda não começou. [III A 3]

Segundo Malantschuk, já em suas primeiras anotações Kierkegaard demonstrava o desejo de realizar um “projeto” de pensamento, algo que muitos que haviam se debruçado sobre os *Diários* já haviam notado, contudo pouco fora feito pelos pesquisadores para esclarecer como as mais variadas reflexões e estudos – sobre o espírito da Idade Média, literatura, arte, ciência, religião, filosofia em geral e filosofia hegeliana, teologia, estética, etc. – poderiam ser então compreendidos sob um ponto comum que permitiria a organização e a unidade de tais estudos¹²³. Esta unidade seria conferida pelo que o filósofo dinamarquês chamou de “contemplação antropológica”, uma análise que partiria, conforme indicou o trecho anterior, da percepção de que a filosofia moderna havia deixado uma lacuna que poderia ser preenchida. A indicação feita por Malantschuk é sobremaneira importante quando se considera que a obra kierkegaardiana muitas vezes não permite uma entrada segura

¹²³ A crítica específica de Malantschuk é assim formulada: “O que está faltando esta descrição suscinta é um destacamento mais pronunciado da ideia de unidade que perpassa todos estes estudos, vinculando as várias partes e apontando em direção do reconhecimento da realidade efetiva interior do homem através da introspecção e de todas as possibilidades existenciais que esta contém” (MALANTSCHUK, 1971, p. 11).

ou fácil, de modo que a ideia de “contemplação antropológica” é de fato uma intuição valiosa em função de sua capacidade de abrir possibilidades de análise. Contudo, Malantschuk não parece conseguir determinar de forma precisa o que seria exatamente esta “contemplação antropológica”. Por vezes uma possível “gênese” da contemplação antropológica estaria presente na tradição a qual Kierkegaard se insere, mas esta inserção demarcada de modo muito simplista, como quando Malantschuk afirma que “em seu ‘projeto’ e ‘contemplação antropológica’, Kierkegaard concentrou-se essencialmente no mesmo problema que Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, mas em uma maneira mais compreensiva e concreta” (1971, p. 12). Em outro momento, afirma o comentador que “sem dúvida o que especialmente encorajou seu movimento em direção à ‘contemplação antropológica’ foi a abundância de dor e os problemas irresolvidos, também em parte devido à educação e influência de seu pai” (1971, p. 13). As duas explicações são plausíveis, ainda que insuficientes¹²⁴. A segunda justificativa dada por Malantschuk não pode ser considerada relevante, uma vez que depende de um psicologismo e um biografismo que nada auxilia em uma análise conceitual e filosófica. Afirmar que Kierkegaard tenha se voltado para uma contemplação antropológica em decorrência da presença da filosofia hegeliana em seu tempo não é uma justificativa suficiente para abordar uma questão metodológica tão importante, porque a todo leitor do filósofo dinamarquês pode estar sempre evidente o fato de que havia uma reação ao

¹²⁴ Malantschuk abriu um caminho que não foi percorrido por ele, nem mesmo em outros livros. Na análise proposta no livro *Fra individ til den enkelte*, de 1978, Malantschuk retoma a questão da contemplação antropológica, mas não faz uma exploração mais detalhada sobre o assunto, sobretudo não faz uma exploração com relação ao que estaria na formação e nas influências dessa contemplação antropológica. Tampouco o faz nos ensaios que foram reunidos no livro *Frihed og Eksistens*, de 1980, onde avança uma série de elementos imprescindíveis para a pesquisa sobre Kierkegaard, como a análise sobre a relação da teoria do salto com o conceito de realidade efetiva, ou sobre os conceitos de transcendência e imanência na filosofia kierkegaardiana. Em um artigo intitulado *Søren Kierkegaard og den kollateral Tænkning (Søren Kierkegaard e o pensamento colateral)*, ao analisar a influência de Sibbern sobre o pensamento do pensador existencial, Malantschuk aproxima-se de encontrar alguns dos traços influenciadores da “contemplação antropológica” kierkegaardiana, mas como seu interesse repousa em demonstrar como o pensamento e a influência de Sibbern haviam servido para fundamentar uma crítica específica ao pensamento de Hegel, Malantschuk acaba não chegando a este ponto mais essencialmente estrutural e genealógico (1980, p. 162-176). Há que se considerar que, por mais primoroso que seja o trabalho realizado por Malantschuk, muitas vezes ele permanece demasiado colado aos textos kierkegaardianos, não tomando a distância necessária seja para fazer uma averiguação histórica dos conceitos e dos problemas filosóficos identificados, seja para considerar os momentos em que o próprio Kierkegaard não parecia ser coerente ou não parecia conseguir superar suas próprias dificuldades. Em *Fra individ til den enkelte*, por exemplo, Malantschuk se inclui entre os comentadores que, ao analisarem o *Selv* kierkegaardiano, não conseguem passar do que lhes aparece como evidente, sem considerar que aquilo que se manifesta é uma *ocasião*, para dizer à maneira de Kierkegaard, para considerar o que há de mais elementar.

hegelianismo, o que pareceria, à primeira vista, algo sem muito detalhamento. Contudo, quando se observa com cuidado o que afirma Kierkegaard no trecho em que menciona a “contemplanção antropológica”, pode-se notar que não é apenas a presença de um hegelianismo que faz tornar possível uma nova abertura, mas é todo um movimento filosófico – que sim, termina no hegelianismo – que cria a possibilidade de tal abertura. Um movimento filosófico que é identificado como estando situado entre as manifestações que vão de Kant a Hegel. Essa circunscrição kierkegaardiana poderia rapidamente ser esclarecida, pois já em seus tempos de estudante começaram a aparecer uma série de escritos e cursos que versavam justamente sobre essa extensão temporal-filosófica¹²⁵. Porém, novamente, o que inicialmente pareceria como um esclarecimento faria recair, ao fim, em um ponto de pouca elucidação. Isso porque não se trata apenas de apontar que Kierkegaard era uma espécie de pós-hegeliano, mas de mostrar como os problemas e questões da tradição filosófica alemã permitiram ao filósofo dinamarquês estruturar sua própria problemática.

É precisamente isto que ocorre no caso da contemplanção antropológica e é o que parece não se apresentar nas análises anteriores. O que havia se apresentado com Kant e, supostamente, havia sido finalizado com Hegel era a pretensão da filosofia de dar conta de explicar os limites do conhecimento humano. Para Kierkegaard, esta pretensão tratava de uma questão negativa, ou seja, da imposição e determinação de um limite, uma intuição que já vinha sendo apresentada desde as primeiras anotações em seus *Diários*, quando considerava inicialmente que filosofia e cristianismo não poderiam relacionar-se pela diferença essencial em suas estruturas¹²⁶, ou ainda quando questiona-se sobre como seria prudente que os

¹²⁵ No ano letivo de 1838-1839, Hans Lassen Martensen havia ministrado classes que perfaziam justamente “a história da filosofia de Kant a Hegel”, como também constava na biblioteca de Kierkegaard uma cópia dos dois volumes do livro de Karl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, estes sendo publicados entres 1837 e 1838. Essa leitura, impulsionada pela própria filosofia hegeliana, que arvorava-se ao posto de ter realizado precisamente o que havia sido proposto e apresentado pela filosofia kantiana, acabou reproduzindo-se mesmo no século XX, agora já não tanto sob a influência hegeliana, mas marcadamente como uma questão de análise histórica e conceitual.

¹²⁶ A maneira que Kierkegaard busca considerar a relação entre filosofia e cristianismo sofreu uma série de mudanças ao longo de sua vida e mesmo em momentos em que o filósofo afirmava de forma mais categórica que estes eram âmbitos que não poderiam ser tomados conjuntamente, querendo pender para o cristianismo como sua escolha, ainda assim restava dependente dos conceitos filosóficos para desenvolver sua argumentação. O caso é que, como se quer provar com a presente tese, Kierkegaard só pode construir uma série de categorias e conceitos para dar conta de sua problemática filosófica em função de certos pressupostos que advinham do cristianismo e, ao fim, foi este mesmo cristianismo que acabou levando a filosofia kierkegaardiana a produzir ruídos e

filósofos reconhecessem que a existência de um limite não era uma consequência a ser percebida pela via da epistemologia, mas pela abordagem de uma outra esfera¹²⁷. Era, portanto, uma pretensão que respondia, dentro de suas próprias condições, sobretudo a questão sobre o que o ser humano pode conhecer, mas não respondia, por sua vez, o que é o ser humano. De Kant a Hegel o movimento foi desenvolvido no sentido de demonstrar, segundo considerava Kierkegaard, que “havia alguma realidade no pensamento [*Realitæt i Tænkningen*]”, mas este era um movimento negativo – como posteriormente as classes de Schelling demonstrariam –, de modo que havia o espaço para dizer o que é o humano e, mais, o que é o *ser* do humano. Agora, esta questão só pode aparecer para Kierkegaard em decorrência de uma longa discussão sobre a antropologia estabelecida na mesma tradição filosófica alemã. Para que se possa demonstrar de que maneira a “contemplação antropológica” orienta o pensamento kierkegaardiano em direção à formulação de uma tese antropológica é preciso reconstruir os antecedentes dessa discussão e demonstrar de que modo tais antecedentes condicionaram a própria formação do filósofo dinamarquês.

3.1.1 Os antecedentes da tese antropológica kierkegaardiana

inconsistências em sua constituição. É possível citar aqui um exemplo de uma anotação feita nos *Diários* em que fica claro esse constante embate entre filosofia e cristianismo, um embate que será essencial na formulação da filosofia kierkegaardiana: “*Filosofia e Cristianismo não podem nunca ser reconciliados*, pois se devo resguardar o que há de mais essencial no cristianismo, a saber, a Redenção, e se isto é para ser naturalmente algo relevante, tem de ser, por certo, estendido para todos os seres humanos. (...) Eu posso realmente conceber uma Filosofia depois do Cristianismo ou depois que o homem tornou-se Cristão, mas então seria uma Filosofia cristã. A relação não seria então da Filosofia para o Cristianismo, mas do Cristianismo para um Saber cristão ou – se isso é realmente esperado – uma Filosofia cristã, a menos que se quisesse que a Filosofia, anterior ou dentro do Cristianismo, chegasse à conclusão de não ser capaz de resolver o enigma da vida; pois se a Filosofia nega a si mesma como auto-realização da relação entre Deus e o mundo, se ela chega a conclusão que não pode explicar essa relação, então a Filosofia quereria, em sua mais elevada plenitude, a sua total destruição, isto é, como a evidência de que não poderia corresponder à sua própria determinação” [I A 94].

¹²⁷ Em uma anotação em seus *Diários* encontra-se a indicação sobre como o problema do limite estava presente nas reflexões kierkegaardianas desde o início. Para o autor, não se tratava tanto de afirmar ou não a existência de um limite, mas de indicar qual seria o âmbito “legítimo” para apontar esse limite. Em geral, Kierkegaard é reticente em aceitar que o “conhecimento” seja aquele a definir o limite – como à maneira kantiana – porque essa seria a produção de um limite epistemológico e não de um “limite existencial”. Um trecho aponta para esta direção: “O filósofo pode também reconhecer sua falha de compreensão, mas a questão permanece se ele deve reconhecer o fundamento disto em sua limitação (alguém sentado na periferia de um círculo com um milhão de metros de diâmetro será certamente capaz de supervisionar um vasto espaço, mas disto não se segue que ele é dotado de extraordinárias habilidades) ou ele deve assumir que isto está fundamentado em sua própria humanidade e sua própria pecaminosidade” [I A 102].

Ao iniciar seus estudos de teologia, nos primeiros anos da década de 1830, Kierkegaard participou, de forma um tanto relapsa, das aulas oferecidas por distintos professores da Universidade de Copenhague. A tendência da teologia daquele tempo era marcada por certas “ondas iluministas” que recebiam força desde a Alemanha e que, na Dinamarca, acabavam assumindo uma forma peculiar que tentava conjugar o corpo dogmático com uma crista crítica e esclarecida. Um dos professores que mais claramente representava esta posição era Henrik Nicolai Clausen, importante figura dinamarquesa que desempenhou relevante papel político nas reformas ocorridas no século XIX e que, enquanto professor de teologia e escritor, era marcado pelas influências racionalistas e esclarecidas de seu tempo. Clausen era professor de Teologia Sistemática na Universidade de Copenhague e entre os anos de 1832 e 1834 ministrara cursos sobre o Novo Testamento, sobre os evangelhos sinópticos, sobre a hermenêutica do Novo Testamento, sobre os Atos dos Apóstolos e, finalmente, um curso sobre a dogmática cristã. As relações de Kierkegaard para com Clausen são muitas vezes esparsas e nebulosas¹²⁸, sendo que a única fonte realmente precisa encontrada são as anotações que fez o pensador existencial acerca do curso sobre a dogmática cristã¹²⁹. Estas anotações, iniciadas já com o curso razoavelmente avançado, buscam dar conta da apresentação referente à estrutura da dogmática cristã. Se em um primeiro momento estas anotações dizem respeito à relação entre os escritos sagrados e a razão, ou versam sobre a história mundial, em um segundo momento o curso volta-se para a “segunda principal divisão” daquilo que Clausen apresentava como a dogmática cristã, uma divisão que correspondia à “Antropologia Cristã” [*Christelig Anthropologie*]. Baseada em uma perspectiva dogmática, mas ainda assim não podendo negar o apelo racionalista que Clausen vinha buscando inserir em sua

¹²⁸ Este é o ponto indicado tanto por Hugh S. Piper em seu artigo *Henrik Nicolai Clausen: The voice of Urbane Rationalism* (2009), que apenas delinea, muito vagamente e sem realmente alcançar algum ponto preciso, quais as possíveis relações que poderiam ter existido entre o teólogo e o filósofo, como também é o ponto indicado por Takaya Suto em seu artigo *On Kierkegaard's Reaction to H.N. Clausen* (2017). Em ambos os artigos, Clausen é tomado de forma muito superficial e como não há a formulação de uma pergunta concreta pela qual a relação entre os dois autores é perquirida, então pouco se obtém de tais análises. O artigo de Suto, contudo, pode servir como uma forma de perceber as diferentes vertentes teológicas existentes no tempo de Kierkegaard, sobretudo no que diz respeito à confrontação entre Clause, Martensen, Mynster e Grundtvig.

¹²⁹ As anotações de Kierkegaard, que se iniciam, na marcação dos *Diários*, a partir de 1833 [I C 19], demonstram que o filósofo ou não fora assíduo frequentador do curso – o que é provável, dada sua personalidade rebelde – ou que não fizera anotações desde o começo do curso, pois os escritos já iniciam pelo *Caput 5*, ou seja, por um ponto avançado do desenvolvimento argumentativo do professor Clausen. Ocorre que, como se demonstrará, há algo de bastante peculiar que Kierkegaard tenha iniciado suas anotações precisamente neste *Caput 5*.

teologia, esta antropologia cristã sustentava-se sobretudo pela tese que Kierkegaard anotou em seus *Diários*: “O ser humano é criado à imagem de Deus e essa nobreza mais elevada e inalienável pode ser encontrada na alma [*Sjælen*], que se opõe ao corpo perecível [*forkrænkelige Legeme*], e, em particular, às capacidades da alma de pensar [*Tænkning*] e se auto-determinar [*Selvbestemmelse*]” [II C 35].

A antropologia cristã aqui apresentada é baseada sobretudo nos escritos de Paulo, como as próprias anotações de Kierkegaard indicam, já que se pontua que “em Paulo encontramos uma oposição entre *σαρξ*, *πνευμα*; *ὁ εσω ανθρωπος* e *ὁ εξω ανθρωπος* 2 Cor 4:16; Ecl 12:7”, como também se indica que “uma distinção é feita entre espírito e o princípio da vida *πνευμα* e *ψυχη*: 1 Cor: 15:44,45” [II C 35]. Os elementos de oposição – corpo, alma, espírito, homem interior, homem exterior – são derivados da antropologia paulina, porém a forma com que Clausen os apresentara em sua dogmática não deixava de inserir um novo elemento de consideração com relação aos escritos bíblicos, pois ao final de sua tese, como Kierkegaard anotou, consta não só a ideia de oposição entre o corpo perecível e a alma, mas consta também a ideia de que a alma é mais elevada pois esta possui a capacidade de pensar e de auto-determinar-se. Essa inserção por parte de Clausen não é absolutamente casual ou contingente, já que por se tratar de um curso sobre a dogmática cristã, este tinha de lidar, ao trata sobre a antropologia paulina, com o fato de que há nesta um impasse de ordem estrutural que apresenta as contradições entre os diversos escritos do apóstolo. A antropologia escatológica de Paulo não só opõe dois âmbitos ou duas instâncias (o material e o espiritual), como já fizera também, de certa maneira, a filosofia grega, mas põe essas duas instâncias em relação a uma terceira instância que é aquela da salvação ou da vida após a morte. Se, por um lado, a vida terrena tem evidenciada a relação de oposição entre o corpo e a alma, a vida celestial, por outro lado, não pode simplesmente replicar tal condição, tendo então de reorganizar ou rearranjar a relação desses elementos. Assim, seria o caso de que essa dualidade pudesse ser então levada a um ponto extremo em que o corpo seria inteiramente negado em prol do benefício da alma, pois somente esta seria salva na passagem; mas também poderia ser o caso de que o corpo não seria inteiramente negado, pois enquanto este é parte constitutiva do ser humano, deve servir como elemento da relação que permite ao ser humano alcançar a salvação. Essas questões emergem da antropologia escatológica paulina

e são ainda um objeto constante de reflexões teológicas ¹³⁰. O que Clausen evidencia em seu curso, no entanto, como anota Kierkegaard, é a tese de que “a doutrina cristã não pode permitir nenhuma disrupção da vida humana”, uma disrupção que implica o dualismo entre corpo e alma, mas que tem suas consequências também na ideia de unidade do indivíduo *qua* indivíduo:

A doutrina cristã da manutenção da personalidade e das atividades humanas após a morte leva ao conceito de liberdade duradoura; mas este termo parece ser abolido pelo que percebem as escrituras com relação à benção eterna e à condenação eterna, se estas forem consideradas como a consequência imutável das ações e crenças humanas nesta vida. Essa dificuldade parece ser resolvida pelo fato de que a salvação eterna e a condenação eterna denotam a conexão eterna entre o bem e a felicidade e o mal e a infelicidade, sem pensar na habilidade e na capacidade negadas ao homem para trabalhar por sua mudança na vida por vir. [II C 35]

A antropologia cristã apresentada por Clausen em sua dogmática evidencia não apenas uma tentativa de reconciliação e de resolução de um aparente impasse, mas avança para com essa resolução por força da inserção de um elemento que parece ser exterior, isto é, a pressuposição de que tal resolução pode ser perpetrada pela utilização de “capacidades” humanas e que, mais do que isso, esta seria uma resolução que deve ser, simultaneamente, também a produção de uma unidade perdida, uma espécie de “monismo” que solucionaria o dualismo inicial da antropologia cristã de cunho paulino. A dogmática de Clausen não entraria em uma flagrante contradição com os próprios escritos de Paulo, pois estes apontam para a possibilidade de se considerar o momento da vida após a morte como o instante de resolução unitária desta relação¹³¹. O que há de certo “ruído” na antropologia cristã

¹³⁰ Um interessante artigo que tenta lidar com estas questões foi escrito por Sarah Harding, com o título de *Paul's Eschatological Anthropology: The Eso Anthropos and The Intermediate State*, no qual a autora apresenta diferentes posições de autores com relação aos problemas indicados, sobretudo quando analisa as posições dos autores em comparação com a filosofia grega que teria influenciado o pensamento paulino. Demonstrando que o apóstolo utilizava certos termos sem uma precisão conceitual rígida – como é o caso de *sarx* (carne) –, a autora então avança para pontuar que é a escatologia o que traz maior complexidade para a antropologia paulina. Essa questão, alterada em seu sentido e em sua estrutura, também ocorrerá no caso kierkegaardiano, pois a sua “antropologia”, como será demonstrado, ganha em complexidade pela requisição de certos pressupostos que são apresentados não pela própria tese antropológica ou pelos elementos que compõem esta tese, mas pelos elementos que advêm de outro âmbito, isto é, dos pressupostos cristãos que orientam seu pensamento.

¹³¹ Em 1 Coríntios 15:44-46, Paulo, valendo-se de uma espécie de dialética, concede a permissão para uma interpretação condizente com esta perspectiva de uma resolução unitária: “Semeia-se corpo animal, ressuscitará corpo espiritual. Se há corpo animal, há também corpo espiritual. Assim está também escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito em alma vivente; o último Adão, em espírito vivificante. Mas não é primeiro o espiritual, senão o animal; depois, o espiritual”. Há que se notar que aqui Paulo fala sobre dois momentos e os elementos que predominam nestes dois momentos

tal qual apresentada por Clausen é o fato de que o caminho para resolução unitária se estabelece por força de uma capacidade de “pensar” e de se “auto-determinar”, um acréscimo que não encontra sua base necessariamente nos escritos bíblicos, mas que é reflexo das influências recebidas por Clausen da dogmática desempenhada na Alemanha por Schleiermacher.

A dogmática apresentada por Clausen, e depois condensada em seu livro *Christelig Troslære*¹³², de 1853, possui muitos elementos de similaridade com a dogmática já apresentada por Schleiermacher em diversos de seus escritos, como em seu *A fé cristã (Der Christilige Glaube)*, em seu ensaio *Sobre a Religião (Über die Religion)*, mas também em seus escritos sobre a *Dialética*. Uma comparação entre o texto de Clausen (*Christelig Troslære*) e o texto de Schleiermacher (*Der Christilige Glaube*) permite perceber como ambos partem de uma seção inicial que se dedica a explicar os pressupostos e os fundamentos de seus entendimentos sobre a dogmática, avançando então para uma explanação particular sobre determinados elementos dessa dogmática, voltando-se por fim para questão pontuais, como o problema do pecado, da personalidade de Cristo, os termos fundamentação da fé cristã, da fundação da igreja, etc. Clausen, em sua autobiografia, admite que foi profundamente influenciado pelo teólogo alemão: inicialmente nos anos em que o teólogo dinamarquês fazia parte de sua formação na Alemanha, entre 1818 e 1819, quando acompanhava as classes de Schleiermacher sobre “Dogmática pela manhã e à noite sobre Dialética” (1877, p. 67), e posteriormente em decorrência da festiva visita que fez o pensador alemão à Dinamarca em 1833, onde proferiu algumas palestras e onde reuniu boa parte da intelectualidade dinamarquesa de seu tempo. A diferença essencial entre a dogmática apresentada por Clausen e aquela já professada por Schleiermacher – apesar de qualquer influência – estava presente sobretudo no peso que cada autor

(espíritual e corporal/animal), mas não fala sobre como se efetua essa transição nem de que modo esses elementos são reorganizados, indicando apenas que um (o animal) é condição necessária para o outro (o espíritual).

¹³² Quando compara-se as anotações das aulas que Kierkegaard realizou e o conteúdo presente no livro de Clausen, percebemos que aquilo que aparece em 1853 no formato de livro foi o resultado de uma condensação e de uma sistematização do que o teólogo vinha apresentando em suas classes na Universidade de Copenhague. Clausen enviou seu livro para Kierkegaard, de modo que este consta no catálogo da biblioteca do filósofo. Contudo, nada indica que Kierkegaard tenha dado muita atenção para os ensinamentos de Clausen após os cursos de sua juventude, sobretudo porque, já naquele tempo, Kierkegaard considerava que seu professor advogava em prol de um racionalismo que mostrava-se muito próximo do “esclarecimento” que o filósofo desprezava em termos de análise dos fenômenos existenciais.

colocava no elemento de conciliação da tese antropológica. Enquanto Clausen professava que a tensão e a separação entre corpo e alma poderia alcançar uma resolução por força do “pensar” e do “auto-determinar” da alma, portanto indicando uma predominância do elemento espiritual/mental/racional sobre o elemento material, Schleiermacher vinha buscando, desde a apresentação de sua dogmática em *A fé cristã*, demonstrar como poderia ser formulado um entendimento em que esta “resolução” do dualismo não teria de pender unicamente para o lado espiritual – da alma, da mente, do espírito – mas que, ao contrário, deveria levar em conta também o fato de que esta alma situava-se em um corpo, ou seja, os seres humanos são almas incarnadas. Clausen, portanto, serviu como uma importante introdução ao problema antropológico, mas Kierkegaard, para além das anotações de aulas, não parece ter retido muito do que seu professor de teologia oferecia como uma possível “solução” para o problema do “ser humano cristão”, mas parece ter tomado aquele momento como o início de um caminho para averiguar com mais cautela isso que parecia ter alguma proximidade com o problema da existência. Não foi por outra razão que Kierkegaard, no verão de 1834, matriculou-se em um curso oferecido por Martensen que deveria servir como um “tutorial para a *A fé cristã* de Schleiermacher” (CROUTER, 2005, p. 100).

Sabe-se que Kierkegaard teve uma relação conturbada com a figura de Schleiermacher e muito embora seja possível retracejar alguma influência com relação à fonte da construção dos pseudônimos, com relação à dialética ou mesmo com relação a certa leitura dos gregos, é também usualmente apontado que o filósofo dinamarquês foi veemente em suas críticas ao teólogo alemão, sobretudo no que diz respeito à estrutura de sua dogmática e no que tange à posição de Schleiermacher a respeito do que seria a “essência” do cristianismo e qual seria o fundamento da fé cristã¹³³. Alguns destes pontos – dialética e pseudonímia – serão

¹³³ A relação entre Kierkegaard e Schleiermacher não havia sido suficientemente explorada nos primeiros momentos dos estudos sobre o filósofo dinamarquês, de tal modo que mesmo importantes comentadores, tais como Malantschuk e Jean Wahl não haviam dado devida atenção para esta intersecção. Recentemente alguns trabalhos estão buscando preencher esta lacuna, não só pelo “lado kierkegaardiano”, mas também no que diz respeito à pesquisa sobre Schleiermacher, já que os estudiosos do teólogo alemão têm reconhecido que as intervenções críticas de Kierkegaard são importantes para compreender o próprio desenvolvimento do projeto filosófico-teológico e do pensamento de Schleiermacher. Em um capítulo intitulado *Kierkegaard's not so hidden debt to Schleiermacher*, encontrado em seu livro *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*, Richard Crouton (2005) busca dar conta do que seria a influência do teólogo alemão sobre o filósofo dinamarquês, marcando, de forma um pouco dispersa, que este “débito” ocorreria sobretudo em função dos recursos estilísticos e retóricos utilizados por Schleiermacher para expor

abordados na sequência do presente trabalho, de modo que por ora é preciso demarcar a importância de Schleiermacher na formulação de uma tese antropológica cristã específica e como foi o rearranjo estabelecido pelo teólogo alemão o que despertou a atenção de Kierkegaard para o problema que depois seria chamado de “contemplação antropológica”.

De início, há que se mencionar o ponto de partida de Schleiermacher, ou seja, sua confrontação com certa tendência kantiana e pós-kantiana, principalmente com relação à posição do sujeito de conhecimento, do sujeito consciente, da própria consciência e, por fim, do sujeito em relação à religião e à fé. Que o teólogo alemão tenha sido fortemente influenciado pela filosofia kantiana é indubitável, já que este posiciona-se dentro dos problemas legados pela revolução promovida por Kant na filosofia, na religião e nas estruturas do pensamento ¹³⁴. Mais do que isso, Schleiermacher estava profundamente interessado em saber como as reflexões kantianas sobre a consciência e o sujeito poderiam avançar quando em suas primeiras leituras da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegômenos para toda metafísica futura*, interesse esse que é então confrontado pela leitura da *Crítica da razão prática*, a tal ponto que o teólogo, no tempo em que fora aprovado em seus exames de teologia, escreveu seu primeiro ensaio filosófico intitulado *Sobre o sumo bem [Über das Höchste Gut]*, onde iniciava seu afastamento e sua crítica ao que ele considerava como uma incompatibilidade entre a segunda e a primeira *Crítica* kantiana. Para Schleiermacher, quando Kant, na *Crítica da razão prática*, alçara conceitos como “sumo bem”, “Deus” e “imortalidade” ao âmbito de princípios constitutivos da ação humana, ao invés de tomá-los como princípios regulativos, o filósofo crítico teria transformado esses conceitos em conteúdo da ação moral e não

seus argumentos, recursos de certa forma “românticos” que depois serão apropriados por Kierkegaard. No que diz respeito à abordagem mais sistemática sobre a relação entre os autores, é preciso mencionar a coleção de artigos publicada pela *Kierkegaard Studies Monograph Series*, intitulada *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit* (2003), que de muitas formas lança novas luzes sobre os estudos que se interessam não só por traçar um paralelo entre os autores, mas que buscam delinear uma análise histórico-conceitual que permita o esclarecimento de certos pontos, como é aqui o caso da tese antropológica kierkegaardiana, que recebe parte de sua “iluminação” dos problemas legados por Schleiermacher.

¹³⁴ Mais do que uma simples influência, como pontua Thandeka, seguindo Crouton e Dilthey, Schleiermacher recebeu parte importante de sua primeira formação por meio da filosofia kantiana. Em seus anos de formação “Schleiermacher leu pela primeira vez a Kant como um estudante do seminário da escola teológica de Brethren, em Barby, uma cidade prussiana à margem esquerda do Elba, não muito longe de onde este encontra o Saal. Ele havia entrado neste seminário moraviano com dezesseis anos, em 1785, quatro anos após a publicação da primeira *Crítica* de Kant, a *Crítica da razão pura*. Em Barby, Schleiermacher e outros dois amigos leram secretamente ao *Prolegômenos a toda metafísica futura*, que havia sido publicada em 1783” (1995, p. 15)

mais os tomava como guias formais dessa ação, de tal modo que o progresso moral e o “caminho para a perfeição” seria não mais uma possibilidade, mas uma necessidade. Este ponto intensifica uma questão que está presente no ensaio de Schleiermacher desde o começo: a oposição entre um modo de operação que se vale da razão, do pensamento e da abstração e um modo de pensamento que presta contas às percepções sensíveis, ao dado empírico e, portanto, ao corporal. O conceito de *sumo bem*, segundo o teólogo, traria em si a requisição de um tratamento que seja capaz de manter a coerência entre os elementos práticos e os elementos teóricos que compõem a sua análise¹³⁵. Para analisar as bases dessa coerência concernente ao conceito de *sumo bem*, Schleiermacher volta-se para a ideia de que o alcance do sumo bem é usualmente atribuído pela realização de uma ideia de felicidade. A felicidade, o teólogo pontua, não poderia ser observada em um estado puramente abstrato, mas deve ser apreendida conforme a sua manifestação nas sensações percebidas pelos seres humanos, sendo que a felicidade seria a realização das sensações que produzem prazer e, simultaneamente, o afastamento das sensações que produzem desprazer. A referência aqui é, claramente, para a *Crítica da razão pura*, sobretudo para o momento em que Kant apresenta o seu conceito de felicidade e já insere, neste primeiro momento das *Críticas*, o que depois será identificado por Schleiermacher como um ponto de incompatibilidade. Para Kant,

A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração). Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a *felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos de felicidade*. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como devemos nos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais

¹³⁵ Em seu ensaio Schleiermacher faz uma pequena apresentação sobre a necessidade de que o conceito de *sumo bem* seja analisado com base na instrumentalidade fornecida pela razão, mas dentro de um limite *crítico* em que a razão não poderia ultrapassar as fronteiras já estabelecidas pela primeira *Crítica* kantiana. Em outras palavras, o teólogo usa das armas de Kant contra o próprio filósofo: “Conceitos puros da razão (e o conceito que temos diante de nós é inquestionavelmente um destes) podem ser dados apenas em nossa natureza. Seja como for, é contudo certo que, a fim de trazê-los para fora de sua morada isolada e em direção à luz do dia, alguma causa deve ser requerida. E esta causa deve ser tanto mais importante quanto mais profundamente o conceito repousa dentro de nós e quanto menos profundamente nós necessitamos dele para os usos mais cotidianos da razão” (1984, p. 83)

que podem operar essa satisfação. A segunda faz abstração de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* pelo menos repousar em simples ideias da razão pura e ser conhecida *a priori*. (KrV, B 834)

Ao fazer uma distinção entre a felicidade tomada como lei pragmática e como lei moral, Kant está indicando o que será posteriormente desenvolvido por sua *Crítica da razão prática*, ou seja, que a felicidade não é princípio suficientemente capaz de embasar e fundamentar uma lei moral e, portanto, a ideia de sumo bem justamente porque é dependente de uma concepção que é, ao fim, tomada como demasiada “empírica” e como uma mera “satisfação de todas as nossas inclinações”. Ocorre que, pelas regras da *Crítica da razão pura*, a construção de um pensamento não poderia partir de um elemento dado como forma de pressuposto inicial sem que este mesmo elemento tivesse de ser passível de ser posto diante do tribunal da razão, isto é, que qualquer elemento fosse passível de ser aferido em relação às regras do entendimento que permitem considerar que aquilo que é produzido enquanto conhecimento é algo *crítico* e não simplesmente *dogmático*. Para Schleiermacher, o que Kant teria produzido com a *Crítica da razão prática* seria uma incorrência no próprio erro sobre o qual ele havia alertado na primeira *Crítica*, isso porque, ao determinar o *sumo bem* como algo concebido *a priori*, como algo pré-determinado e, mais, como condicionante da própria possibilidade de estabelecimento de uma lei moral, Kant teria com isso produzido uma incoerência em seu próprio “sistema de pensamento”¹³⁶. Este erro estaria presente em todo o caminho da segunda *Crítica*. Com relação à liberdade, Kant indica já no início da *Crítica da razão prática* que este conceito não mais será tomado como antes fora na primeira *Crítica*, mas que, ao contrário, será a base para toda a construção da razão prática, pois “o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa”, com uma

¹³⁶ Ao fazer sua apresentação da argumentação Kantiana, de uma maneira que, é preciso apontar, não deixa de ser tendenciosa em prol de sua própria interpretação, Schleiermacher indica essa questão referente à necessidade de coerência da “razão”: “É da essência da razão que, quando esta age sozinha, ela faz inferências e obtém conclusões que são tanto mais universais quanto é possível. Ela então olha com desdém para tudo que trivial e subjetivo, sobre todas as limitações e circunstâncias do individual. Todas as suas leis particulares deve igualmente ser pensada como tendo precisamente esta propriedade; *deve ser consistente em ser universal*. O comando imposto sobre mim pela razão não é uma lei dada apenas para mim; deve ser estendida sobre todas as coisas sujeitas ao reino da razão, e então deve suportar a prova da consistência” (1984, p. 91-92)

diferença essencial, pois a liberdade não é mais alcançada pelas determinações de uma comprovação no sentido da primeira *Crítica*, mas é assumida como sendo “a única entre todas as ideias da razão especulativa de cuja possibilidade sabemos *a priori*” (KpV, p. 4-5). Com relação à imortalidade, Kant assegura que essa sirva para demonstrar que mesmo que nós sejamos tomados inicialmente como seres finitos, é preciso admitir esse “alongamento” conceitual fornecido pela noção de imortalidade para que se possa admitir a possibilidade de realização dos preceitos morais. Finalmente, com relação à ideia de Deus, esta é apresentada como condição necessária deste mundo inteligível no sentido de que assegura nossa obediência à lei moral como sumo bem, uma vez que este sumo bem é legitimado pela independência do bem que adviria da existência de Deus. Kant admite, em sua argumentação inicial, que o conceito de liberdade tem de ser admitido como um *factum* e, portanto, como um elemento constitutivo dessa perspectiva *prática da razão*, havendo aí um elemento de relação com o aspecto teórico, mas que essa relação não se seria igualmente válida, ao menos no princípio, para os conceitos de imortalidade e de Deus¹³⁷. A justificativa de Kant para produzir essa distinção entre as duas críticas é a necessidade de encontrar um fundamento para a vontade que, segundo o filósofo, não poderia ter embasamento suficiente nos preceitos teóricos fornecidos pela *razão pura*, de modo que seria necessário, agora com o uso destes conceitos, encontrar uma lei moral capaz de estabelecer o fundamento da determinação da ação. Para Kant, “o essencial de todo o valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade” (KpV, p. 126). A capacidade de autodeterminação da vontade ocorre por meio de uma lei moral que não só não depende da sensibilidade, como faz todo o esforço possível para diferenciar-se e tornar-se independente da sensibilidade, já que esta causa “inclinações” que não estariam de acordo com a razão. A lei moral não é fundamentada por inclinações sensíveis, mas pelo que Kant conceitua como sendo

¹³⁷ Segundo afirma Kant: “As ideias de Deus e de imortalidade, contudo, não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura; portanto não podemos tampouco afirmar acerca daquelas ideias, não quero simplesmente dizer a efetividade mas sequer a possibilidade de conhecê-las e ter perspicácia delas. Apesar disso, elas são condições da aplicação da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi dado *a priori* (o sumo bem). Conseqüentemente, sob este aspecto prático a sua possibilidade pode e tem que ser admitida, sem que se conheça e se tenha dela uma perspicácia teórica” (KpV, p. 6).

o “dever”¹³⁸. O dever, por sua vez, está coerentemente vinculado com os conceitos que estruturam a razão prática, portanto é uma determinação livre da vontade que tem em vista a possibilidade de sua realização, dada a imortalidade como pressuposto, e que é compreendido pelos seres humanos racionais como algo que possui sua estreita relação com a existência de Deus. Neste sentido, os deveres são compreendidos por Kant como tendo uma característica “religiosa”:

Dessa maneira a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. (KpV, p. 233).

A passagem feita por Kant deixa ao menos duas consequências centrais: por um lado, a moral é alçada a um patamar de religião, de tal maneira que a realização de um âmbito religioso fica agora intrinsecamente relacionado com um âmbito da razão prática e, portanto, com a moral, assim que da mesma forma que se transforma a consciência moral em uma crença religiosa, também se transforma a possibilidade de uma experiência religiosa em um caso de mera perfectibilidade

¹³⁸ O dever é o ponto nodal dessa relação entre determinação da vontade, lei moral e exclusão da sensibilidade, de modo que Kant se esforça para demonstrar que este conceito é o resultado de uma “depuração” que diz respeito ao âmbito prático da razão e não ao âmbito teórico que, por sua vez, implicaria em uma consideração da sensibilidade: “Ora, a consciência de uma livre submissão da vontade à lei, contudo vinculada a uma inevitável coerção que é exercida sobre todas as inclinações, porém apenas pela própria razão, é o respeito pela lei. A lei que exige e também inspira esse respeito não é, como se vê, nenhuma outra que a lei moral (pois nenhuma outra exclui todas as inclinações da imediatidade de sua influência sobre a vontade). A ação que, de acordo com essa lei e com exclusão de todos os fundamentos determinantes da inclinação, é objetivamente prática chama-se dever, o qual, em virtude dessa exclusão, contém em seu conceito uma necessitação prática, isto é, uma determinação a ações, por mais a contragosto que elas possam acontecer. O sentimento que emerge da consciência dessa necessitação não é possível patologicamente, no sentido de um sentimento que fosse produzido por um objeto dos sentidos, mas só praticamente, isto é, mediante uma antecedente determinação (objetiva) da vontade e uma causalidade da razão. Logo este sentimento, enquanto submissão a uma lei, isto é, enquanto mandamento (o qual, para o sujeito afetado sensivelmente, anuncia coerção), não contém nenhum prazer mas como tal contém, muito antes, um desprazer na ação. Contrariamente, porém, visto que essa coerção é exercida simplesmente pela legislação da razão de cada um, tal sentimento contém inclusive elevação, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente autoaprovação em relação à última, enquanto sem nenhum interesse reconhecemos como determinados unicamente pela lei” (KpV, p. 143-144).

moral¹³⁹; por outro lado, a construção de toda a estrutura da lei moral, da orientação da vontade, portanto, da razão prática, passa por uma intensificação do âmbito “racional”, o qual pressupõe um abandono da relação com a sensibilidade e, por conseguinte, com o elemento empírico que figurava na primeira *Crítica*, tendo por consequência final uma espécie de abertura para uma posição transcendental que será desenvolvida pelo idealismo. Essas duas posições são criticadas por Schleiermacher, sobretudo porque o teólogo atribuía as causas e consequências de uma também às causas e consequências da outra.

O ponto de partida de Schleiermacher – como também será aquele de Kierkegaard, ainda que com suas próprias características – advém sobretudo de certos pressupostos propriamente cristãos. Em uma compreensão que não deixa de ser marcada pelo protestantismo que o formara, o teólogo alemão considera que aquilo que a teoria kantiana revela é um percurso que avança na direção de uma predominância da razão sobre todos os outros elementos e, mais do que isso, que os fundamentos desta razão passam a dar maior pendor a uma espécie de capacidade de auto-constituição do sujeito, da consciência e, por conseguinte, daquilo que está posto em relação ao sujeito. Neste sentido, não só há uma espécie de isolamento do sujeito por força de sua própria auto-determinação racional, mas há também a consequência de que Deus é transformado, na visão crítica de Schleiermacher, em um ente constituído pela razão humana. Haveria, portanto, uma inversão na ordem da criação, já que Deus passaria a ser o fundamento da lei moral, mas a própria moral seria possível apenas por um exercício da razão humana, de tal maneira que o que se entendia por “submissão” a uma ideia de mandamento divino na *Crítica da razão prática* não poderia ser estipulada senão pela mediação realizada pela razão, implicando, assim, que esta “submissão” seria para com a razão e não para com Deus.

A crítica de Schleiermacher à filosofia de Kant ocorre por meio de uma série de leituras muito peculiares, pela inserção de elementos, pressupostos e requisitos que não estão na filosofia kantiana e, sobretudo, por uma interpretação muito

¹³⁹ Esse projeto kantiano de associar o desenvolvimento da moral com a religião torna-se evidente em seu texto *A religião nos limites da simples razão*, sendo que a ideia de que a realização de uma perfectibilidade da moral levaria a uma “religião esclarecida” e, neste sentido, universal e determinada pela racionalidade, da mesma forma que o uso *crítico* da razão levaria a uma compreensão de que a religião é o âmbito de realização da moral se explicita, por exemplo, no subcapítulo intitulado *A transição gradual da fé eclesial para o domínio público da fé religiosa pura é a aproximação do Reino de Deus* (1992, p. 120 ss)

peculiar do filósofo alemão. Contudo, essa crítica não deixou de encontrar correspondência com outras realizadas naquele tempo e mesmo no ponto em que Schleiermacher não parece ser muito preciso com relação a sua leitura da filosofia kantiana – ao menos não tão preciso em comparação aos estudos realizados posteriormente – sem dúvida há elementos apontados que foram compartilhados com outros pensadores daquele tempo e que ajudaram no confronto e na formatação de certa tese antropológica. Considere-se, por exemplo, o caso da suposta lacuna existente entre a primeira e a segunda *Crítica* no que diz respeito à relação do sujeito com os pontos estruturais: teoria/prática; sensibilidade/razão, etc. Essa “lacuna” teria sido, segundo Eckart Förster, reconhecida pelo próprio Kant já em seu texto intitulado *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)* e sobretudo em algumas cartas enviadas aos amigos por volta de 1798 e nos papéis que aparecem no *Opus Postumum*, sendo que o filósofo afirma que “há uma lacuna a ser preenchida entre as fundações metafísicas das ciências naturais e físicas; seu preenchimento é chamado de uma transição de uma para a outra” (KANT, 1993, p. 43). Nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Kant havia indicado a necessidade de responder ao que havia sido identificado como uma “lacuna” entre os fundamentos de uma teoria do conhecimento e os fundamentos da razão prática¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Ao considerar o projeto das *Críticas* como uma preparação para o desenvolvimento de uma possível metafísica – como depois ficaria evidente no *Opus Postumum* – Kant considera esse problema: “Decerto, além da necessidade interna de separar os primeiros princípios metafísicos da doutrina dos corpos não só da física, que utiliza princípios empíricos, mas até das suas premissas racionais, que nela concernem ao uso da matemática, existe ainda uma razão extrínseca, sem dúvida apenas contingente, mas apesar de tudo importante, para separar a sua elaboração pormenorizada do sistema geral da metafísica e os expor sistematicamente como um todo particular. Com efeito, se é permitido traçar as fronteiras de uma ciência não só segundo a natureza do seu objeto e o seu modo específico de conhecimento, mas também de acordo com o fim que com esta ciência se intenta em ordem a outro uso, e se descobre que a metafísica até aqui não ocupou e não mais ocupará tantas cabeças para assim entender os conhecimentos da natureza (o que acontece de um modo muito mais fácil e seguro pela observação, experimento e aplicação da matemática aos fenômenos exteriores), mas apenas para chegar ao conhecimento do que reside inteiramente além de todas as fronteiras da experiência, isto é, de Deus, da liberdade e imortalidade, avança-se então no fomento deste propósito, se ela for libertada de um rebento, precedente, é certo, da sua raiz, mas que apenas impede o seu crescimento regular, e se esse (rebento) se plantar à parte, sem no entanto se desconhecer a sua procedência daquela e sem se deixar de lado o seu pleno crescimento a partir do sistema da metafísica geral” (KANT, 1970, p. 15). Eckart Förster reflete sobre esse trecho apontando que o que aqui está apresentado é o início de um problema e não uma solução, como Kant parecia sugerir: “A física racional, a doutrina metafísica do corpo deve, portanto, tornar-se um ‘sistema separado’, um broto planto a parte para prevenir qualquer obstáculo do crescimento da metafísica em geral, cujo real interesse diz respeito aquilo que repousa além de todos os limites da experiência. Esta separação, Kant insiste, não implica em ignorar a origem do broto desde suas raízes, nem afeta a completude do sistema da metafísica em geral; ao contrário, ela ‘facilita o progresso uniforme’ do sistema posterior” (2000, p. 55).

A aparente solução de Kant, contudo, não teria sido suficiente segundo a leitura de Förster, sendo que esta solução teria legado “mais questões do que respostas”, uma vez que ela tem de enfrentar o problema de que o filósofo alemão teria repentinamente recordado que “a metafísica pretende ser suprassensível enquanto a doutrina metafísica do corpo não seria” (2000, p. 55), o que seria não apenas um *repentino recordar*, mas seria atentar para a lacuna enquanto o início de uma rachadura e, portanto, de uma contradição. Para Förster, a lacuna não dizia respeito apenas a uma aparente incongruência entre o sistema da metafísica em geral e a doutrina metafísica do corpo, mas trazia consigo um problema que o próprio Kant teria tentado resolver com a *Selbstsetzungslehre* presente no *Opum Postumum*¹⁴¹, ou seja, que Kant teria atentado para o fato de que a sua lacuna seria uma questão de ausência de auto-posição do Eu/self como objeto e como sujeito de sua própria determinação. Importa aqui menos a possível solução que Kant teria apresentado em seus últimos escritos e mais a tradição que se forma a partir dessa “lacuna”. Tal tradição é aquela que percebe que a apresentação do “eu penso” que é condição de constituição do ato de determinação da existência do sujeito cognoscente não é suficiente para elucidar o fato de que se forma neste ponto uma divisão entre o sujeito *qua* sujeito e o sujeito *qua* objeto. Para alguns dos primeiros filósofos a serem influenciados e a recepcionarem o pensamento kantiano, dentre os quais se encontrava Schleiermacher, a determinação de existência do sujeito pelo ato de pensar, pelo “eu penso” não era simplesmente a produção dessa divisão, mas era a abertura de um caminho que seria largamente trilhado pelo idealismo, a começar pelo avançar do pensamento fichteano. Já na *Crítica da razão pura* Kant havia estabelecido esta abertura ao afirmar que:

O “eu penso” exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é pois assim, já dada, mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma geral dada *a priori*, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Se não tiver ainda outra intuição de mim mesmo, que dê o

¹⁴¹ Aquilo que teria sido percebido como um problema nos primeiros momentos da escrita de *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, argumenta Förster, depois teria sido levado a um ponto tal que o próprio filósofo teve de reconhecer, em cartas e em anotações pessoais, que havia ali uma lacuna a ser preenchida. Para o comentador, no entanto, “levou algum tempo e várias tentativas em outras direções até que ele percebeu que apenas a exibição das próprias forças corporais do sujeito na sistematização da experiência podem obter o papel previamente assinalado para a construção do conceito de “matéria”. Em outras palavras, apenas a *Selbstsetzungslehre* pode preencher a “lacuna” no sistema crítico” (2000, p. 74)

que é *determinante* em mim, da espontaneidade do qual só eu tenho consciência, e que o dê antes do ato de *determinar*, como todo o *tempo* dá o *determinável*, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo; mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de *determinação* e a minha existência fica sempre determinável da maneira Sensível, isto é, como a existência de um fenômeno. Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine inteligência. (B 158)

Essa determinação realizada pelo “eu penso”, Kant insiste em pontuar, precisa, ao menos no registro da *Crítica da razão pura* de uma relação com o *datum*, enquanto, por outra via, a determinação que antes apontou-se como sendo fundamental para o registro da *Crítica da razão prática* dependeria não de um *datum*, mas de um *factum*. Essa diferença metodológica entre as duas críticas, que Kant chama de um “curioso contraste” (KpV, p. 73) tem consequências centrais para a tese antropológica, sobretudo quando considera-se que a produção desta distinção tem de refletir-se em formas específicas de produção de uma consciência ¹⁴². No âmbito teórico, a consciência tornada possível pelo *datum* possui uma dependência para com a experiência e para com a sensibilidade, sendo que no âmbito prático, em razão de sua auto-fundamentação, a consciência passa a não ser mais dependente dessa mesma condição, de tal modo que o mesmo sujeito é então consciente de sua existência enquanto uma coisa em si, ou ao menos é consciente de seu caráter noumênico, uma passagem que não seria possível de acordo com a forma de consciência presente na primeira *Crítica* e que se torna possível porque “esta consciência, na forma de *Gewissen*, permite a possibilidade de se tomar a própria ação em uma perspectiva totalmente diferente, ou seja, uma em que não há determinação-temporal e onde apenas a própria ação é relevante” (NUZZO, 2005, p. 53). Essa nova perspectiva, no entanto, possui um alto preço a ser cobrado, pois ela pressupõe não apenas a existência da “lacuna”, mas o encaminhamento de certa forma tendencioso para um dos dois pontos dos pólos

¹⁴² São valorosos os apontamentos feitos por Angelica Nuzzo a respeito dessa distinção entre as duas primeiras *Críticas*, sobretudo porque, no âmbito de um trabalho que busca mostrar o esforço kantiano para produzir uma unidade da razão, Nuzzo tem de tornar coerente as próprias razões dessa distinção, o que esclarece pontos intrincados, como é o caso desse duplo caminho entre o *datum* e o *factum*. Nas palavras da autora: “No caso da razão teórica o começo foi feito inicialmente por um “datum” dado à cognição – ou seja, com a “intuição sensível (tempo e espaço)”. No caso da razão pura prática, ao contrário, primeiro vem o *factum* da razão mesma na forma de um princípio (isto é, a lei). Que este *factum* não é, por sua vez, um *datum* se deve precisamente à impossibilidade de ser dado ou apresentado a qualquer intuição sensível. A ação da razão pura prática pertence ao mundo inteligível cujos eventos não podem ser alcançados, exibidos ou dados em nenhuma intuição – nem sensível nem inteligível” (2005, p. 52).

que se encontram presentes na “lacuna”. Esta “lacuna”, como foi apontado, implica que, em certo ponto o Eu/self encontra-se diante de um aparente impasse: se o sujeito é capaz de determinar-se *qua* sujeito, o faz por meio do “eu penso” que, por sua vez, pressupõe um *dado* da sensibilidade como condição de possibilidade para sua própria constituição, mas neste caso o sujeito seria incapaz de determinar-se *qua* objeto; se, por outro lado, o sujeito é capaz de determinar-se *qua* objeto, o faz por meio do estabelecimento de um *factum* que o antecede e que pressupõe, para sua própria condição de possibilidade, uma escolha pela racionalidade que dispensa a sensibilidade. Em outras palavras, o dualismo entre um âmbito da sensibilidade (corpo, matéria) e um âmbito do inteligível (alma, espírito, razão) parece encontrar um caminho que confere maior ênfase e predominância a um dos termos da relação: isto porque a sensibilidade pode servir como condição de possibilidade no âmbito teórico, mas ainda assim depende da inteligibilidade para a formação do sujeito, e como a sensibilidade não é de nenhum auxílio no âmbito prático, então é melhor que se dê prevalência à inteligibilidade para poder ser capaz de constituir uma *consciência* que escape do impasse e se mostre, por fim, hábil para constituir o sujeito *qua* sujeito e, ao mesmo tempo, o sujeito *qua* objeto. Este é o caminho trilhado pelo idealismo, o qual só torna-se possível porque há um importante pressuposto que estrutura toda a formulação até aqui reproduzida: a razão opera um importante papel, porque é a partir do pressuposto de um sujeito que tem de ser tomado, necessariamente, como *sendo* racional que se pode então formular uma teoria do sujeito cognoscente que, partindo da estrutura básica da tese antropológica dualista, faz então a opção pelo âmbito espiritual em detrimento do âmbito sensível.

A posição de Schleiermacher é interessante porque é capaz de demonstrar a tradição na qual Kierkegaard se encontra e de que modo o filósofo dinamarquês terá de dirigir suas próprias considerações. Isso porque a crítica de Schleiermacher a esta tendência que se forma com as formulações kantianas – e sobretudo com o rumo que estas tomam imediatamente após Kant – não deixa de levar em consideração o núcleo de seu argumento e, ao mesmo tempo, traz consigo pressupostos que não estavam presentes na base do pensamento que se inicia com Kant. Em uma carta para Friedrich Henrich Jacobi enviada em março de 1818, onde discutia uma crítica que fizera Jacobi à filosofia de Reinhold, Schleiermacher apresenta qual sua posição em relação à filosofia e à teologia cristã: “no que diz respeito ao entendimento, eu sou um filósofo, pois esta é a atividade original e

independente do entendimento, e no que diz respeito ao sentimento eu sou uma pessoa inteiramente pia – em particular, um cristão” (2014, p. 261). O que poderia parecer como duas vias distintas, no entanto, acaba revelando um importante fator da posição do teólogo, uma vez que o desenvolvimento de seu lado “filosófico” é em grande medida determinado por pressupostos indicados pelo seu lado cristão, sendo que o primeiro destes pressupostos tem relação e produz consequências no seu embate com a filosofia kantiana. Desde um ponto de vista cristão, Schleiermacher não pode assumir, com Kant, Fichte e outros filósofos pós-kantianos, que o sujeito racional seja capaz de constituir não apenas os limites do conhecimento, mas, em verdade, os próprios limites do mundo. A abertura idealista legada por Kant, independentemente de esta corresponder realmente ou não às intenções verdadeiramente kantianas, permitiu com que o idealismo pudesse arvorar-se a uma posição tal que considerava-se que este sujeito racional – o Eu, a auto-consciência, o “indivíduo” – tivesse a capacidade de determinar a si mesmo e ao mundo¹⁴³. As percepções da “natureza”, ou seja, o que se alcança pela via da sensibilidade, em um âmbito kantiano, serve como o início de uma análise que leva à confirmação de que tal sensibilidade só é possível em função de uma razão operante “espontaneamente” e que é o fim último da própria análise. Neste sentido, descobrir os limites da razão seria a tarefa de todo entendimento, isto de tal maneira que quando considerado o dualismo entre alma/razão e corpo/sensibilidade, logo se percebe que a sensibilidade seria apenas um ponto de entrada possível para se alcançar o elemento de determinação mais fundamental e essencial, isto é, a razão,

¹⁴³ Essa perspectiva, que não corresponde inteiramente nem ao projeto kantiano, nem ao projeto de grande parte dos idealistas, sobretudo no que diz respeito à Fichte, foi, contudo, assumida como parte de uma espécie de caricatura criada pelos críticos do idealismo, principalmente por aqueles críticos – como Jacobi – que viam no idealismo um perigo em termos teológicos, pois este Eu que é capaz de criar todo o mundo acaba substituindo a Deus em sua própria criação. Esta é a crítica que teria feito, entre muitos, Jean-Paul Richter com seu romance *Titan*, onde o personagem principal tem todo o universo em sua barriga e, portanto, fica voltado para dentro de si, já que não precisa confrontar-se com uma realidade exterior, seja porque ela não existe, seja porque ela não importa a este auto-centrado personagem. Essa ressalva precisa ser feita também em relação à Kierkegaard: muitas vezes, por receber as influências e por desenvolver leituras que partem de uma tradição crítica que já tinha seus preconceitos bem estabelecidos, o filósofo dinamarquês acaba recaído em leituras demasiado condicionadas e por vezes afastadas dos textos de filósofos como Fichte ou Kant. É importante indicar que, ao longo de seu percurso filosófico, muitas vezes Kierkegaard reajustou os termos de suas leituras – como no caso de Fichte – e buscou sanar alguns problemas internos de suas interpretações. Porém, muitas vezes isso não foi realizado. Ocorre que, é justamente nos desacertos que em diversos momentos Kierkegaard encontra as brechas e aberturas para as reflexões que marcaram seu próprio desenvolvimento. Que Kierkegaard não tenha sido um fichteano ou um kanteano rigoroso não parece ser um problema tão sério quanto projetar naquele que vem depois a necessidade de realizar os anseios do que veio antes por uma simples predileção dos que vieram muito depois.

um movimento que passa pela sensibilidade e que, ao final, chega a abandoná-la no momento em que ela já não se faz mais necessária. Mais uma vez, este trajeto só é possível em função do pressuposto de que o ser humano é racional em um duplo sentido: de que é dotado de razão e, mais, de que a razão é a sua própria essência e finalidade. Para Schleiermacher, seguindo uma tradição que se formara desde Hamann, o sujeito que se volta para uma análise de sua própria natureza e, portanto, para a natureza em sentido amplo, não pode reduzir o dado sensível e a exterioridade em prol de uma auto-constituição racional. Não pode fazê-lo porque o pressuposto assumido por estes autores é de que o o ser humano é uma criação de Deus e, portanto, nos limites de sua análise haverá sempre presente o elemento de encontro, interdependência ou de relação com um fator de constituição exterior à consciência. Hamann elucida isso de maneira pontual: “Toda impressão da natureza no homem não é apenas uma lembrança, mas um testemunho da verdade básica: quem é o Senhor. Toda reação do homem em sua criação é a carta e o selo de nossa participação na natureza divina e de nossa afinidade com esta” (1949, p. 207). Schleiermacher não apenas subscreve a esta tese, mas busca aprofundá-la já desde seus primeiros escritos, considerando que não é preciso abandonar o “entendimento” e, portanto, o âmbito filosófico, mas é preciso calibrá-lo e sopesá-lo com o âmbito teológico.

Por influência de Hamann, mas também por influência de Herder e daquilo que seria o início do movimento romântico, Schleiermacher vê nos elementos de composição da tese antropológica (corpo e alma) a necessidade de estabelecer uma relação marcada pela dirigibilidade e pela coerência com os pressupostos cristãos. Assim, a razão será um dos pontos a ser considerado, mas a sensibilidade não poderá ser simplesmente descartada, sobretudo quando se trata da abordagem voltada para conceitos relativos à divindade, como é o caso do sumo bem. É por esta razão que já em seu primeiro, quando esboça a crítica feita ao pensamento kantiano sobre a razão prática, Schleiermacher insiste que não é possível simplesmente abandonar a sensibilidade em prol de uma análise puramente racional, pois isto implicaria em abandonar o pressuposto cristão elementar, ou seja, o dado da criação e da vinculação necessária com Deus enquanto criador. Schleiermacher acredita ter encontrado uma contradição no epicentro da tese kantiana sobre o sumo bem e sobre o fundamento de uma razão prática puramente racional:

Por que ocorre que o sumo bem pode apenas ser pensamento enquanto uma infinita aproximação? Como afirma Kant, porque nós somos seres do mundo sensível, porque não podemos produzir porções individuais [do sumo bem] exceto em uma maneira sucessiva e então devemos ver a nós mesmos mesmo aqui como dependentes das condições limites da sensibilidade. Como estamos justificados, então, a acreditar que a suposição destes conceitos [de Deus e da imortalidade] no uso prático é mais necessário, óbvio ou demonstrável do que no uso teórico? Uma vez que nos dois usos a suposição todavia parte da mesma base, isto é, do conflito de ideias efusivas de nossa razão com as condições limites da sensibilidade; e uma vez que a razão prática não tem um direito superior para demandar a exibição das ideias em nossa índole (na medida em que pertence ao mundo dos sentidos), então a especulação tem de demandar a realização de suas ideias nas manifestações externas, sobre as quais ela tem muito pouco controle. Isto, então, é porque nossa opinião é negativa com relação à necessidade destes postulados como também o é em relação a sua utilidade. Esta necessidade é baseada na demanda de produzir ou tornar o sumo bem em real. Mas esta demanda não me parece tão firme quando pode-se pensar. O que é a lei moral? Nada além da lei natural que a razão pode esboçar para uma vontade que seria diretamente determinada por ela. E o sumo bem? É a soma total de tudo que pode ser dado por esta lei. Esta soma total seria *necessária* em uma vontade que pode simplesmente ser determinada por *nada além* da lei moral. Seria *possível* em uma tal vontade que, muito embora outros incentivos fossem possíveis nela, pudesse também, no entanto, sem contradição, ser determinada *apenas* pela razão prática. Mas uma soma total *não seria possível* em uma vontade como a nossa, que não possui precisamente esta propriedade. Pois a nossa é uma vontade que não pode ser determinada diretamente pela lei moral mas, ao contrário, apenas indiretamente, por força de fundamentos motivadores subjetivos derivados desta lei moral. (1984, p. 99-100)

A crítica de Schleiermacher só é possível em função da inserção do elemento da sensibilidade como uma *necessidade* intransponível, pois, ao contrário de Kant, e já pontuando sua própria “tese antropológica”, o teólogo afirma que a vontade é determinada tanto pela racionalidade quanto pelos estímulos sensíveis, isto de tal maneira que aquilo que é apresentado como os “fundamentos motivadores subjetivos” não deixa de espelhar a presença de certa forma igualitária dos dois elementos de composição da antropologia cristã a qual Schleiermacher se vincula: alma e corpo. O pressuposto cristão do teólogo, então, é de que como criaturas de Deus, os seres humanos não poderiam escapar às determinações de sua própria natureza, de modo que qualquer apelo a um puro racionalismo (à maneira do idealismo) seria uma contrariedade com conceitos tão estritamente vinculados com o “divino”, como era o caso do sumo bem. Mais do que isso, por sua influência cristã, Schleiermacher aprofundou uma tese que compreendia Deus como um Todo, de tal maneira que as criaturas – e os seres humanos dentre eles – eram marcadas por

formas de participação e acesso a esse Todo. Dentre todas as criaturas, a dogmática de Schleiermacher afirma, os humanos são aqueles que possuem em sua natureza a dualidade como resultado da queda e, portanto, do pecado, assim que sua antropologia – por contar como o pressuposto cristão – tem não só de incluir o fato de que a dualidade é estruturante com relação ao ser humano, mas também que essa dualidade põe o ser humano em relação à Deus. Parte da teoria formulada pelo teólogo alemão é resultado da influência exercida pela filosofia de Herder, sobretudo pelo ensaio *Sobre Cognição e Sensação da Alma humana (Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele)*, publicado em 1778, no qual o filósofo via “todas as faculdades da alma humana como inseparáveis, como uma unidade indivisível em um único e vivo todo” (BEISER, 1987, p. 145). A tese de Herder partia do pressuposto de que “nós temos cognição apenas através da sensação” e, de igual maneira, que “nossa sensação é sempre acompanhada de alguma forma de cognição”, uma posição que desde o início buscava contrariar a tese própria do esclarecimento – e fortemente kantiana, segundo via Herder – de que a filosofia havia postulado “uma simples força da alma, o *pensamento*, e queria derivar desta simplesmente tudo até as mais obscuras e mais arbitrárias sensações” (HERDER, 2002, p. 178). O filósofo sustentava em seu ensaio não apenas que os elementos constituintes do dualismo – alma e corpo – possuíam uma relação, mas que, em verdade, a própria ideia de um dualismo era um equívoco produzido por um erro de análise, uma vez que “a alma, com todas as suas forças, sente a si mesma *vivendo* em seu corpo diverso, múltiplo e organizado”, de tal modo que “mesmo as forças da cognição e da volição são apenas resultados, agregados, desta conexão” (HERDER, 2002, p. 182). O vitalismo herderiano, portanto, atuava em duas frentes: por um lado, desenvolvia uma crítica a maneira com que a filosofia kantiana e pós-kantiana avançava em suas questões relativas ao problema mente-corpo no sentido de uma predominância da razão/mente sobre o corpo¹⁴⁴; por outro lado, apresentava

¹⁴⁴ Frederick Beiser, ao comentar este texto de Herder, indica precisamente esta característica crítica à certa modalidade da filosofia kantiana e “iluminista”: “O tratado de Herder é também uma crítica à psicologia do *Aufklärung*. Uma faculdade psicológica que divide a alma em compartimentos, um materialismo cru que reduz a mente a uma máquina, e um intelectualismo limitado que vê o intelecto como o poder predominante da alma – todas estas características da psicologia do século dezanove são postas como alvo. Herder rejeita todas estas teorias por duas razões: elas são ou muito reducionistas ou muito dualistas. O problema tanto com o reducionismo quanto com o dualismo, Herder sustenta, é que ele falha em fazer justiça a alguns fatos básicos. Se nós somos reducionistas, e reduzimos a mente a uma máquina, então não podemos explicar suas características *sui generis*; e se somos dualistas, e dividimos a mente do corpo e todas as faculdades da mente umas das outras, então não podemos dar conta do fato de que elas interagem. O que precisamos, então, é alguma

uma pretensa solução para este problema, sobretudo pela inserção do conceito de “poder” ou “força” (*Kraft*), que deveria servir para indicar que corpo e mente não eram elementos de um dualismo, mas que, ao contrário, eram na verdade partes integrantes de um mesmo organismo. Não se trata aqui de dar conta das consequências específicas da teoria formulada por Herder, mas apenas de indicar que, com sua tese, o filósofo alemão não só reconduz a sensibilidade para um patamar de igualdade em relação à cognição, mas também insere um conceito de unificação – o “poder” – como forma de solucionar a vinculação entre esses dois elementos¹⁴⁵. Schleiermacher não aceita o “vitalismo” herderiano, mas não deixa de tomar tanto sua fundamentação crítica quanto a inserção de um conceito capaz de amalgamar os elementos componentes do dualismo. Em seu texto *Sobre a Liberdade (Über die Freiheit)*, o teólogo afirma que a alma é “tomada como um poder ou uma combinação de poderes” (1992, p. 45), o que remete à influência legada por Herder, contudo Schleiermacher vê esse poder como um fator de composição da ação com relação à alma, mas não aceita que este é o termo de vinculação entre os componentes do dualismo. Isto porque, novamente, os pressupostos cristãos presentes em sua teoria não poderiam permitir que um conceito sem nenhuma explícita vinculação teológica, como aquele de “poder”, fosse capaz de embasar a relação e solucionar o problema do dualismo. Assim, o que em Herder aparecia como “poder”, em Schleiermacher aparece como “piedade”.

O conceito de “piedade” é criado não como uma mera influência de Herder, nem tampouco como apenas uma resposta à teoria kantiana, mas tem em vista algo que parecia a Schleiermacher ainda mais essencial, ou seja, os rumos tomados pela

nova teoria da mente que não é nem reducionista, nem dualista. Esta teoria terá de dar conta tanto da dependência *quanto* da independência da mente e do corpo” (1987, p. 146).

¹⁴⁵ Como busca explicitar Beiser, em sua formulação Herder, em sua teoria da mente, afirmava que “mente e corpo não são substâncias distintas, mas diferentes graus de organização e desenvolvimento de um único poder vivo”, um “poder” que, na tese de Herder, é visto em sua essência “como auto-geração, atividade auto-organizadora, atividade que gradualmente se desenvolve do grau mais simples para o mais elevado de organização”, de tal modo que a diferença entre corpo e mente não seria de tipo, mas apenas de grau (BEISER, 1987, p. 146). Como o próprio comentador pontua, Herder não deu conta de apresentar de forma consistente e suficientemente clara do que se tratava o seu conceito de “poder”, de modo que sua teoria dependia de um conceito que não possuía, ao fim, a objetividade muitas vezes requisitada em termos filosóficos, o que, inclusive, permitiu com que sua tese fosse atacada por diversos pensadores de seu tempo, dentre eles Kant, que não tardou em indicar essa possível inconsistência na teoria herderiana. Apesar de quaisquer problemas em sua tese, contemporaneamente Herder tem sido novamente revisitado, sobretudo pelo interesse que despertou em teóricos do *self*, como é o caso de Charles Taylor, que insere Herder na “virada expressivista” em seu livro *The sources of the self* (1989) e que em seu livro *Philosophical Arguments* dedica um capítulo para apontar *A importância de Herder* com relação à teoria da linguagem (1995).

filosofia pós-kantiana, sobretudo no que dizia respeito à maneira com que estes rumos foram conduzidos por Fichte. O teólogo conhecera o filósofo em 1799 e não parecia estar de acordo com os pressupostos e a condução do pensamento empreendida por Fichte¹⁴⁶. Para Schleiermacher, o problema principal repousaria na posição inicial assumida por Fichte que, expandindo os elementos presentes na posição kantiana, acabava por denotar um aprofundado idealismo que acarretava na produção da ideia de que o ser humano poderia ser independente em sua própria constituição enquanto sujeito. O que Schleiermacher tenta solucionar com o conceito de *piedade* é uma oposição não tanto aos desenvolvimentos ou às posições específicas da filosofia fichteana, mas trata-se de uma oposição ao que Dieter Henrich aponta como sendo a intuição originária de Fichte, uma intuição que, segundo o comentador não é tanto “um fato, mas, ao contrário, uma dificuldade, um problema”. Fichte teria visto que “a auto-consciência, que a filosofia antes dele teria afirmado ser a base para o conhecimento, pode apenas ser concebida sob condições que ainda não haviam sido consideradas” (1982, p. 16). A questão levantada por Fichte era que, no movimento reflexivo, a auto-consciência do sujeito que busca determinar a si mesmo, portanto o Eu, precisa em algum momento alcançar o ponto em que o Eu não pode permanecer apenas no ponto de Eu-sujeito, mas deve, na própria reflexão, também compreender um Eu-objeto, porém de tal maneira que este Eu-objeto deve ser alçado a um âmbito único capaz de

¹⁴⁶ Em uma carta para seu amigo C. G. Von Brinkmann, Schleiermacher escreve sobre suas impressões acerca de Fichte: “Eu realmente travei contato com Fichte – que não está mais aqui neste ponto, mas ele não deixou grande impressão em mim. Antes de ele vir, eu tinha a ideia de falar sobre sua filosofia e de fazê-lo saber de minha opinião de que não me parece correto separar o ponto de vista ordinário da filosofia da maneira que ele faz. Mas eu logo desisti desse intento. Desde que vi o quão enfiado na carne ele é com seu modo natural de pensar e desde que eu não tinha nada para esboçar sobre questões internas a sua filosofia, e como elocubrar sobre algo não é para mim objeto de diálogo e além deste elocubrar não havia nada além do inteiramente habitual ponto de contato, nós não nos tornamos muito próximos. Ele não é informativo, uma vez que ele não parece ter informação detalhada de outras ciências – então, também, em filosofia, na medida em que a informação existe nesta –, mas tinha apenas visões gerais tais como todos as têm. Esta é uma grande pena, ademais, porque ele tem um dom absolutamente magnífico de expressar-se com clareza e ele é o maior dialético que já conheci” (1992, p. 313-314). A posição de Schleiermacher com relação à Fichte, como se pode notar, não é de todo nula, porque mesmo que se esforce para dizer que não havia no filósofo nada que chamasse a sua atenção de modo específico, o teólogo deixa escapar que o pouco que admirava não era tão pouco, uma vez que ser “o maior dialético” era um título sobremaneira importante para um autor, como Schleiermacher, que será conhecido por trabalhar e escrever extensivamente sobre *Dialética*. Em verdade, a influência de Fichte sobre Schleiermacher, como aponta Hermann Süsskind, não foi tão mínima quanto o teólogo quer fazer transparecer, sendo que tanto a estrutura do pensamento (através da Dialética), quanto a questão da ética e da teoria do conhecimento (*Wissenschaftslehre*) foram sobremaneira importantes para as formulações filosófico-teológicas que Schleiermacher iria apresentar sobretudo a partir da segunda década do século XIX. Para maiores considerações, cf. SÜSKIND, Hermann. **Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System**. Tübingen: Mohr, 1909.

fundamentar a própria auto-consciência. O que Fichte identificara era precisamente o problema que havia sido legado pela filosofia kantiana, um problema que, para o idealismo fichteano, precisaria ser resolvido não pela apresentação de um conceito exterior ao próprio movimento reflexivo da auto-consciência, mas deveria, ao contrário, ser identificado na própria relação deste movimento reflexivo ¹⁴⁷. Schleiermacher, como já apontado, não compartilhava do rumo tomado pela filosofia fichteana, mas, de certa forma, compartilhava com o problema identificado pelo filósofo. Assim que não se tratava, como no caso de Herder, de inserir um conceito que viesse a dar conta de explicar a tensão do problema dualista entre mente-corpo, mas se tratava, por sua vez, de dar conta de explicar esta tensão levando em conta o problema da consciência, da auto-consciência e, ao mesmo tempo, dos pressupostos cristãos necessários para o pensamento do teólogo. A tese de Schleiermacher é de que sensação e cognição (alma-corpo) operam de forma a relacionarem-se entre si na formação de sentimentos (de caráter subjetivo) e percepções (de caráter objetivo) que acabam por engendrar o núcleo do sujeito, portanto seu *ego* ou seu *self*, e, ainda, também de forma a relacionarem-se com

¹⁴⁷O trabalho de Dieter Henrich elucidava precisamente este ponto, onde a intuição original de Fichte diz mais respeito à apresentação de um problema original do que à resolução desse mesmo problema. A formulação feita pelo comentador é muito clara e facilita a compreensão sobre quais eram os conceitos e problemas que estavam sendo postos em questão: “A teoria de que o Self é reflexão fala sobre um Self-Sujeito que conhece a si mesmo ao entrar em relação consigo próprio, isto é, ao voltar-se para dentro de si mesmo. Como este sujeito pode ser concebido? Se assumimos que é realmente o Self quando opera como sujeito, então é óbvio que estamos nos voltando para um círculo e estamos pressupondo o que queremos explicar. Porque só podemos falar de um “Eu” onde um sujeito apreendeu a si mesmo, onde um ego diz “Eu” para si mesmo. A auto-consciência é distinguida de todas as outras formas de conhecimento precisamente pelo fato que um e mesmo item apresenta a si mesmo na auto-consciência de uma maneira dupla. Qualquer ato que possa trazer esta consciência sobre isso, apenas o resultado total, no qual o “Eu” ganha posse e conhecimento sobre si mesmo, pode ser chamado de “Eu”. No entanto, este ato não pode de nenhuma forma ser descrito como uma reflexão. Pois a reflexão pode apenas significar que um item do conhecimento que já está à mão é propriamente apreendido e, portanto, tornado explícito! No entanto, a teoria da reflexão do self quer explicar a origem, não a claridade, da auto-consciência. Porque é isto que ela afirma fazer, ela é circular. Ela pode apenas ignorar o círculo; não pode nunca escapar dele: eu estou destinado a ser aquele que rememora a si mesmo ao refletir sobre si mesmo. Portanto, quem que defina a reflexão como movimento deve ser, ele próprio, tanto o conhecedor quanto o conhecido. O sujeito da reflexão sobre si mesmo, portanto, satisfazer toda a equação “Eu=Eu”. Ainda assim, apenas a reflexão deveria trazer à tona esta equação. Não podemos evitar este resultado ao assumir que o Self-Sujeito não deve realmente ser pensado como o Self, em outras palavras, que a auto-consciência primeiro vêm à tona como o *produto* da reflexão. Tal tentativa de escapar do círculo logo cria problemas, pois se o Self-Sujeito é realmente algo diverso do Self, então ele não pode nunca alcançar a unidade da consciência, ou seja, a identidade “Eu=Eu” por meio da reflexão. Auto-consciência é a identidade de sua *relata*. Se sua relação é interpretada via reflexão e, portanto, como um alcance através do qual o ato da reflexão torna-se consciente de si mesmo, então o sujeito do ato deve ou já ser o Self, ou a equação “Eu=Eu” nunca se sustentará. Se o Self-Sujeito não é o Self, então nem pode ser o Self, do qual nós viemos a tomar conhecimento, isto é, o Self-Objeto, pode ser idêntico com isto. Portanto, a teoria da reflexão da auto-consciência ou pressupõe o fenômeno do Self sem esclarecê-lo, ou o invalida totalmente” (1982, p. 20-21).

aquilo que está fora de seu próprio âmbito, ou seja, com algo que é o *não-ego* ou o *não-self*. Se em um primeiro nível encontra-se a percepção apenas dos elementos relacionados entre si (sensação e cognição), em um segundo nível, afirma Schleiermacher, há a percepção da relação entre o *ego* e o *não-ego*, sendo que este segundo nível seria o âmbito da auto-consciência. Agora, porque Schleiermacher não pode aceitar o limite noumênico da filosofia kantiana, nem tampouco pode considerar, com Fichte, que a filosofia deveria parar no estabelecimento limítrofe desta relação (entre *ego* e *não-ego*), e porque é preciso escapar da ilusão de capacidade de auto-determinação própria do iluminismo, Schleiermacher tem de apresentar um conceito que seja capaz de levar esta auto-consciência para um caminho diverso daquele já tomado pelo idealismo. Se o idealismo, ao encontrar a relação entre *ego* e *não-ego*, coloca a ênfase no *ego* como forma de estipular sua própria auto-determinação e o caminho de seu pensamento, então Schleiermacher teria de encaminhar-se para o rumo contrário, colocando a ênfase no *não-ego*, o que para o teólogo não acarreta em um empecilho, ao contrário, é justamente pela ênfase no *não-ego* que se torna possível inserir novamente à Deus em um sentido cristão. Este movimento é explicitado em diferentes momentos da obra de Schleiermacher, mas é sobretudo em seu livro *A fé cristã* em que este ponto se encontra explicitado de forma sistematizada. Buscando definir a sua “antropologia” pela via de uma apresentação dos principais elementos de composição do ser humano, Schleiermacher indica que há três principais disposições humanas que podem ser cotejadas com relação à compreensão do *ser* do homem: sentimento, conhecimento e ação. Se o conhecimento e a ação já estavam presentes enquanto conceitos centrais da filosofia kantiana e pós-kantiana, é sem dúvida a inserção do sentimento (*Gefühl*) aquilo que para o teólogo permitirá mover-se para um âmbito novo. No título do terceiro parágrafo de *A fé cristã* está presente este rearranjo, de que não se trata “nem de um conhecer (*Wissen*), nem de um fazer (*Tun*), mas de uma modificação de Sentimento (*Gefühl*), ou de auto-consciência imediata” (2016, p. 5). A questão, pois, é de demonstrar como essas disposições permitem pensar em uma constituição do sujeito para além de uma auto-determinação puramente racional ou solipscista. Para Schleiermacher, a resposta vem através da forma com que estas disposições estão arranjadas: “a vida, então, deve ser concebida como uma alternância entre um manter-se-em-si-mesmo (*Insichbleiben*) e um sair-de-si-mesmo (*Aussichheraustreten*) da parte do sujeito” (2016, p. 8). Enquanto o

sentimento se encontra no âmbito do manter-se-em-si-mesmo, o fazer é um sair-de-si-mesmo, cabendo então ao conhecimento realizar a mediação. Contudo, não se trata aqui de uma consideração que toma o conhecimento como o principal elemento – ainda que ele vá receber uma ênfase destacada –, mas trata-se de demonstrar como o conhecimento, por meio da mediação possibilitada pelo fazer, permite voltar ao ponto fulcral que é o sentimento. Este movimento é assim estruturado por Schleiermacher em função de sua tentativa de demonstrar que o conhecimento não deve ser assumido como predominante na determinação do sujeito – ainda que seja necessário para a realização da mediação reflexiva da auto-consciência –, uma demonstração que visa apresentar, por outro lado, o fato de que é na abertura para o *não-ego* que o *ego* encontra a possibilidade de sua constituição. É este o ponto que o teólogo apresenta no quarto parágrafo de *A fé cristã* e onde, ainda que sem nomear, busca acertar contas com a tradição kantiana:

Em qualquer estado de consciência, não importa se ele meramente acompanha um pensamento ou uma ação, ou se ocupa um momento por si mesmo, nós nunca estamos simplesmente conscientes de nossos si-mesmos em sua identidade imutável, mas estamos sempre ao mesmo tempo conscientes de sua determinação mutável. O Ego em si mesmo pode ser representado objetivamente; mas toda consciência do si-mesmo é ao mesmo tempo a consciência de um estado variável do ser. Mas nesta distinção do último com relação ao primeiro, está implicado que a variável não procede puramente do auto-identificável, pois neste caso ela não poderia ser distinguida deste. Portanto, em toda auto-consciência há dois elementos, os quais devemos chamar respectivamente de um elemento auto-postulado (*ein Sichselbstsetzen*) e um elemento não-auto-postulado (*ein Sichselbstnichtsogesezthaben*); ou um Ser e um vir-a-ser-de-alguma-forma (*Irgendwiegewordensein*). O último destes pressupõe para toda auto-consciência outro fator além do Ego, um fator que é a fonte de toda determinação particular, e sem o qual a auto-consciência não seria precisamente o que é. Mas este outro não está objetivamente presente na auto-consciência imediata com a qual estamos preocupados. Pois embora, é claro, a dupla constituição da auto-consciência faz com que olhemos objetivamente para um Outro do qual podemos encontrar a origem de nosso estado particular, ainda assim esta busca é um ato separado com o qual não estamos preocupados. Na auto-consciência há dois elementos: um expressa a existência do sujeito para si mesmo, o outro a co-existência com um Outro. (2016, p. 12-13)

A dialética que Schleiermacher busca engendrar nesta explicação tem como fim último o estabelecimento de uma abertura para se considerar não apenas uma simples co-existência com o Outro, mas uma co-existência que seja, ela mesma, determinante para a própria constituição do Ego por via de uma “passividade” própria do *sentimento* em detrimento de uma “atividade” própria do *conhecimento*. É

isto o que se explicita logo na sequência deste argumento quanto o teólogo afirma que: “Agora, estes dois elementos, na medida em que existem conjuntamente na auto-consciência temporal, correspondem no sujeito a sua *Receptividade* e sua *Atividade* (espontânea)” (2016, p. 13). A receptividade (*Empfänglichkeit*), que denota um caráter realista, exterior e passivo, é oposta à atividade espontânea (*Selbsttätigkeit*), esta assumida, em função da tradição kantiana, como sendo um dos baluartes centrais da razão e, portanto, tomada como interior e, na leitura de Schleiermacher, como própria do idealismo. A principal consequência deste pensamento não é tanto a mera crítica, mas é permitir ao teólogo vincular a ideia de “atividade espontânea” com o “sentimento de liberdade” (*Freiheitsgefühl*), enquanto a ideia de “receptividade” estaria vinculada com o “sentimento de dependência” (*Abhängigkeitsgefühl*)” (2016, p. 13). Nossa existência, afirma Schleiermacher, “não apresenta a si mesma à nossa consciência como tendo procedido de nossa própria atividade espontânea”, mas, ao contrário, ela se faz apresentar precisamente através do sentimento de absoluta dependência que se evidencia com a auto-consciência, isso porque esta “é a consciência de que o todo de nossa atividade espontânea vem de uma fonte fora de nós, exatamente do mesmo modo com que algo do qual deveríamos ter um sentimento de liberdade absoluta deveria proceder inteiramente de nós mesmos” (2016, p. 16). O sentimento de absoluta dependência é identificado, então, como sendo o conceito de piedade, isto é, aquilo que permite à consciência posicionar-se para fora de si em relação a um Outro que permite a constituição do sujeito *qua* sujeito e, ao mesmo tempo, que permitiria também a resolução do dualismo ao realizar uma espécie de “interação” entre os dois pólos opostos pela inserção de um elemento mediador. O elemento mediador, que é a piedade, faz a mediação entre o sujeito e o Outro, que é, para Schleiermacher, a *conditio sine qua non* tanto da auto-consciência quanto da própria determinação do sujeito. Aqui o teólogo torna possível responder aos pressupostos que se encontravam presente desde o começo de sua reflexão, ou seja, ao assumir a existência necessária deste Outro, Schleiermacher pode agora apresentar Deus como a pedra de toque da constituição da auto-consciência por meio do sentimento de absoluta dependência e, de outra forma, assegura que é através da piedade que o ser humano vincula as suas disposições constitutivas (sentimento, conhecimento e ação) por meio não apenas da vinculação com este Deus, mas através do pertencimento necessário a um Deus que se revela para a sensibilidade e, portanto,

que corresponde à pressuposição cristã de um Deus revelado. Como o próprio teólogo afirma:

na primeira instância, Deus significa para nós simplesmente aquilo que é o codeterminante neste sentimento e para o qual podemos reconduzir nosso ser em tal estado; e qualquer conteúdo futuro da ideia necessita evoluir desta significação fundamental atribuída a isto. Agora, isto é exatamente o que realmente explicitado pela fórmula que afirma que sentir a si mesmo absolutamente dependente e ser consciente do estar em relação com Deus são uma e mesma coisa; e a razão é que a absoluta dependência é a relação fundamental que deve incluir a todos os outros em si mesma. Esta última expressão inclui a consciência-de-Deus na auto-consciência de tal maneira que, de acordo com a análise anterior, os dois não podem ser separados um do outro. O sentimento de absoluta dependência torna-se uma clara auto-consciência apenas na medida em que esta ideia vem a ser simultaneamente. Neste sentido, pode-se dizer que Deus é dado a nós no sentimento de uma maneira original; e se falamos de uma revelação de Deus para o homem ou no homem, o sentido sempre será este, que conjuntamente com a absoluta dependência que caracteriza não apenas o homem, mas toda a existência temporal, também é dada a auto-consciência disto, que se torna uma consciência de Deus. (2016, p. 17-18)

Produzir uma identidade entre o sentimento de dependência, a consciência de Deus e a auto-consciência é a maneira encontrada por Schleiermacher para dar conta do problema que se encontra presente na própria base da antropologia cristã. Desde a antropologia escatológica de Paulo, como foi demonstrado inicialmente, a questão circundava o ponto em que dois pólos extremos surgiam como evidência de uma condição de parcialidade (a queda ou pecaminosidade), sendo que esta condição de parcialidade teria, em algum momento, de ser superada em prol de uma unidade específica. O entrave disto decorrente, para todas as teorias que, diferentemente daquela do apóstolo, não apelavam para uma escatologia, era que tal resolução deveria ser indicada precisamente no plano em que tal resolução não parecia ser inicialmente possível. Isso significa dizer que a antropologia cristã oferecia, desde seu início, uma problemática de cunho limítrofe para seus herdeiros. A questão é indicar como é possível falar sobre o ser humano enquanto a constituição de um sujeito unitário – como pretende a modernidade – sem recair no impasse da fragmentariedade quase intransponível que está implícita na antropologia cristã. Se Schleiermacher é crítico da solução kantiana e pós-kantiana, é porque busca precisamente dar conta desta problemática. Assim, os conceitos de sentimento de dependência, auto-consciência como consciência de Deus e de piedade são, na verdade, a tentativa de explicitar uma *união*, isto é, um estágio em que alma e corpo – e todos os seus significantes derivados – não permaneçam em

uma absoluta separação. Consequentemente, a solução oferecida pelo teólogo alemão aponta para ainda uma outra questão: uma vez que a *união* teria indicado a superação do impasse entre alma e corpo, isso implicaria, por conseguinte, também a aniquilação da própria relação e, por suposto, dos próprios elementos centrais da antropologia cristã, isto de tal modo que Schleiermacher, em sua tentativa de produzir um caminho cristão alternativo para o idealismo alemão, teria recaído, ele mesmo, em uma espécie de contradição com os próprios fundamentos da antropologia cristã. Como já foi indicado, não se trata aqui de apontar uma crítica extensiva à filosofia/teologia de Schleiermacher, mas importa mostrar esse ponto de chegada apenas porque é justamente este que estará presente nas reflexões kierkegaardianas sobre a tese antropológica. Antes de avançar para a maneira com que o filósofo dinamarquês abordou esta questão, é preciso indicar quais foram as consequências centrais das teorias que versaram sobre a antropologia e de que modo estas consequências criaram o espaço para a reflexão kierkegaardiana.

3.1.2 Recepção e problematização da tese antropológica

Desde suas primeiras aulas de teologia, onde fora introduzido para os problemas da dogmática de seu tempo, Kierkegaard estava atento para os desdobramentos conferidos às muitas abordagens da tese antropológica. As influências que o filósofo dinamarquês recebeu nos primeiros anos de sua formação passaram a deixar impressões em seus *Diários*, de modo que não se pode definir exatamente se Kierkegaard chegou a certa interpretação de Schleiermacher inicialmente por influência de Clausen, de Martensen ou de Sibbern, nem ao menos se pode afirmar com precisão que sua leitura do teólogo alemão era inteiramente condicionada pelas interpretações fornecidas por seus professores, até porque há em seus *Diários* inúmeras demonstrações de desacordos e indicativos de reflexões sobre temas específicos apresentados em *A fé cristã*, de Schleiermacher¹⁴⁸. O que se pode indicar é que suas próprias considerações sobre os problemas inerentes à “contemplação antropológica” surgiram em grande medida justamente no entremeio

¹⁴⁸ A título de exemplo é possível indicar diversas entradas que pontuavam estes anos de formação: [I A 170]; [I A 273]; [I A 295]; [II A 91]; [II A 199], etc. É importante indicar que, apesar de sua discordância, até seus últimos anos Kierkegaard ainda voltava a refletir sobre as posições de Schleiermacher – e.g., [X2 A 416] – o que deve servir como um indicativo de que mesmo manifestando-se contrário às posições do teólogo, Kierkegaard não negava a importância de tais posições, demonstrando isto sobretudo em seu esforço para rejeitá-las no âmbito do argumento.

dessas leituras e das reflexões por elas demandadas. Assim, o esforço feito anteriormente para reconstruir parte da problemática referente à “tese antropológica” se justifica em função do fato de que este era o “estado da arte” encontrado por Kierkegaard e é em relação a este ambiente conceitual que o filósofo dinamarquês se vincula e, simultaneamente, busca diferenciá-lo.¹⁴⁹

Se nas anotações das aulas de Clausen podemos notar a clara evidência da tese antropológica, em alguns papéis soltos datados da mesma época é possível notar o confronto com Schleiermacher de forma enfática. Ao confrontar a tese da dependência absoluta presente em *A fé cristã*, Kierkegaard volta sua atenção conjuntamente para os pressupostos e para as consequências dessa tese. Nestas

¹⁴⁹ Faz-se necessário aqui apresentar um ponto de esclarecimento: o leitor atento deve perceber que o subcapítulo “2.1.1”, que visava reconstruir parte do problema referente à “tese antropológica”, partiu de Clausen para reenviar a temática à antropologia escatológica de Paulo, para enfim retornar e confrontar a questão com referência às posições de, por um lado, Schleiermacher (representando tanto os pressupostos do cristianismo na tese antropológica, quanto a inserção das estruturas próprias do romanticismo alemão) e, por outro lado, Kant, os pós-kantianos/idealistas (representando os pressupostos do racionalismo e dos ideais do esclarecimento). Em se tratando de uma análise da filosofia kierkegaardiana é possível levantar uma questão sobre a ausência da filosofia de Hegel com relação a esta temática, isto porque tanto Hegel contribuir sobremaneira para a questão da antropologia, quanto este foi, indubitavelmente, o autor com o qual Kierkegaard mais debateu-se, seja em razão de sua força sobre a intelectualidade dinamarquesa, seja em razão da potência de sua filosofia. Há duas justificativas para Hegel não figurar até este ponto: a) muito embora Kierkegaard tivesse em conta a presença hegeliana desde muito cedo, não há indícios suficientes que demonstrem que certa “interpretação hegeliana” acerca da antropologia estivesse no horizonte de conhecimento do filósofo dinamarquês ao menos até o momento da dissertação sobre a ironia. Kierkegaard estava familiarizado com certos conceitos hegelianos, sobretudo aqueles próprios da *Lógica* e da *Fenomenologia*, mas não havia demonstrado ainda ter tomado profundo contato com o que seria assumido como a apresentação sistemática da antropologia hegeliana. Há uma explicação pontual para este caso: na biblioteca deixada por Kierkegaard é possível encontrar diversos livros de Hegel e mesmo que não se saiba precisamente quando estes foram adquiridos, há a indicação da publicação como um limite para tal possibilidade. Assim que, a partir de 1833-1834 Kierkegaard pode ter adquirido tanto os escritos sobre a filosofia do direito quanto a *Ciência da Lógica* ou a *Fenomenologia do Espírito*. A *Enciclopédia*, composta de três volumes, onde o terceiro apresenta sistematicamente a antropologia por meio de *Die Philosophie des Geistes*, esta fora publicada, conforme os volumes que possuía Kierkegaard, apenas após 1840 sendo que o terceiro volume só fora publicado em 1845. Este detalhe nos leva ao segundo ponto. b) é certo que Kierkegaard não lera a apresentação sistemática da antropologia hegeliana, mas poderia ainda se argumentar de que este a recebera desde vias indiretas, sobretudo pelo forte hegelianismo presente na intelectualidade dinamarquesa de seu tempo. Aqui há que se sopesar novamente o argumento, pois embora se fale em um “hegelianismo” presente na Dinamarca, não se pode assumir que Hegel tenha sido simplesmente copiado fielmente por estes intelectuais. Se Martensen, Heiberg e outros receberam as ideias de Hegel, o fizeram mobilizados por seus próprios interesses e para seus próprios desígnios, sendo que a questão antropológica não estava no centro deste interesse, mas era, por um lado, a estrutura do pensamento lógico, sistemático e racional e, por outro, a importância dada às instituições (Estado, Igreja, etc.) e às bases de uma sociedade burguesa o que chamava a atenção desde intelectuais dinamarqueses. Desta forma, aqui se justifica o apontado: Hegel não é incluído neste momento de formação da “contemplação antropológica” porque sua própria antropologia não parece ter sido determinante para a formação da tese kierkegaardiana. Contudo, não se pode negar, de outra forma, que a antropologia hegeliana será um alvo constante quando Kierkegaard já estava munido de sua própria tese antropológica, de modo que a tese hegeliana sobre a antropologia figurará no ponto de debate, mas não no ponto de formação.

anotações o filósofo reflete que “o sentimento de dependência absoluta” declararia que este é a base “de nossa existência receptiva e auto-ativa” [*modtagelige og selvvirksomme Tilvær*], mas isso, para Kierkegaard, entraria em contradição com o resultado de que “tudo a que o sujeito se opõe na posição central parece ser idêntico a ele” [I C 20], ou seja, que aquilo que serviria como a base da existência não poderia ter, em sua própria posição inicial, as determinações de seu próprio resultado, isto porque a consequência seria de que o que estaria apresentado seria uma natureza do homem em termos de uma essencialidade pré-determinada. Ao interpretar a Schleiermacher, Kierkegaard pontua que “o sentimento de dependência absoluta, como se expressa como a consciência de Deus, é o primeiro passo da auto-consciência imediata, portanto é um elemento essencial da natureza” [I C 20], e muito embora essa seja uma formulação interessante em termos dogmáticos, o filósofo dinamarquês o admite, ainda assim restaria um problema central como resultado, ou seja, que esta “natureza humana significa que nenhuma redenção poderia acontecer” [I C 23], uma vez que ela já está desde o início determinada.

A questão que perfaz essas anotações é dupla e precisa ser avaliada para que se possa analisar o problema em relação à “contemplação antropológica”. Inicialmente, Kierkegaard está atacando os pressupostos da teoria de Schleiermacher, demonstrando que o sentimento de dependência absoluta incorreria, ao fim, em uma circularidade viciosa, pois a identidade obtida ao final teria de ser o fruto de uma oposição que teria como alvo os próprios elementos constituintes desta identidade. No movimento de auto-consciência de Schleiermacher, a consciência de Deus não é encontrada em uma dirigibilidade à exterioridade por parte da consciência do sujeito, mas é, ao contrário, encontrada no movimento imanente da própria consciência, ou seja, pela descoberta do sentimento de dependência absoluta que acontece *no* sujeito, *para* o sujeito e *pelo* sujeito. Como foi apontado anteriormente, a circularidade não parecia a Schleiermacher como necessariamente um problema, mas era uma das consequências necessárias de sua própria teoria, uma vez que esta teoria buscava lidar com a necessidade de inserir na própria constituição da auto-consciência e, portanto, do sujeito, um elemento de exterioridade basilar. O que buscava o teólogo alemão era encontrar um ponto de mediação capaz de apaziguar os ânimos dos elementos tensionais que compunham a tese antropológica, isto é, os pólos opostos identificados pelos signos de “corpo” e “alma”, mas estendidos para os sentidos de materialidade e

espiritualidade, ou de inteligibilidade e empiria. Schleiermacher aceitava a circularidade de seu argumento porque esta parecia revelar a internalização da consciência de Deus no movimento de constituição do sujeito, cumprindo assim com a pressuposição cristã sem afetar, no entanto, todo seu aparato epistemológico notoriamente debitário das influências de Kant, Fichte e outros filósofos de seu tempo. Kierkegaard, contudo, em sua leitura de *A fé Cristã*, não parecia aceitar com a mesma facilidade a coerência de tal circularidade e tal recusa era devida à percepção de que as consequências desta circularidade produziriam resultados que, ao fim, pareciam ao filósofo dinamarquês como contrários aos pressupostos cristãos que também ele considerava como fundamentais para uma reflexão filosófica sobre a constituição do sujeito. Para Kierkegaard, já nestes anos de sua formação, a categoria cristã da “redenção” era um elemento que não poderia estar fora tanto dos pressupostos quanto dos resultados de uma “contemplação antropológica”. A ideia de “redenção” aqui significa, desde o início, a necessidade de uma abertura ou de um salvaguarda de possibilidade para o aparecimento do “novo”. Para Kierkegaard, ao essencializar a natureza humana por meio de sua teoria do sentimento de dependência absoluta e ao naturalizar a essência com sua vinculação entre auto- consciência, consciência de Deus e sentimento, Schleiermacher acaba por aniquilar qualquer possibilidade de aparecimento do “novo” por negar a ideia cristã de redenção.

O que aparece inicialmente como o lampejo de uma crítica, posteriormente se apresenta por meio de um comentário que poderia soar enigmático caso não se tenha em consideração precisamente esse histórico das relações de Kierkegaard para com certos autores. Em 1837, ao realizar a leitura de *Die Idee der Persönlichkeit*, de Immanuel Fichte, Kierkegaard anota em seus *Diários* que “para além da ação recíproca [*Vexelvirkingen*] não passaram (e do ponto de vista especulativo é provável que ninguém passará) nem Schleiermacher, nem Schelling e nem o jovem Fichte” [II A 31]. Em sua leitura, Kierkegaard depara-se com o limite da especulação que é expresso pela ideia de “ação recíproca”, um limite no qual está inscrito, inclusive, o próprio autor do livro que suscitou esta ideia crítica¹⁵⁰. A

¹⁵⁰ A impressão inicial é que Kierkegaard está apenas fazendo uma espécie de transcrição das ideias apresentadas no livro, o que poderia ser reforçado pelo fato de que o próprio filósofo, ao final de sua anotação, pontua que “o motivo de porque transcrevo o que precede não é porque eu acredito que algo elevado foi dito” [II A 31]. Contudo, não faria sentido que o “jovem Fichte” fosse incluído em uma lista crítica à insuficiência filosófica de certos autores quando o próprio “jovem Fichte” seria, a

insuficiência da “ação recíproca” tem visíveis relações com os problemas enfrentados pela filosofia do idealismo alemão, sobretudo no que diz respeito aos impasses apresentados pela filosofia hegeliana. O conceito de “ação recíproca” ou de “reciprocidade da ação” aparece pela primeira vez em Kant, na *Crítica da razão pura* e é voltado para uma análise muito pontual em que se afirma que “todas as substâncias, enquanto suscetíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal (*in durchgängiger Wechselwirkung*)” (B 256), ou seja, abordando o problema da intuição empírica que visa tornar inteligível a simultaneidade das percepções. Este mesmo conceito, no entanto, é posteriormente revisitado por Hegel na *Ciência da Lógica* e, inserido no âmbito da análise hegeliana da realidade efetiva (*Wirklichkeit*), a ação recíproca é tomada em relação à causalidade e à necessidade como forma de evidenciação da identidade imediata que revela o Conceito ou, como escreve Hegel, “o reino da *subjetividade* ou da *liberdade*” (HEGEL, 1965, p. 721), de tal modo que a ação recíproca é a determinação da identidade enquanto mediada pela razão/lógica e, por fim, revelada no Conceito. A crítica que buscou delinear Immanuel Fichte em *Die idee der Persönlichkeit* tentava dar conta desse problema legado pela filosofia hegeliana, ou seja, de que as relações determinantes da identidade tenham de ser mediadas por um Conceito racional que era considerado como o epônimo da absoluta abstração e, portanto, da perda de individualidade. O impasse legado pela “ação recíproca” hegeliana era que esta partia de uma abstração inicial e, para alcançar a identidade deste objeto, não produzia uma relação de diferenciação para com um Outro, mas criava os meios de tal identidade pela via interna do pensamento racional e, portanto, atingia uma identidade conceitual que, ao fim, não só era absolutamente imanente, como era inteiramente determinada pela circularidade da racionalidade que a determinava do início ao fim. O conceito de “personalidade”, tal qual apresentado por Immanuel Fichte, visava superar precisamente este impasse ao encontrar em um elemento externo o ancoradouro para se estabelecer as bases de constituição do conhecimento individual. Como Schleiermacher – e como o Schelling da *Identitätsphilosophie* –, Immanuel Fichte, segundo a interpretação de Kierkegaard, não consegue superar a circularidade que estaria implícita na ideia de “ação recíproca” porque ao adicionar um “elemento externo” para solucionar o

princípio, o responsável por essa lista. Portanto, o que parece uma simples transcrição – como é habitual em Kierkegaard – é na verdade uma reflexão entremeada na transcrição.

problema, o faz apenas dentro da própria delimitação do “pensamento”, ou seja, nunca insere uma exterioridade absoluta e, portanto, tende a produzir sempre uma homogeneização dos próprios elementos. Ao abordar a questão do conceito de personalidade com referência à personalidade de Deus, Immanuel Fichte deixa claro esse movimento:

Em suma: se tivéssemos entendido Deus aqui apenas como uma auto-consciência interior, desta forma o conceito teria novamente recaído em abstração e em uma incompreensibilidade. A personalidade define a relação a partir de um Outro: um desenvolvimento infinitamente auto-consciente, ato vivo de revelação. A personalidade absoluta de Deus é apenas para ser pensada como sendo infinitamente criativa. (FICHTE, 1834, p. 75)

Em sua tentativa de negar aquilo que considera como uma “abstração” e uma queda na incompreensibilidade, Immanuel Fichte indica que o conceito de *personalidade* se constitui pela relação com um Outro, o que seria a saída para a exterioridade que resolveria o problema da imanência da abstração. Mas tão logo indica esta relação com a exterioridade, volta a recair nos termos de sua própria composição ao falar em um “desenvolvimento auto-consciente” e no fato de que a personalidade de Deus, a *conditio sine qua non* do próprio conceito de personalidade, é para ser *pensada* como sendo *infinitamente criativa*. Ao indicar que Immanuel Fichte – como Schleiermacher e Schelling – não vai além dos limites da “ação recíproca”, Kierkegaard pontua que “aquilo que é o objeto da intuição, e como tal a única verdade, é a unidade infinita movendo-se através da infinita multiplicidade – aquilo que está infinitamente porvir e infinitamente terminado” [II A 31]. A intuição é o instrumento que propulsiona a todos estes esforços filosóficos que buscam dar conta da constituição do sujeito cognoscente – e do sujeito *qua* sujeito – pela via do pensamento, de modo que esta intuição tentaria dar conta de trazer lidar com estes dois extremos, isto é: o que está infinitamente porvir e o que está infinitamente terminado. Neste sentido, a intuição, segundo a percebe Kierkegaard em 1837, se proporia a dar conta deste detalhe que é o estabelecimento da relação entre estes extremos opostos (o infinitamente porvir e o infinitamente terminado), extremos opostos que, no entanto, não conseguem ser reconciliados porque “a infinita multiplicidade enquanto tal seria uma pura abstração, tal como a infinita completude” [II A 31], de modo que a intuição que resulta em uma “ação recíproca” é incapaz de resolver este problema sem recair em uma abstração. Contudo, este é precisamente

o problema que deve ser resolvido, pois, como Kierkegaard perceberá mais tarde, este é o problema central do fenômeno da existência: o infinitamente porvir (devir) e o infinitamente terminado (permanência). Muito embora o conteúdo da crítica kierkegaardiana não apareça neste ponto de forma precisa, é possível notar tanto as razões que mobilizam essa contrariedade manifesta para com os limites que apresenta a filosofia de Immanuel Fichte, como também é possível encontrar nesta nota uma indicação dos caminhos que Kierkegaard assumirá. Após afirmar a limitação e circularidade que se encontra manifesta na “ação recíproca”, faz-se então uma indicação mais clara de qual é o problema que está sendo enfrentado. Kierkegaard considera que os esforços filosóficos que não conseguem ultrapassar a “ação recíproca” estão limitados porque assumem uma posição estritamente filosófica, aqui entendida em um sentido epistemológico, moral ou mesmo “metafísico”. Ao buscar determinar os elementos e a dinâmica de constituição do *sujeito* a fim de dizer o que é o ser humano como reflexo da resposta sobre o que pode o ser humano fazer ou o que pode o ser humano conhecer, os filósofos (Schelling, Immanuel Fichte e mesmo Schleiermacher) em nenhum momento buscam sair do âmbito da própria filosofia, tentando, ao contrário, traz o elemento de exterioridade para dentro da filosofia. É por essa razão que, tanto Schleiermacher quanto Immanuel Fichte – e Schelling, em certa extensão – inserem Deus como uma categoria que, no entanto, fica condicionada aos termos determinados pela própria filosofia, de tal modo que, seja na ideia de “consciência de Deus”, seja na ideia de “personalidade absoluta de Deus” não ocorre, segundo Kierkegaard, uma verdadeira relação com um elemento exterior, mas ocorre, por sua vez, a inserção de um elemento exterior que, por ter de ser subsumido a uma lógica conceitual e categorial previamente determinada, acaba tornando-se mais um ponto daquilo que este elemento supostamente contrastava. Em suma, a diferenciação é subsumida em identidade por força do campo predominante que determina a condição de possibilidade de sua inserção. Na crítica kierkegaardiana, estes esforços filosóficos não obtêm sucesso em ultrapassar o limite de “ação recíproca” e, portanto, da circularidade imanente da abstração porque mesmo ao reconhecer a necessidade de estabelecer a relação de um “elemento identitário” com um “elemento alteritário”, não galgam fazê-lo tendo em vista uma verdadeira alteridade, mas apenas por meio de uma “alteridade condicionada”. É por esta razão que Kierkegaard não só pontua a insuficiência instauradora do limite, como indica o que estaria faltando na

disposição estrutural dessas filosofias. Para o filósofo, “a primeira criação dá a consciência imediata [umiddelbar Bevidsthed], mas além disso não podemos ir”, sendo esta “primeira criação” a constituição inicial do sujeito em suas ações (morais, de conhecimento, etc.), portanto o primeiro ponto de reflexividade, enquanto para Kierkegaard, “o cristianismo é a segunda criação”, pois este é considerado como um “novo momento” e a fé seria então considerada como o “segundo estágio da consciência imediata” [II A 31]. Não se trata apenas de apontar a necessidade de uma relação com um “elemento exterior”, mas é preciso fazê-lo considerando-o em sua exterioridade diferenciadora e não o reduzindo aos termos da identidade já previamente determinada.

Este apontamento, iniciado com as reflexões sobre as aulas de Clausen, aprofundado com leituras de textos de Schleiermacher, Schelling, Fichte e outros filósofos, e finalmente arrematado com uma crítica à certa pretensão filosófica, este apontamento traz à tona uma questão mais profunda e sensível. Nestes anos de formação, Kierkegaard confrontava-se com os primeiros contatos com a questão antropológica – como é possível conferir com as anotações às aulas de Clausen –, assim que sua ressalva para com tais pretensões filosóficas traz em si o entrecruzamento desses dois âmbitos. Por um lado, Kierkegaard recepcionava o problema clássico da tradição antropológica dualista, ou seja, a tentativa de compreender e dizer o que é o ser humano partindo de uma tese inicial que pressupõe a divisão entre dois elementos simultaneamente opostos e relacionados. Por outro lado, tal recepção não ignorava as tentativas de resolução apresentadas pelos filósofos indicados, de modo que a forma com que Kierkegaard endereça o problema parte, desde seu início, dos limites encontrados por ele na teoria destes outros filósofos. Portanto, em 1837, quando as anotações inspiradas pelo texto de Immanuel Fichte aparecem, elas já deixam transparecer dois pontos cruciais da recepção kierkegaardiana do problema da tese antropológica: a) Kierkegaard reconhece que o obstáculo central da análise de tal problema não está na imposição de um elemento da relação sobre o outro (nem tanto corpo e nem tanto alma), mas está na própria relação, pois é esta que deve ser considerada, analisada e explicada caso se queira tornar possível qualquer formulação realmente concreta sobre a tese antropológica; b) ao mesmo tempo, já com certa apreensão e intuição sobre o fenômeno da existência, percebe também que qualquer resultado da análise do problema da tese antropológica e, por conseguinte, qualquer reformulação teórica

desta tese, tem de enfrentar o fato de que a proposição do resultado não pode anular o próprio fenômeno da existência, e que, neste sentido, a tese antropológica tem de dar conta de explicar como é possível que a afirmação sobre aquilo que o homem é – mesmo que constituído por dois pólos opostos – não deixa de apresentar tanto o “infinito devir” quanto a “infinita completude”. É por meio desta análise que se pode então voltar à certas anotações kierkegaardianas e perceber como este desenvolvimento anteriormente apontado chega a um ponto nodal. Em 1839-1840, quando retomara suas primeiras anotações sobre o curso de Clausen fazendo então novas reflexões e novas anotações – possivelmente motivado pela necessidade de aprovação nos exames requisitados para o grau de mestre –, Kierkegaard mais uma vez volta à questão da antropologia, revisitando a tese de cunho cristão/racional apresentada por seu professor de que o ser humano é composto por um âmbito corpóreo (*Legemlige*) e um âmbito psíquico (*Sjælelige*), ou próprio da alma (*Sjæl*). Nestas novas anotações constam os mesmos conteúdos programáticos, ou seja, a questão referente à perfeição original do ser humano, a condição de pecaminosidade e o problema da imortalidade em meio ao dualismo da estrutura antropológica. Em termos gerais, não há grande acréscimo ou muitas diferenças com relação às anotações de 1833-1834, mas precisamente no centro da maior dificuldade da tese antropológica cristã, isto é, na imortalidade enquanto a confrontação dos elementos opostos, Kierkegaard acrescenta uma nota à margem que indica a maneira com que o filósofo recepcionara e refletira sobre a tese antropológica:

Parece-me importante notar a síntese encontrada no N[ovo] T[estamento] com relação a qualquer dogma, de tal maneira que esta síntese apenas se torna aplicável em lados diferentes, seja como divina e humana (Deus-Homem – Revelação), ou como sucessão e unidade (o julgamento presente e futuro, a ressurreição presente e futura), ou como o espiritual e o corporal (a imortalidade da alma – a ressurreição do corpo). [II C 34]

Ao considerar o problema da imortalidade do ser humano, Kierkegaard tem de ponderar sobre a herança da escatologia da tese antropológica de Paulo, a mesma escatologia que, ao apontar que o ser humano é constituído de dois pólos extremos e opostos (corpo e alma), tem de considerar de que maneira esses dois pólos têm de relacionar-se na sedimentação da ideia de imortalidade, uma vez que esta é uma das pedras de toque do cristianismo. Assim, o problema estaria, para a

antropologia escatológica de Paulo, em *conciliar* corpo e alma em termos de imortalidade e ressurreição, de tal modo que o apóstolo, como foi indicado anteriormente, oscila entre, por um lado, a predominância do âmbito “psíquico” sobre o âmbito corpóreo e, por outro lado, a tentativa de sintetização desses dois âmbitos pelo reajuste conceitual do corpóreo a fim de tornar possível afirmar algo tão problemático quanto a ideia de “ressurreição do corpo”. Se suas leituras de Schleiermacher, Immanuel Fichte e outros filósofos já o haviam preparado para as consequências problemáticas da tese antropológica na filosofia moderna, o retorno às raízes cristãs permitiram a Kierkegaard atentar para o fato de que a dificuldade se encontrava presente na própria estrutura da tese. Em outras palavras, a dificuldade de encontrar uma saída para a circularidade é resultado da forma com que o dualismo e os pressupostos cristãos foram conduzidos. É isso que Kierkegaard está apontando quando anota que é “importante notar a síntese encontrada no Novo Testamento”, pois esta “síntese” reflete a aparente condição de contradição que é inevitável à própria maneira com que os elementos estruturantes da síntese estão dispostos. A afirmação de que tal “síntese”, por consequência dos elementos que a compõe, “apenas se torna aplicável em lados diferentes”, tem por sentido e referência o fato de que embora exista uma aparente relação (a síntese, ela mesma), não pode haver nenhuma resolução advinda dessa suposta relação que não se volte para um dos lados em detrimento do outro. Nos exemplos citados por Kierkegaard, de um lado estaria o “divino” (*Guddommelige*), a “unidade” (*Eenheden*) e o “espiritual” (*aandelige*), enquanto do outro lado estaria o “humano” (*Menneskelige*), a “sucessão” (*Succesion*) e o “corporal” (*legemlige*). Nas relações estabelecidas entre estes dois lados, estaria sempre presente a problemática que é a obtenção de um resultado final para um dos lados apenas pela força de anulação do outro lado, como ocorreria na consideração sobre o “corporal” e o “espiritual”, em que o primeiro resultaria em uma ideia de “ressurreição do corpo”, e o segundo resultaria na ideia de “imortalidade da alma”, ambos denotando a mútua anulação como condição de sua resolução. Em sua crítica aos filósofos alemães e aos limites da “ação recíproca” estava presente precisamente a percepção sobre esse problema, ou seja, de que uma relação inicial estabelecida entre dois pólos opostos não pode ser subsumida a uma resolução que só se faz possível por força da aniquilação da própria relação. Nos termos da crítica aos limites dos “filósofos da ação recíproca”, Kierkegaard havia pontuado que estes limites acabavam tornando o

“infinito devir” e a “infinita completude” em uma abstração, portanto aniquilando essa relação de contradição. Quando volta sua atenção para a “síntese” sugerida pelo Novo Testamento, não é um acaso que faz Kierkegaard indicar que “sucessão” (*Succession*) e “unidade” (*Eenheden*) são dois dos pólos ali encontrados¹⁵¹, pois, uma vez que o comentário parte de uma análise da questão referente à tese antropológica, o filósofo dinamarquês está mais uma vez pontuando a dificuldade que encontrara nos filósofos anteriormente apontados e que, agora, o faz perceber que a questão tem de ser enfrentada de modo a permitir ir além do limite apresentado por estes filósofos. A demanda por esta resolução do problema, como deve ter restado evidenciado até este ponto, é resultado do próprio fenômeno da existência. Sucessão e unidade são termos que representam, tal como “infinito devir” e “infinita completude”, a expressão da dinâmica tensional de devir e permanência. Ao deparar-se com os entraves encontrados nas proposições dos filósofos modernos, Kierkegaard depara-se com a dificuldade de formular uma teoria do *Se/v* que seja capaz de realizar a análise do fenômeno da existência. A constituição de uma teoria do *Se/v*, o filósofo dinamarquês percebe, depende da possibilidade de dar conta de um problema central como é aquele da tese antropológica, pois dizer o que é o *Se/v* só se torna possível uma vez que se possa partir de uma estrutura razoavelmente estabelecida sobre o que constitui o *ser* humano. E tal estrutura não pode, por sua vez, aniquilar a ideia de um *Se/v* que traz em si a dinâmica tensional que é reflexo do fenômeno da existência, pois uma vez que tal fenômeno não pode ser analisado de maneira direta, é o *Se/v* que, indiretamente, deve permitir tal análise. Tanto por sua leitura crítica com relação aos limites da filosofia moderna expressa nas teorias de Immanuel Fichte, Schleiermacher, Schelling e outros pensadores, quanto por sua intuição acerca do que o Novo Testamento faz notar, Kierkegaard percebe que a única saída para longe da circularidade das muitas

¹⁵¹ É possível encontrar referências à relação entre “sucessão” e “unidade” em outros momentos da obra kierkegaardiana, como também há uma série de menções à noção de “unidade” que dependem do contexto abordado. Por vezes, Kierkegaard considera que “unidade” é a pretensão do Sistema filosófico-hegeliano e nesse sentido a ideia de unidade enquanto unificação abstrata e subsunção do todo a um único ponto é recusada com veemência. Contudo, por vezes a ideia de “unidade” surge como o resultado de uma manifestação individual e existencialmente subjetiva. É o que ocorre, por exemplo, já em *Dos papéis de alguém que ainda vive*, quando este argumenta que a novela capaz de demonstrar uma visão-de-vida é aquela que consegue fornecer uma unidade com base na “sucessão de modificações” (*Succession af Modificationer*), pois isto seria capaz de fornecer “uma imagem inteira” (*et heelt Billede*) [KW I, p. 79; SV XIII, p. 70], o que deve significar não uma redução das partes a um todo, mas uma capacidade de apresentação das partes enquanto componentes de uma relação.

formulações da tese antropológica não reside na atenção predominante em um ou outro extremo, mas reside naquilo que ele apontou como sendo a “síntese”, e que será seu principal trunfo em prol da inserção do devir e, por fim, será também um dos pontos que cobrará o preço por meio de uma recaída à permanência. Por ora, cabe apontar como o cuidado kierkegaardiano para com a “síntese” permitiu ao filósofo encontrar uma saída para a circularidade que ele havia encontrado.

Desde suas primeiras anotações em seus *Diários*, como aponta Gregor Malantschuk, Kierkegaard vinha buscando estabelecer tanto uma espécie de um método para sua análise, como também busca assegurar-se constantemente de que seu suposto “método” e sua “análise” não padeceriam de uma inconsistência interna¹⁵². A intenção era de que fosse possível estabelecer não tanto um método

¹⁵² Gregor Malantschuk apresenta de forma bastante clara sua tese de que desde suas primeiras reflexões Kierkegaard já estaria preocupado com a construção de um “método”. Para Malantschuk, isto teria resultado na criação do “método dialético”, conforme apresenta o comentador no segundo capítulo de seu livro *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. No primeiro capítulo de seu livro Malantschuk apresenta a questão da “contemplação antropológica”, a qual tornaria possível compreender que o “método dialético” seria o resultado de uma tentativa kierkegaardiana de “desenvolver uma visão compreensiva das muitas formas da vida” (1971, p. 107), sendo que tais formas de vida teriam sido sugeridas pelos resultados da “contemplação antropológica”. Para tornar coerente sua análise, Malantschuk tem então de indicar de que maneira este método se formulou e, por decorrência, tem de apresentar as bases estruturais deste método, tanto em termos conceituais quanto em termos de influências e origens. Para o comentador, desde o início o filósofo dinamarquês estivera preocupado com o problema da “consistência”, uma preocupação metodológica que lhe havia sido sugerida, segundo Malantschuk, pela leitura e pelos ensinamentos de Frederik Sibbern. Muito embora o problema da “consistência” seja realmente relevante na consideração do pensamento kierkegaardiano, Malantschuk parece ter dificuldade para demonstrar como exatamente este contexto é apreendido por meio das leituras e ensinamentos de Sibbern, como também parece depender de uma série de lacunas para estabelecer os alicerces de sua construção interpretativa. Além disso, Malantschuk não parece atinar para um problema central referente à cronologia de sua questão. Ao iniciar o segundo capítulo abordando a questão do “método dialético”, ele afirma, como indicado, que este é correspondente aos problemas legados pela contemplação antropológica. Neste sentido, a criação de um método só seria possível quando consideramos primeiramente a existência de reflexões um pouco dispersas e aleatórias em termos de metodologia, de tal modo que o “método” viria precisamente para organizar e dar “consistência” a essa dispersão. O problema é que os materiais apontados por Malantschuk para indicar a origem e criação do “método” e da preocupação para com a “consistência” são materiais que voltam ao próprio momento inicial das reflexões kierkegaardianas, de tal forma que haveria que se considerar que, em algum momento, a “contemplação antropológica”, o “método dialético” e a “consistência” estariam sendo formados simultaneamente, o que, nos termos apontados por Malantschuk, pareceria contraditório. O problema da análise do comentador ucraniano é que ele tenta tornar coerente o pensamento kierkegaardiano pela via de um contínuo embate com a própria tensão deste pensamento. Não é por outra razão que Malantschuk é capaz de vislumbrar pontos muito importantes e é sem dúvidas um dos comentadores mais frutíferos em termos de abrir caminhos que, em seu tempo – e mesmo hoje –, restavam inexplorados ou simplesmente desconhecidos. Quanto ao problema da análise de Malantschuk, frisa-se aqui o que, de outras formas, já foi indicado: o comentador vê uma parcela da questão e, ainda, é guiado por certa teleologia previamente determinada, ou seja, aquela que busca tornar não o pensamento de Kierkegaard, mas o próprio Kierkegaard coerente em termos de uma unificação movida pela força do cristianismo. Assim, como muitas vezes ocorre com a análise de Malantschuk, este acerta na indicação de uma preocupação com a “consistência” e com o “método”, mas parece permanecer preso à parcialidade imposta pela teleologia que força tal “consistência” e tal “método”

científico específico, mas uma espécie de *modo de aproximação* que permitisse justamente dar conta do problema encontrado. Desde muito cedo Kierkegaard vinha pontuando a necessidade de não se esvaziar a variabilidade e multiplicidade do fenômeno pela subsunção do fenômeno ao engessamento do conceito. Em uma de suas primeiras anotações Kierkegaard afirma que “a razão (*Grunden*) pela qual não posso dizer que definitivamente aprecio a natureza é porque minha reflexão não torna claro o que gosto”, de modo que “natureza” aqui significa, para um jovem influenciado pelas produções filosóficas do idealismo e do romantismo alemão, sobretudo aquelas de Schelling, esta multiplicidade que a primeira vista não parece possuir um sentido unívoco, de modo que, Kierkegaard pondera, é preciso buscar uma forma de dar sentido a essa dispersão, é preciso encontrar aquele “ponto arquimédico” (*archimediske Punct*) pela via não exterioridade, mas de uma volta ao “interior” (*Indre*) e ao “profundo” (*Dybe*), algo que se obtém com uma suposta cegueira para o exterior e uma abertura para a interioridade, razão pela qual ele então insere uma imagem:

Quão estranho é que um dos melhores, sim, o melhor autor sobre abelhas era cego desde a juventude? Isto parece aqui indicar, entretanto, que tanto mais se queira pensar que a observação externa era tão importante, ele encontrou aquele ponto [arquimédico] e a partir deste, por uma pura atividade espiritual, deduziu todos os detalhes e os reconstruiu em analogia com a natureza. [I A 8]

Muitos dos detalhes apresentados nesta nota estarão presentes no trabalho kierkegaardiano, como é o caso da necessidade de se encontrar um “ponto arquimédico”, ou ainda o já conhecido apelo à interioridade, mas aqui é importante frisar a relação entre uma “pura atividade espiritual” e a produção de um resultado que é capaz de, por meio de uma dedução de todos os detalhes, reconstruir pela via de uma *analogia* a natureza que inicialmente soava como dispersa. Kierkegaard percebia que era necessário estabelecer uma forma de apreensão – um “método”, pode-se dizer – que possa (re)produzir, por meio de chaves de leitura, uma unidade *analógica* à multiplicidade. Esta é, portanto, a ideia de uma unidade que não

apontarem para uma só direção. Se a tensão do pensamento kierkegaardiano tem em si tanto a multiplicidade quanto a unidade, então a consistência não pode ser uma que dê valor apenas ao caráter unificador, mas que tenha de mostrar como os elementos múltiplos podem co-existir em tensão com a unidade, sem que tal tensão signifique a subsunção à própria unidade. Neste ponto, à análise de Malantschuk falta a capacidade de perspectiva, razão pela qual recai na parcialidade, o que não retira seus méritos iniciais, apenas limita o alcance desses méritos.

subsume à multiplicidade aos seus próprios termos, mas seria uma unidade (re)produzida a fim de promover uma compreensão, mas sem pretender alvorar-se ao patamar da própria constituição do objeto. Em outra anotação encontrada em seus *Diários* Kierkegaard afirma que “a diferença entre um escritor que apanha seu material de todo lugar, mas não o processa em um todo orgânico (*organisk Hele*), e aquele que faz isso parece-me a mesma que entre uma verdadeira e uma falsa tartaruga”, pois a verdadeira tartaruga tem uma carne que por vezes parece vitela, por vezes como frango, mas “o todo está unido em um organismo”, enquanto a falsa tartaruga também possui todos estes tipos de carne, “mas o que une estas partes é um molho” [I A 32], ou seja, um elemento exterior que cria uma diferença aparente com o preço de que tal diferença é falsa e, portanto, irreal. Para o filósofo, “aquilo que é realmente importante na especulação é a capacidade de ver o indivíduo singular (*enkelte*) dentro do todo” [I A 111], sendo que o indivíduo singular – que posteriormente será transformado em um dos principais conceitos kierkegaardianos

– é precisamente a marca do que aqui aparece ainda vagamente como o fenômeno da existência e, portanto, como problema da tensão entre devir e permanência. Como se pode notar, Kierkegaard muitas vezes utiliza a imagem do organismo como forma de expressar essa ideia de uma unidade que não aniquila as partes pela força de sua composição, uma preocupação que, segundo Malantschuk aponta, o filósofo dinamarquês teria percebido nas leituras e aulas de seu professor Frederik Sibbern. É fato que Sibbern, por influência direta da filosofia alemã de seu tempo – principalmente Schelling –, vinha buscando dar conta de apresentar o problema da constituição da possibilidade de conhecimento através do enfrentamento com a questão da Natureza, de tal modo que em escritos que Kierkegaard conhecia muito bem, como é o caso de *Sobre Reconhecimento e Escrutínio (Om Erkjendelse og Granskning)*, Sibbern escreve que a análise sobre a natureza apresenta “um ponto médio peculiar”, de modo que “a diversidade que surge para a consideração deve então ser levada a uma unidade” (1822, p. VII). Sibbern, contudo, não acreditava, partindo deste “ponto médio”, que a melhor forma de se obter uma unidade para tal diversidade ocorreria por meio de uma pura formalização do pensamento ou por uma completa abstração mediadora. Por mais que colocasse grande ênfase na intuição intelectual, Sibbern constantemente confrontava-se com a necessidade de que os esforços promovidos no âmbito da interioridade obtivessem uma espécie de legitimação de realidade por meio de uma confrontação com a exterioridade, de tal

forma que a apreensão do Conceito, nos termos por ele empregados, não poderia recair em um idealismo puro, mas acabaria denotando um idealismo com certas “recaídas realistas”¹⁵³. Sibbern considerava que sua filosofia era de cunho “existencial” porque partia de uma certa compreensão da vida concreta e deveria voltar, segundo o próprio autor, para a vida prática, razão pela qual seu pensamento ficou conhecido como uma “filosofia prática da vida” (*praktiske Livsfilosofi*). A importância de Sibbern com relação à Kierkegaard não foi tanto por introduzi-lo a uma metodologia específica em termos filosóficos, mas foi a indicação de que o impasse existente entre diversidade e unidade poderia ser considerado ao voltar sua atenção para a questão da relação¹⁵⁴. Em uma nota de 1838 Kierkegaard escreve:

¹⁵³ Como pontua Carl Henrik Koch ao comentar o pensamento do professor de Kierkegaard: “Para Sibbern, a filosofia era, portanto, um retorno à causa primeira de tudo desde uma dada visão-de-mundo e uma visão-de-vida, a qual é resultado da atividade da vida no observador. Com isto o todo é determinado, desde o qual tudo que é particular deve ser entendido de acordo com o holismo da filosofia romântica da natureza, a qual Sibbern havia se filiado. Este era o objetivo de sua filosofia ‘existencial’. A filosofia deveria proceder da vida e buscar a luz da elucidação sobre a existência humana como um todo e, portanto, como todo outro conhecimento, contribuir para o desenvolvimento e consolidação da personalidade do sujeito” (2009, p. 232). A filosofia existencial de Sibbern tinha suas raízes fortemente estabelecidas no romantismo alemão, de modo que conceitos centrais ao seu pensamento como “vida”, “natureza” e “conceito” foram moldados em concordância com uma ideia geral do romantismo de que estas seriam manifestações que poderiam, dentro de um certo limite, ser trazidas para o entendimento. Neste sentido, a “filosofia existencial” de Sibbern, embora flerte com questões da “filosofia da vida”, com a “filosofia prática” e mesmo com o “desenvolvimento e consolidação da personalidade do sujeito”, não opera, no entanto, dentro de um âmbito que analisa o fenômeno da existência em sua singularidade, ao menos não como Kierkegaard o fez pela primeira vez.

¹⁵⁴ As relações existentes entre Kierkegaard e Sibbern, como já foi apontado anteriormente, são variadas e não se limitam a uma mera disposição filosófica ou mesmo a uma mesma vinculação entre professor e aluno. É certo que Sibbern foi professor de Kierkegaard, mas também é certo que houve uma relação pessoal mais estreita, já que, em cartas escritas após a morte do filósofo existencial, Sibbern afirma que seu aluno sempre o procurava para longos passeios e até mesmo pontua que o professor tivera um importante papel no noivado e posteriormente rompimento entre Kierkegaard e Regine Olsen, afirmando que Regine procurara a Sibbern com o intuito de buscar consolação a respeito do rompimento. Em termos filosófico, no entanto, é importante mencionar um elemento que o próprio Sibbern evidencia em duas cartas escritas na década de 1860, uma endereçada para sua filha, Augusta Sibbern Møller, e outra para um amigo. Na carta enviada a sua filha, onde responde às indagações sobre a personalidade de Kierkegaard, Sibbern afirma que o estudante o procurara no que parece ter sido o final da década de 1830, no tempo que, segundo Sibbern, Kierkegaard “ocupava-se com a filosofia hegeliana”, para fazer a seguinte pergunta: “Ele queria que o dissesse qual é a relação entre vida e filosofia com a realidade”. Esta pergunta teria surpreendido ao professor e ele então dá seu testemunho sobre um importante ponto: “A questão me surpreendeu porque eu não havia, nem agora tenho, outro entendimento da filosofia que aquele de que esta é uma tentativa de penetrar no próprio fundamento da realidade e em suas mais fundamentais condições, ou, como também foi expresso, de resolver o enigma da existência. Mas como naquele tempo, eu considero que no caso de uma filosofia tal como a de Hegel, que afirma deduzir todos os conteúdos do manancial interior do pensamento – que é chamada uma construção a priori – é possível tranquilamente perguntar-se sobre sua relação com o mundo da realidade, como é possível perguntar a mesma questão sobre a matemática, que extrai todos os seus conteúdos apenas de dentro do pensamento” (KIRMSE, 1996, p. 215). O que há de importante aqui é a posição que Sibbern assume não apenas sobre a questão proposta por Kierkegaard, mas sobre sua própria justificativa frente a questão formulada por um estudante que ele supunha ser um hegeliano, o que o motiva a fazer uma

Foi uma observação muito boa que Sibbern fez hoje em sua aula sobre o real Ser ideal [*egentlig ideel Væren*], que em si mesmo tem um Ser mesmo antes de sua expressão no Ser atual [*actuelle Væren*], o que pode-se também perceber que seria dito sobre as verdades eternas, que elas não vem a ser, mas que elas são agora reveladas; isto é: na plenitude do tempo. [II A 305].

O que é chamado de “real Ser ideal” pode ser compreendido aqui como uma das partes estruturantes de uma relação, ou seja, um elemento que, quando relacionado com outro elemento, não pode ser absolutamente subsumido, mas deve ser posto em um termo que o seu Ser agora revelado, ou seja, o “Ser atual” – que poderia aqui também ser chamado de “Ser efetivamente real” – não aniquile o fato de previamente já havia um Ser antes de sua expressão. Kierkegaard vinha se confrontando com este problema quando, por exemplo, escreve, fazendo uso intenso de conceitos da filosofia de seu tempo, que “é óbvio que há uma unidade- cognitiva [*Erkjendelses-Eenhed*] de dois momentos [*Momenter*], onde o primeiro momento não é coordenado [*sideordnet*] com o segundo, mas é subordinado [*underordnet*]” [II A 461]. Há que se fazer uma explicação sobre os conceitos utilizados pelo filósofo. Uma “unidade cognitiva” faz sim uma alusão a um traço epistemológico, porém é preciso considerar que Kierkegaard, neste período, utilizava conceitos e categorias emprestados dos mais diversos âmbitos para dar conta de lidar com os problemas e as questões de um jargão filosófico próprio que ele ainda estava formulando, de modo que se pode considerar a “unidade-cognitiva” como uma expressão da relação. De igual maneira ocorre com o termo “momentos”, que muito embora possuam uma conotação temporal, também pode significar uma ideia mais ampla de “elementos”, isto é, os dois “elementos” de uma relação. Por fim, há que se pontuar que Kierkegaard não está sugerindo que a relação entre os dois elementos deve ser pautada por uma subsunção, pois há uma nuance sobremaneira importante na diferença entre o “coordenado” e o “subordinado”. A raiz dos termos empregados é “*ordnet*”, com o significado de classificação ou ordenação, de modo que o que se traduziu por “coordenado” pode ser compreendido como algo

apresentação de sua própria intenção filosófica e, por conseguinte, de sua diferenciação para com Hegel. Sibbern, em suma, não aceitava a prerrogativa hegeliana da imanência do pensamento e, como Schelling, busca propôr saídas para estabelecer uma filosofia mais próxima da realidade efetiva e, de igual maneira, da existência. Kierkegaard, por certo, não considerava que Sibbern – novamente, como Schelling – havia obtido sucesso em sua empreitada, mas não há dúvidas que as ressalvas do professor sobre a filosofia de Hegel deixaram marcas no pensamento kierkegaardiano.

que está “ordenando lado a lado” – *side(lado)ordenet(ordenado)* – e, por sua vez, o que se traduziu por subordinado é algo que está “ordenando um elemento abaixo do outro”. Agora, quando Kierkegaard afirma que a relação (unidade-cognitiva) dos elementos (momentos) deve ser subordinada (um abaixo do outro) e não coordenada (um ao lado do outro), o filósofo está apontando para o fato de que é preciso antever que uma relação tem em vista sempre a produção de um terceiro, de modo que os elementos não podem simplesmente ser aniquilados por uma aparente equalização ou por uma lateralidade planificadora; ao contrário, os elementos de uma relação devem manter sua distinção, assim que ao afirmar que é preciso colocar um elemento abaixo do outro Kierkegaard não está indicando a necessidade do estabelecimento de uma hierarquização absoluta, mas indica apenas o movimento da manutenção da distinção como forma de viabilizar a relação sem aniquilar ou anular os elementos. Agora, estas duas notas apontam para a mesma direção, ou seja, para o fato de que foi através das lições e escritos de Sibbern que Kierkegaard se dá conta da importância de voltar sua atenção não tanto para os elementos, mas para a relação. Essa influência, como pontua Malantschuk (1971, p. 126 ss.), remonta à importância de um escrito publicado por Sibbern em 1838 intitulado *Observações e Investigações, particularmente sobre a filosofia de Hegel vista em relação ao nosso tempo (Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betræffende Hegels Philosophi, betraget i Forhold til vor Tid)*. Para além do teor visivelmente crítico à filosofia de Hegel, o escrito de Sibbern também buscava apresentar seus próprios caminhos e soluções para os problemas enfrentados pelo pensamento do filósofo alemão, de modo que, segundo Malantschuk, o que teria chamado a atenção de Kierkegaard seria a apresentação do conceito de “colateral” [*Collaterale*]:

Pelo conceito de “colateral” Sibbern que dizer que o desenvolvimento do conteúdo espiritual no âmbito da realidade efetiva tanto externa quanto interna tem lugar simultaneamente em muitas linhas. Toda atividade espiritual é sempre compartilhada por uma multiplicidade de fatores paralelos – portanto a expressão “colateral” ou paralelo. Em Sibbern, o colateral é mais fortemente expresso em seu criticismo do sistema de Hegel. (1971, p. 126)

O conceito de “colateral” aparece em meio ao escrito de Sibbern como uma forma de determinar de que maneira a mediação hegeliana, por ocorrer puramente em função do pensamento, tem sempre a tendência de produzir não apenas uma

linearidade, mas uma exclusão de tudo aquilo que não for determinado pelo próprio pensamento. O esforço de Sibbern, portanto, se dá com a intenção de trazer um conceito que permita considerar a possibilidade de uma relação entre elementos distintos – poder-se-ia dizer, inclusive, absolutamente contraditórios – sem que tais elementos acabam anulados na contradição. Sibbern é bastante enfático em sua argumentação no que diz respeito ao fato de que a predominância do “pensamento” como determinante de qualquer relação é, desde o princípio, uma anulação da consideração sobre a existência realmente efetiva:

Qualquer um que observe deve reconhecer que o pensamento é um dos principais elementos da existência [*Existenten*] ao lado de outros elementos que estão em igualdade com este. Mas aqui, novamente, vemos a grande falta de atenção de Hegel para o colateral na existência [*Collaterale i Tilværelsen*] e para a autêntica idéia de organização ou para a forma de organização a qual o colateral pertence. (...) Portanto, não é de se surpreender que em Hegel não encontremos a conhecida tríade: cognição [*Erkjendelse*], sentimento [*Følelse*] e vontade [*Villie*], como qualquer um que tenha olhado correta e apropriadamente para a interioridade do homem deve reconhecer que esta é o fundamento de sua existência espiritual [*aandelige Existenten*], e que, após Kant tê-la estabelecido, ainda que de outra forma, esta encontrou um reconhecimento e uma aceitação geral. (SIBBERN, 1838, p. 93-96)

O apelo de Sibbern baseia-se em um duplo movimento: A) por um lado, o autor desenvolve sua crítica de que a filosofia hegeliana, por depender exclusivamente do pensamento, é incapaz de dar conta da variedade dos fenômenos da existência, de tal modo que tende a anular essa mesma variedade pela subsunção de todos os outros elementos à própria determinação do pensamento, razão pela qual seria necessário inserir um conceito como o de “colateral”, pois este permitiria ver que embora a cognição é importante, também o são o sentimento e a vontade; B) por outro lado, Sibbern está indicando algo muito mais sutil no que diz respeito à maneira da filosofia relacionar-se com a existência e com âmbitos do conhecimento que são, de certa forma, estrangeiros às suas determinações, de tal forma que ao apelar para uma salvaguarda da “existência”, Sibbern está apelando, conjuntamente, para um salvaguarda de certos aspectos da experiência e da vivência humana que não poderiam ser simplesmente reduzidos ou integrados à filosofia. Ambos estes pontos influenciaram o pensamento kierkegaardiano, sendo que pela compreensão dos pressupostos de Sibbern podemos avançar para a forma com que o conceito de “colateral” desperta em

Kierkegaard uma atenção precisa para o problema da tese antropológica e da dinâmica conceitual. Assim, há que se considerar por quais razões Sibbern apresenta suas ressalvas perante o alargamento da filosofia promovido pelo pensamento hegeliano e, sobretudo, suas ressalvas perante o fato de que tal alargamento da filosofia implicaria em uma redução dos outros campos do conhecimento e da experiência humana. Inicialmente, é possível notar que o escrito de Sibbern, *Observações e Investigações*, tem como foco o ataque à filosofia hegeliana vista em relação ao seu tempo, o que significa, concretamente, uma reação aos escritos de Johan Heiberg que buscavam apresentar à sociedade dinamarquesa as descobertas revolucionárias do sistema hegeliano. O hegelianismo de Heiberg, portanto, era entusiasta da ideia de que a filosofia, por sua própria “natureza”, estava destinada a assumir a posição mais elevada e regulamentadora de todas as outras formas de conhecimento e, portanto, seria a filosofia o primeiro e último ponto de fundamentação da realidade das experiências e, por decorrências, existências humanas. Para o poeta dinamarquês, seu entusiasmo para com a filosofia hegeliana se justificava uma vez que esta se apresentava como a solução para todos os problemas, como fica evidente em seu texto *Sobre o significado da filosofia para a época presente*, quando este afirma:

O que é, então, que irá trazer ordem para o presente caos? (...) Qual é a unidade [*Eenhed*] através da qual a presente diferença [*Differens*] será desenvolvida? A resposta é fácil após as precedentes considerações: é a *filosofia* que irá pôr um fim à confusão. É em direção a isto que as forças conflitantes são direcionadas. Pois a *verdade* é, ao fim, o conteúdo e a forma da filosofia; a verdade é, ademais, seu único conteúdo e sua única forma. A filosofia é a verdade em si mesma e nada mais; e a verdade é para todos os tempos o único poder imutável. (...) É neste sentido que a filosofia pode ser dita como estando acima da arte, da poesia e da religião, embora esta, como as outras, tem o infinito como seu objeto. Pois uma vez que a forma em que ela apresenta seu objeto é a verdade, todas as outras formas do infinito têm sua justificação nela. Portanto, a filosofia é o mais elevado juízo cuja autoridade ninguém irá subestimar. (HEIBERG, 1833, p. 21-23)

Pela forma com que Heiberg elege seus termos e conceitos é possível compreender por quais razões Sibbern toma para si a tarefa de contrapor o hegelianismo defendido pelo poeta, uma vez que, ao fim, trata-se de dois tratamentos diversos para um mesmo problema, ou seja, o problema de como é possível apresentar alguma coerência para os limites do conhecimento humano, para a compreensão e inteligibilidade das experiências e, por fim, para o problema

de fundo que tem em vista responder aquilo que é o ser humano. A opção de Heiberg é que a filosofia hegeliana – e, com isso, se deve pensar aqui na proposta de um Sistema que revela o Espírito Absoluto – pode obter uma unidade para a diversidade – ou “diferenças” – encontrada nos fenômenos. Tal opção traz em si o pressuposto de que a filosofia não está apenas “acima” das outras manifestações da atividade humana (arte, poesia, religião, etc.), mas é aquela que pode ser “o mais elevado juiz” para essas outras atividades, e isso porque, segundo afirma Heiberg, a filosofia era aquela que trata, em sua forma e conteúdo, sobre a “verdade”. A questão que está pressuposta na apresentação de Heiberg é referente a esta “verdade”, que aqui possui uma abrangência inicialmente muito vaga mas que diz respeito, em sua particularidade, a uma noção de certeza, objetividade e, portanto, de uma racionalidade que deve ser a amálgama da inteligibilidade sobre as atividades humanas. Neste sentido, a filosofia professada por Heiberg baseia-se na ideia de que a realidade efetiva pode ser determinada pelo Conceito que, por sua vez, é o resultado de uma intelectualidade e uma racionalidade pura¹⁵⁵. O que faz Heiberg é antes uma divulgação filosófica do que propriamente a apresentação de um sistema ou de um esforço realmente singular em termos conceituais. Em sua divulgação filosófica, no entanto, é possível notar o mesmo problema anteriormente apontado com relação à circularidade que Kierkegaard expressara pela ideia de “ação recíproca” como o limite da filosofia de seu tempo. É esse mesmo problema que Sibbern visa criticar em seu texto, sobretudo atacando a questão dos pressupostos e a relação desses pressupostos com a predominância da filosofia sobre as outras atividades humanas. Em especial, Sibbern volta-se para o fato de que a filosofia apresentada por Heiberg pretendia instaurar um início puramente *a priori* e, ao fim, buscava voltar-se para o cristianismo afirmando ser capaz de

¹⁵⁵ É preciso apontar que o “hegelianismo” de Heiberg não corresponde perfeitamente à própria filosofia de Hegel, sendo que os textos do filósofo alemão possuem nuances muito mais profundas e produtivas do que aquelas encontradas nos textos do poeta dinamarquês. Assim, mesmo nos casos em que Hegel está de fato afirmando a possibilidade de uma formalização do pensamento como forma de determinar os limites da cognoscibilidade, da inteligibilidade e, ao fim, os limites da própria realidade efetiva, o faz sempre considerando uma série de questões que não deixaram de permitir aberturas. É só por meio dessa particularidade do pensamento de Hegel que se pode considerar a razão pela qual o filósofo alemão influenciou a tantos pensadores que o sucederam, uma longa lista que deve incluir a Kierkegaard, de tal modo que mesmo nos pontos em que o filósofo dinamarquês é crítico de Hegel, não há como se desviar do fato de que é também debitário de sua filosofia, um detalhe que talvez não possa ser dito sobre a relação de Kierkegaard para com Heiberg, ao menos não no mesmo nível. Em suma, Kierkegaard sobreleva aos limites e níveis da filosofia dinamarquesa de seu tempo (Heiberg, Sibbern, etc.) para alçar-se ao nível de Hegel e neste novo nível pôr-se em confronto.

apresentar o que seria a verdadeira natureza da vida religiosa. e, portanto, qual seria a verdadeira natureza do cristianismo. Para Sibbern, a circularidade apresenta seu primeiro traço de contradição neste ponto, pois, afirma o filósofo, não é possível que algo tão dependente da experiência e da realidade efetiva imediata como é o cristianismo – sobretudo em função de sua dependência do conceito de *fé* – possa ser determinado por uma filosofia que tem seu início no que é absolutamente contrário a esta própria dependência da experiência e da realidade efetiva imediata. Não é possível, considera Sibbern, que uma filosofia que inicia com a abstração possa, ao fim, dizer algo sobre uma experiência e uma atividade que é, em sua essência, contrária a esta pura abstração¹⁵⁶. Porém, muito mais sério do que isso – e aqui a crítica de Sibbern volta-se para o ponto “A” antes indicado – é que não é possível aceitar que esta filosofia apresentada por Heiberg obtenha resultados por meio de uma estrutura que se afirma imanente e que alega iniciar “sem pressuposições” quando, em verdade, ela depende da mesma pressuposição que a própria “filosofia do cristianismo”. Sibbern foca em um elemento central ao cristianismo: a noção de “imortalidade”. Para o filósofo, não é possível considerar a ideia de “imortalidade” por uma questão de conveniência, ou seja, como forma de garantir que o ser humano possui, em sua constituição, uma potência de infinitude que protege a própria base da abstração como algo que vai além das determinações empíricas e finitas. Não é possível apelar para a ideia de imortalidade como forma de garantir a transcendência necessária para o estabelecimento de uma relação entre elementos opostos na constituição do sujeito e, ao mesmo tempo, pretender estabelecer um sistema de pensamento imanente que seria contraditório a esta mesma imortalidade. Em suma, não é possível utilizar de um conceito cristão sem

¹⁵⁶ Sibbern é bastante enfático com relação a este ponto e é possível dizer que boa parte de seu *Observações e Investigações* é dedicado a dar conta precisamente deste problema particular, ou seja, de como a filosofia apresentada por Heiberg e, em linhas gerais, a filosofia hegeliana, não poderia de nenhuma forma ser conciliada com uma filosofia e um pensamento cristão: “Deixar-se ser hegelianizado e, por conseguinte, analisar o cristianismo como um filósofo hegeliano é certamente desviar-se da verdadeira filosofia do cristianismo. A única verdadeira maneira de tomar contato com uma filosofia do cristianismo é, à maneira filosófica, de deixar-se ser cristianizado e ver o que há no cristianismo, e vê-lo não com um olhar estrangeiro, mas com os próprios olhos de disposição cristã, uma vez que só se pode falar sobre o que se experienciou. (...) Tal como é preciso adquirir um treino sólido e uma familiaridade com a natureza antes de tomá-la corretamente com um olhar filosófico ou de tornar-se atento para o que ela pode oferecer ao vislumbre especulativo, portanto satisfazendo a intenção e o desejo especulativo, assim também é preciso respirar na atmosfera carecterística do cristianismo e da fé cristã, e circular nela a fim de atingir uma verdadeira explicação especulativa nas regiões do cristianismo” (SIBBERN, 1838, p. 28)

ter de arcar com as consequências advindas da inserção de tal pressuposto. Sibbern é combativo quando apresenta esta problemática:

Pode-se ver facilmente, com relação à imortalidade, que ela não pode ter lugar em um sistema filosófico finalizado – a cuja visão-de-mundo [*Verdensanskuelse*] esta doutrina essencialmente pertence – de tal maneira que ela [a imortalidade] poderia ser esquecida por seu autor e então poderia ser acrescentada por seus seguidores e anexada em um ou outro lugar, como algo que ele havia falhado em discutir. A imortalidade constitui – especialmente quando tal filosofia quer pôr-se em uma determinada relação com o Cristianismo, sim, quer incutir esta fundamentação essencial [*væsentligste Grundlag*] em si mesma – um ponto tão tão importante e tão radical que já na antropologia deste sistema, como em sua psicologia e também em toda a sua filosofia moral, esta doutrina tem de certamente aparecer, pois este sistema supostamente quer tomar para si o nome de especulativo e até mesmo inclui doutrinas sobre o magnetismo animal para preservar e elucidar a validade de assumir tal coisa com a perspectiva especulativa. Mas isto se aplica especialmente a uma filosofia que, tanto em sua filosofia da natureza [*naturphilosophie*] quanto em sua filosofia do espírito [*aandsphilosophie*], passa pelas etapas e estágios [*Stadier*] ascendentes da existência [*Tilværelsens*], e que, no entanto, por vezes esquece as mais importantes considerações no que diz respeito ao *colateral* e àquilo que se manifesta de forma *colateral* na vida e na existência [Liv og Tilvær]. Pois, quando em tal filosofia o conhecimento da realidade da imortalidade *efetivamente tem lugar*, como pode que tal análise em termos de níveis seja completamente dominante sem que a vida humana aqui na terra seja apresentada como um nível da vida que aponta para além de si mesma para um nível mais elevado de individualidade [*Individualitetens*] e personalidade [*Personlighedens*], como também a um nível mais elevado do âmbito espiritual, que se encontra dentro das personalidades? (SIBBERN, 1838, p. 12)

A crítica de Sibbern guarda certa proximidade com aquela feita por Schleiermacher no que diz respeito à utilização do cristianismo e dos conceitos considerados como cristãos para fins filosóficos. Por um lado, pode se pensar que Sibbern está indicando que o cristianismo não pode ser utilizado, seja em sua totalidade, seja em partes, como algo a ser relativizado em prol do avanço de pretensões que se dizem puramente filosóficas, isso de tal modo que não é possível abnegar de certos pressupostos para depois trazê-los em um momento de conveniência, como também não é possível, segundo Sibbern, partir de um ponto estranho ao cristianismo para, ao fim, se chegar ao cristianismo com os fundamentos e justificativas conceituais já pré-dispostos. Este é o cerne de sua crítica à filosofia hegeliana, pois, ao tratar do cristianismo, ela ignora o elemento constitutivo desta manifestação religiosa, ou seja, a experiência pessoal e, portanto, existencial. Por outro lado, no entanto, Sibbern delineia os primeiros traços de uma abertura que será perseguida por Kierkegaard em termos argumentativos e

conceituais. Isto porque, ao tratar da ideia de imortalidade, Sibbern pontua que esta é um pontos centrais na discussão filosófica que diz respeito à *antropologia*, à *psicologia* e à *filosofia moral*, sendo que a filosofia hegeliana incorreria na contradição intransponível de partir de uma estrutura eminentemente lógica e formal para, ao fim, ter de lidar com os mesmo problemas concernentes à certas questões filosóficas específicas, e é justamente com relação a estes problemas que toda a pretensão lógica e formal só pode ser salva com o uso de uma ideia tal qual aquela de imortalidade, que em si encontraria sua origem nesta tradição cristã e não em uma tradição de “pensamento puro *a priori*”. Para Sibbern, a pretensão de objetividade do pensamento hegeliano levaria a este mal uso dos conceitos cristãos e, mais, levaria à contradição que acarretaria no fato de que a filosofia hegeliana não seria capaz de dizer nada sobre a realidade efetiva, sobre a vida ou sobre a existência porque não seria capaz de conciliar os elementos dissidentes do pensamento sem ter de esconder e aniquilar os próprios elementos que serviram como condição de possibilidade de sua própria criação¹⁵⁷. A ideia de imortalidade, afirma, Sibbern, é o que tornou possível a formulação da ideia de *consciência*, e não parece estranho que sua argumentação se volte para a necessidade de realizar uma citação que é muito significativa, pois dentre todas as passagens possíveis o filósofo escolhe citar 1 Coríntios 15, ou seja, a passagem que é comumente associada com o início da tese antropológica cristã pela abordagem feita à ressurreição de Cristo, do alma e do corpo. Em seguida, em sua crítica à pretensão de objetividade

¹⁵⁷ A crítica de Sibbern à filosofia hegeliana – sobretudo aquela defendida e apresentada por Heiberg – não deixa de assumir um ponto interno à própria tradição filosófica alemã, pois ao criticar a forma com que Hegel se utilizaria da ideia de “imortalidade” e dos conceitos próprios da filosofia do cristianismo, Sibbern afirma que “em Leibniz, Kant, Jacobi e no velho Fichte não é preciso perguntar” sobre a utilização acertada desta relação com a ideia de “imortalidade” ou com a filosofia do cristianismo, isto porque, segundo Sibbern, “está suficientemente claro que a crença na imortalidade é totalmente dominante no cristianismo” e que tais filósofos seriam, de alguma forma, “filósofos cristãos”, uma atribuição que se alongaria para além do âmbito da filosofia, pois a crença na ideia de imortalidade “também repousa na fundação de toda poesia romântica” (1838, p. 13). Neste sentido, Sibbern não opõe a filosofia pós-kantiana com o cristianismo, pelo contrário, parece ver nestes filósofos a formulação de uma filosofia que não só está consonância com o cristianismo como também faz avançar e aprofundar certos conceitos cristãos. Seu elogio a estes filósofos vai precisamente neste sentido, de que eles são, antes mesmo de serem filósofos, verdadeiros cristãos. Esta interpretação de Sibbern deve ser tomada com cuidado, porque por um lado, é preciso salientar, ao fazer esta vinculação necessária entre filosofia e cristianismo, Sibbern está legitimando não apenas a sua crítica, mas também a sua própria filosofia e, por outro lado, está tratando de garantir para si uma tradição que não fora necessariamente tão evidente. Basta considerar a acusação de ateísmo que sofrera o “velho Fichte” e mesmo o texto sobre a religião de Kant para se perceber que talvez a seleção feita por Sibbern (Leibniz, Kant, Jacobi e Fichte) padece de alguma fragilidade e necessita de alguma explicação.

hegeliana, Sibbern deixa ainda mais evidente o que está em questão em sua análise quando pontua qual o verdadeiro sentido de sua ressalva para com esta filosofia:

Mas o que é observado sobre Hegel está intimamente relacionado com outro ponto importante e insatisfatório da doutrina de Hegel, o qual constitui o fundamento de sua *ideia de objetividade*, que em Hegel recebeu pouco espaço. Eu considero que isto pertence aos primeiros princípios de uma filosofia que supostamente deveria iluminar a esfera do espírito e que reconhece que nós, tanto na *interioridade* quanto na *exterioridade*, estamos em relação a uma alteridade, algo *verdadeiramente objetivo*, e que portanto estamos em relação a e em comunicação para com uma região e uma completude, a qual tem uma verdadeira objetividade para conosco tal como temos em relação a ela; portanto, nós temos um *autêntico* sentido com o qual sentimos a interioridade dada e nos colocamos em relação a ela, de tal modo que esta relação também tem seu aspecto essencialmente *simpático* [*Sympathetiske*], no qual a dualidade [*Toheden*] enquanto dualidade é tão válida quanto a identidade [*Identiteten*], onde este apenas se apresenta como aquele que se mostra pela primeira vez apenas nesta região. Seja como for, nada disto pode ser levado a cabo a menos que também se atribua uma realidade à finitude pelo lado da finitude, tal como o próprio Deus em relação a si mesmo, uma realidade com a qual muitos dos argumentos de Hegel não estão em conformidade. (SIBBERN, 1838, p. 14)

Neste ponto a presença e influência de Schleiermacher se torna mais evidente na maneira com que Sibbern simultaneamente expressa sua crítica e delimita os termos de seu próprio problema filosófico. A fragilidade da pretensão de “objetividade” da filosofia hegeliana se deve ao fato de que, por estar exageradamente ancorada em uma estrutura dependente do pensamento e da abstração, tal objetividade tem de necessariamente negar ou a interioridade ou a exterioridade, não sendo capaz de colocar esses dois âmbitos em uma relação. A incapacidade de determinar a relação se deve ao fato de que a predominância do pensamento não é compensada com uma categoria ou uma atividade que faça explicitar a força que adviria do âmbito oposto àquele do reino do espírito, ou seja, um âmbito da “materialidade” ou da “corporeidade”. Se o pensamento é próprio do âmbito do espírito, afirma Sibbern com manifesta influência de Schleiermacher, então é preciso encontrar aquilo que é próprio do âmbito do corpo, e este algo é tanto o “sentimento” quanto a “vontade”, os quais permitem endereçar a dualidade *qua* dualidade da mesma forma que se pode endereçar a questão da identidade¹⁵⁸.

¹⁵⁸ A proximidade entre Sibbern e Schleiermacher é evidente não apenas pelo fato de que o professor dinamarquês estivera entre aqueles que receberam a obra do teólogo alemão e estivera entre aqueles que recebera o próprio teólogo quando em sua viagem para Copenhagem, mas também porque Sibbern demonstrou em diversos de seus escritos que o “romantismo” de Schleiermacher era muito apropriada a sua própria interpretação da relação entre filosofia e cristianismo. Por certo que há elementos de aproximação entre o pensamento de Sibbern e aquele de Schleiermacher, como

Dualidade, neste ponto, versa explicitamente sobre o problema da tese antropológica e, portanto, sobre a dificuldade de se estabelecer uma maneira de análise da questão referente à relação entre corpo e alma. Ao criticar Hegel, Sibbern percebe que o problema desta filosofia é que ela não só põe demasiada ênfase no pensamento, na abstração e em um “idealismo” que é continuamente demarcado pela sobredeterminação do racional sobre todas as experiências e atividades humanas, mas o problema desta filosofia é também porque, ao tomar este rumo, ela intensifica a impossibilidade de resolução do dualismo e, portanto, da tese antropológica. Tal intensificação se manifesta, por exemplo, no uso de uma ideia cristã como aquela da “imortalidade”, que embora renegada no início, tem de ser recuperada ao fim. Precisamente por ter em vista este entrave da filosofia hegeliana que Sibbern propõe a ideia de “colateral” não tanto como um conceito ou como uma instrumentalidade categorial já finalizada, mas antes como um aparato capaz de pôr em equilíbrio os termos da relação. O colateral é o apelo à necessidade de se considerar a presença de ao menos dois determinantes quando se analisa, direta ou indiretamente, os problemas derivados da tese antropológica. Muito embora talvez não fosse a intenção inicial de Sibbern, que buscava, antes, uma forma de estruturar uma crítica consistente ao hegelianismo e à filosofia hegeliana, mas ocorre que o colateral se torna, em um determinado ponto, um apelo para considerar não tanto um ou outro elemento, mas para considerar a importância da própria relação. Em suma, o colateral se torna um apelo para o atentar à relação e para aquilo que ela representa, ou seja, uma tensão entre dois pontos que, no entanto, tendem a uma “unidade” que nunca é obtida sem a aniquilação da própria relação.

O que Kierkegaard parece ter apreendido com a noção de colateral, e que passa a figurar em seu pensamento com relação ao fenômeno da existência, é a

também há pontos em que o professor dinamarquês se mostra mais próximo de certo racionalismo ou mesmo de certa versão menos radical do romantismo alemão. Sobre os termos desta proximidade, e abordando a filosofia de Sibbern, Jon Stewart fornece uma análise bastante acurada: “Sibbern entende a tarefa da filosofia como sendo aquela de examinar um específico conjunto de fenômenos e de tentar discernir as estruturas racionais nestes fenômenos. Mas ele é cuidadoso de notar que este entendimento filosófico é fundamentalmente diferente da relação imediata com o próprios fenômenos. De tal modo que a experiência imediata de uma obra de arte é compreensível de forma bastante diferente do papel da obra em reflexões filosóficas sobre a estética. No campo da psicologia filosófica, seria absurdo confundir o entendimento filosófico das emoções com as respostas emocionais imediatas. A situação não é diferente na religião. A experiência religiosa imediata do crente é naturalmente muito diferente de um sistema acadêmico de dogmática ou de filosofia da religião. Em todos estes casos, é a experiência imediata que torna possível a reflexão filosófica, mas uma não pode ser reduzida a outra. Aqui é claro que Sibbern apreciava a ênfase de Schleiermacher sobre o lado subjetivo e irreduzível da fé religiosa” (2017, p. 300).

atenção para o fato de que os limites antes encontrados – os limites apontados pela aderência à ideia de “ação recíproca” – não precisam ser superados, mas devem ser reconsiderados por outros termos. Em uma anotação em seus *Diários* que data de 1839 é possível encontrar uma menção a um termo que até então havia apenas sido sugerido e que parece então começar a tomar forma: a “síntese”. Se, ao fazer a anotação sobre a antropologia cristã apresentada por Clausen, Kierkegaard havia percebido haver uma síntese no Novo Testamento, ao voltar-se para uma comparação entre a idade média e a idade moderna o filósofo¹⁵⁹ percebe que havia algo de propriamente moderno na forma com que a existência humana parecia absolutamente fragmentária e dependia de um esforço de unificação. Para o filósofo, na Idade Média havia, de forma mais clara, uma “fenda” social que permitia ver como a vida poderia ser direcionada para a unificação de todos os desígnios *sub una specie*, de tal maneira que elementos como a “vida monástica”, o “cavalheirismo”, o “clero”, entre outros, poderiam ser mais facilmente relacionados em prol de uma unificação mediada pela vida comunitária, enquanto na modernidade, por não haver essa mediação, é preciso realizar uma “síntese individual destes elementos” [II A 468]. Síntese, neste sentido, é a representação de uma ideia de relação unificadora, mas uma relação unificadora que não opera em sentido universalizante, mas que é, ao contrário, individual. Esta ideia de “síntese” serve perfeitamente para que Kierkegaard possa explorar os problemas legados pelos limites dos tratamentos modernos dados à tese antropológica, sobretudo quando em relação à utilização de conceitos e ideias cristãs. Assim, em outra anotação de 1839 pode-se perceber como a ideia de colateral agora é manifestamente expressa como inspiradora dessa passagem no pensamento kierkegaardiano. Mobilizado por uma leitura de um texto de Immanuel Fichte,

¹⁵⁹ Kierkegaard, em seus anos de formação, nutria um vivo interesse para com uma certa ideia de “idade média”. Por vezes cotada pelo autor como um tempo mais simples, como um tempo onde certas divisões não pareciam evidentes e mesmo com um tempo fabuloso, é possível ver neste interesse uma parte da herança que o filósofo dinamarquês herdou do romantismo alemão, pois é evidente o fato de que foi este movimento que “romantizou” a Idade Média como um período ainda habitado por certa aura de magia e de uma pureza perdida. É interessante pontuar que, contrariamente aos românticos alemães, no entanto, Kierkegaard parece pontuar de forma muito destacada as diferenças entre a modernidade e a Idade Média, uma vez que não tem nenhum interesse de promover qualquer forma de retorno aos valores apresentados por aquele tempo já passado, nem tampouco considera que a vida “monacal” ou “cavalheiresca” guardava qualquer vantagem em relação à cotidianidade da vida moderna. Neste sentido, Kierkegaard, mesmo aceitando parte da romantização com relação à Idade Média, não tarda a sopesar este trejeito pela força de uma contra-romantização, um movimento que é característico de seu pensamento e pode ser notado com relação ao misticismo.

Kierkegaard pontua que não se pode ignorar o fato de que a filosofia vinha buscando dar conta de apresentar a singularidade do cristianismo, contudo, “em tudo isto os esforços da filosofia obviamente tendem a reconhecer a harmonia do cristianismo com a consciência humana universal e, de acordo com esta visão, com a duplicidade concêntrica entre cristianismo e filosofia” [II A 517]. O que aqui é expresso pela ideia de “duplicidade concêntrica” [*concentriske Duplicitæf*] recebe seu significado quando se atenta para os limites dos tratamentos da tese antropológica já apontados por Kierkegaard. Uma “duplicidade concêntrica” não deixa de ser outra forma de expressar uma ideia de mediação aniquiladora, ou seja, o estabelecimento de uma determinação resolutive. Era isso o que se apresentava em todas as teses antropológicas modernas, inclusive naquelas sustentadas por Schleiermacher, Sibbern e outros filósofos de cunho assumidamente cristão. Ao buscarem solucionar o problema da relação entre dois elementos opostos, mesmo quando admitiam a necessidade da existência de um ponto relacional com o lado menos favorecido – o corpo –, estes filósofos não conseguiam evitar o fato de que suas teorias deveriam encaminhar-se para um ponto de resolução. De tal maneira que mesmo a inserção de ideias como aquela de “sentimento de absoluta dependência” não deixava apresentar um problema, porque mais uma vez acabava apontando para uma teleologia conceitual que aniquilava o fenômeno da existência. A tese antropológica parecia encontrar, até ali, uma situação de impasse que poderia ser expressa pelas seguintes opções: a) admitia-se a existência de dois âmbitos opostos e relacionados (corpo e alma), mas negava-se a possibilidade de uma resolução neste plano, portanto relegando a solução para um próximo plano; ou

b) admitia-se a existência de dois âmbitos opostos e relacionados (corpo e alma), mas determinava-se que apenas um destes âmbitos era legítimo para determinar a resolução da relação, de modo que ou a resolução partia de uma sobredeterminação da alma (razão, consciência, etc.) ou a resolução partia de uma sobredeterminação do corpo (substância, organismo, matéria, etc.); ou c) admitia-se a existência de dois âmbitos opostos e relacionados (corpo e alma), mas a impossibilidade de encontrar uma resolução pela simples capacidade de determinação destes dois elementos forçava a inserção de um terceiro elemento que sobredeterminava a relação em prol de si mesmo, portanto negando a própria relação. Enquanto a opção “a” é claramente a tese escatológica paulina, a opção “b” tanto manifesta o caminho em direção ao idealismo (consciência, razão, Eu) quanto manifesta o caminho em

direção a um certo panvitalismo (Spinoza, Herder, etc.) e, finalmente, a opção “c” acabaria por manifestar os reajustes oferecidos pelas teorias de Schleiermacher e, no limite, de Hegel. Em todos os casos, a ideia de resolução a ser estabelecida entre estes dois elementos, originalmente própria de uma herança cristã, acaba por acarretar o problema da destruição da própria relação. Isto porque a resolução postergada para um outro plano é possível quando se admite uma escatologia, como é o caso de Paulo, mas não é tão evidentemente possível quando se assume que é uma tarefa necessária determinar o que é o *ser humano* neste plano em que o *ser* do humano se manifesta. É exatamente este o problema das teses que seguem as opções “b” e “c”, pois estas buscam determinar o *ser humano* pela via de uma resolução que, ao fim, inviabiliza a própria resolução. Se o *ser* do humano pode ser determinado apenas por um dos elementos da tensão, então isto teria de significar que este *ser* não se encontra inscrito na tensão, mas encontra-se inscrito apenas na resolução da tensão, de modo que a própria tensão seria não apenas algo a ser superado, mas algo a ser aniquilado. Em outros termos, ao optar pela predominância de um elemento sobre o outro como forma de sobredeterminar o *ser humano*, ou ao optar pela inserção de um terceiro elemento como forma de realizar esta sobredeterminação, estas teorias incorrem em uma contradição com os próprios pressupostos que haviam operado, inicialmente, como a condição de possibilidade para suas formulações. É este o impasse encontrado por Kierkegaard: com relação à tese antropológica, se a intenção é de assumir seriamente o pressuposto inicial que rege tal estrutura, ou seja, a relação tensional entre dois elementos opostos, então não há caminho resolutivo que possa ser obtido em nenhum sentido, pois todos os caminhos incorrem em uma contradição que anula a própria relação. E aqui repousa o nó górdio identificado pelo filósofo dinamarquês, pois a estrutura da tese antropológica parece revelar algo fundamental com relação ao fenômeno da existência, pois esta tese expressa precisamente a tensão que é própria de tal fenômeno. O corte de tal nó, Kierkegaard percebe, só pode ser realizado quando não se tem mais em vista os dois extremos da corda, mas quando se atenta para a própria tensão.

Não é por outra razão, então, que se compreende como a percepção do filósofo com relação à tese antropológica foi moldada por um caminho que chega à ideia de colateral de forma muito peculiar e, precisamente por esta peculiaridade, pode ir além desta ideia. Inicialmente, Kierkegaard havia recebido em sua formação

a apresentação da tese antropológica cristã em função das aulas de Clausen. Nesta primeira apresentação, a tese antropológica tem de enfrentar os problemas legados pela relação entre certos conceitos (imortalidade, ressurreição, etc.) e a escatologia. Posteriormente, em suas leituras filosóficas e teológicas, Kierkegaard começa a se dar conta de que, na modernidade, a tese antropológica havia assumido uma intensificação de seu problema estrutural interno, pois muitos dos pressupostos que tornavam possível a sua própria formulação – para Kierkegaard, os pressupostos cristãos – não só eram por vezes ignorados, mas, o que era tanto pior, eram por vezes convocados para produzir uma resolução que tendia a produzir a aniquilação da própria relação. Como seu interesse pela tese antropológica não ocorre de maneira a excluir sua principal intenção filosófica, ou seja, a análise do fenômeno da existência, Kierkegaard parece estipular um condicionante para a forma de se abordar a estrutura e os elementos desta tese: a análise da tese antropológica, que deve fornecer o substrato para uma compreensão sobre o início da resposta sobre o que é o *ser* humano e, portanto, sobre o *Se/iv*, esta análise não pode anular ou aniquilar a tensão que se apresenta como essencialmente constitutiva do fenômeno da existência. Por conseguinte, Kierkegaard não pode aceitar as teorias modernas sobre a antropologia, pois estas tendiam a uma resolução em termos de aniquilação da relação. Contudo, o filósofo não pode evitar o impasse de sua própria análise, ou seja, de que embora esteja buscando lidar com um fenômeno que se caracteriza pela multiplicidade, para obter certo nível de coerência é preciso produzir alguma forma de unidade e, portanto, é preciso definir um mínimo de capacidade resolutiva. Este impasse está presente na filosofia de Kierkegaard porque o autor assume a estrutura antropológica fornecida pelo cristianismo como um ponto de partida, de tal modo que é a atenção para o fundamento desta estrutura (a tensão entre dois pólos) o que permitirá a Kierkegaard criar conceitos e categorias capazes de dar conta de certa ideia do *devir*, porém, ao mesmo tempo, é esta mesma atenção, operando como condição de possibilidade, que posteriormente cobrará o preço do retorno à permanência. Em uma breve antecipação do que aqui se apresenta como a tese central, pode-se afirmar que Kierkegaard incorre em um entrave filosófico muito semelhante aquele que ele mesmo identificara nos filósofos modernos, com a diferença que este entrave agora é transportado para uma esfera existencial – e ontológica, como se mostrará – e é convertido em uma qualificação conceitual bastante específica. Por ora, no entanto, basta considerar de que modo o

ponto até aqui apontado com relação à tese antropológica fornece o terreno da formulação conceitual kierkegaardiana. Na mesma anotação em que critica a “dualidade concêntrica” na relação entre filosofia e cristianismo, Kierkegaard escreve à margem: “[Immanuel] Fichte também se pronunciou contra o método comum de fazer um aparecer através do outro por meio de um processo dialético e com isso ele justificou o significado daquilo que Sibbern chama o colateral” [II A 519]. A grande vantagem do colateral, para o entendimento de Kierkegaard, é de ser capaz de pôr o devido peso em todos os elementos presentes na relação, isso de tal maneira que a atenção pode finalmente voltar-se para a relação e não para os elementos. É bastante significativo que a única menção à ideia de “colateral” de Sibbern apareça precisamente em uma anotação sobre o impasse e os entraves da relação entre filosofia e cristianismo no que diz respeito à determinação do que é o *ser humano* e, ainda, que o colateral figure como uma opção contraposta ao “processo dialético” de “fazer um aparecer por meio do outro”, ou seja, um processo de subsunção e de sobredeterminação de um elemento para com o outro. O colateral é, assim, a medida parcimoniosa que deve reger a análise da relação, de tal modo que se tenha em vista a necessidade do apontamento de uma “unidade” sem, contudo, deixar de considerar a multiplicidade. O colateral é o que permite a Kierkegaard estabelecer o conceito de *síntese* como uma relação irresolutiva para o caso da tese antropológica, uma aparente contradição que, no entanto, pela primeira vez permite pensar a constituição do sujeito como o apontamento de um devir.

3.1.3 A primeira formulação da tese antropológica

A construção pseudonímica coincide com a tentativa de desenvolver uma análise do fenômeno da existência, isto de tal modo que as intuições, conceitos, categorias e estruturas iniciais serão continuamente desenvolvidas e aprofundadas até praticamente o último momento da produção filosófica kierkegaardiana. Assim, se Kierkegaard, nas anotações no caderno *Philosophica* de 1842-1843, já identificara o fenômeno da existência tanto por sua essencialidade (relação tensional de opostos) quanto por sua dificuldade inerente (a impossibilidade de uma análise direta), é também neste período que se inicia o esboço da tese antropológica que é então introduzida, primeiro de forma velada, depois de maneira explícita, em seus escritos. O que está em questão no tratamento desta tese, como já foi apontado, é a

intenção de tornar possível a análise sobre a relação que é constituinte do homem, de tal modo que os dois elementos opostos que inicialmente operam na relação da tese antropológica, isto é, corpo e alma, são tomados como aberturas para um aprofundamento. A relação contraposta entre corpo e alma logo se tornará uma relação entre finitude e infinitude, entre realidade efetiva e idealidade, entre temporalidade e eternidade, entre liberdade e necessidade, para mencionar alguns dos elementos indicados por Kierkegaard. Dentre todas essas oposições a que de forma mais precisa parece indicar aquilo que o filósofo tem em mente é aquela de finitude e infinitude, de modo que através dela se pode compreender todas as outras de uma ou outra maneira. Da mesma forma que o corpo é supostamente finito e alma é supostamente infinita; da mesma forma que a finitude é signo de uma temporalidade e a infinitude é abertura de signo de uma eternidade; da mesma forma que a finitude encontra pontos de identidade e limitação com a realidade efetiva, também a infinitude encontra pontos de identificação com a idealidade. Em todas as relações entre os opostos o que importa não é tanto a predominância de um sobre o outro, mas sim a própria relação, pois Kierkegaard opera partindo de dois pressupostos que, embora aparentemente contraditórios, estão profundamente arraigados na própria tradição cristã: concretude e idealidade. A concretude do corpo, na tradição cristã, não é marcada apenas pela presença de um elemento na estrutura da tese antropológica, mas é um traço fundamental do próprio cristianismo, pois é a ideia de encarnação de Deus e, por extensão, a “encarnação” que está presente em todos os homens o que permite ao cristianismo pôr-se em um condição de singularidade perante as outras manifestações religiosas¹⁶⁰. A encarnação não

¹⁶⁰ Em uma anotação de 1837 feita em seus *Diários*, Kierkegaard compara as diferenças entre o que ele chama de “maometismo” [*Muhamedanismen*], o judaísmo e o cristianismo, buscando com isso demonstrar como é a encarnação o traço que efetivamente diferencia, singulariza e caracteriza o cristianismo: “Nenhum profeta, nenhum historiador poderia encontrar uma explicação mais descritiva para o maometismo do que aquela que o próprio Maomé deu na suspensão de sua tumba sagrada entre dois imãs, isto é, entre o divino que não se torna humano (encarnação) e o humano que não se torna divino (“irmãos e herdeiros m Cristo”); aqui não há nem politeísmo individualizado nem monoteísmo concretizado (Jeová) mas um monoteísmo abstrato – “Deus é um” – em que é especificamente o número que deve ser afirmado, não como o Deus judeu que até certo grau era imprevisível, mas ainda assim mais concreto: “Eu sou quem sou”; não é encarnação (o Messias), nem meramente o profeta (Moisés); pois haviam muitos profetas entre os judeus sem qualquer diferença em poder ainda que tivessem uma diferença em grau; mas Maomé demandava uma superioridade específica (uma aproximação à encarnação; mas, naturalmente, como tudo em relação ao maometismo, ele para no meio do caminho)” [II A 86]. É preciso notar a qualificação que Kierkegaard confere para os três movimentos monoteístas, uma vez que estas correspondem à relação entre concretude e idealidade. O judaísmo é classificado por Kierkegaard como um “monoteísmo abstrato”, pois não possui nenhuma singularização, nenhuma diferenciação e nenhuma encarnação, de tal modo que o judaísmo estaria inteiramente posto do lado da idealidade. O “maometismo” traria em si o

pode ser vista apenas como uma ideia, mas é entendida pela via de uma manifestação efetiva e concreta, de tal modo que tanto a compreensão de Cristo como o filho de Deus – ou o Deus – encarnado é tão necessária quanto a compreensão de que cada ser humano é uma alma encarnada¹⁶¹. Neste sentido, a encarnação traz em si a necessidade de retorno à consideração sobre a alma e, portanto, sobre o âmbito que seria próprio da idealidade. Em Kierkegaard, a encarnação não deve ser compreendida como um conceito puramente cristão que vem, desde sua posição unicamente “religiosa”, determinar os rumos de seu pensamento¹⁶². Como é próprio dos conceitos presentes na tradição cristã, estes

início de uma ideia de diferenciação, uma vez que Maomé se colocaria como um profeta privilegiado e, portanto, como um profeta acima dos outros profetas, mas ainda assim um profeta e não o Messias, de modo que o “maometismo” não seria capaz de estabelecer uma relação pois não é capaz de trazer em si os dois pólos extremos: nem a encarnação (concretude), nem o “monteísmo abstrato” (idealidade). A análise kierkegaardiana parece ter menos a oferecer em relação a uma leitura do islamismo ou do judaísmo e muito mais a oferecer com relação à maneira que o filósofo percebia a posição do cristianismo. É por possuir os dois extremos e por manter esses extremos em relação que o cristianismo manifestaria uma singularidade e permitiria a produção de uma visão única sobre o fenômeno religioso e sobre o ser humano. O presente está de acordo com este pressuposto kierkegaardiano, mas deve reforçar que ao mesmo tempo que se apresenta aqui as posições do filósofo sempre se tem em mente a tese de que aquilo que permite a Kierkegaard avançar com sua filosofia é também aquilo que depois cobrará seu preço, de tal maneira que, sim, o cristianismo possui certa singularidade por permitir o aparecimento de certas análises, categorias e conceitos filosóficos, mas, ao mesmo tempo, a singularidade do cristianismo é o que impede ir além daquilo que ele mesmo havia avançado como possibilidade, uma contradição que parece inserir-se em toda filosofia contemporânea.

¹⁶¹ A importância da ideia de encarnação para o cristianismo encontra-se presente em toda a extensão de sua tradição. Em João 1:14, onde pela primeira a imagem é inserida, escreve-se: “E o verbo se fez carne e habitou entre nós” (Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). É esta ideia que permite a Paulo, em vários de seus escritos, formular de maneira mais pontual e talvez mais sistemática a tese antropológica cristã, uma tese que depende do pressuposto inicial da ideia de encarnação. Ao longo da tradição cristã este ponto foi diversas vezes revisitado e reconsiderado sob novas perspectivas, a tal ponto que mesmo recentemente a encarnação foi alvo de reflexões filosóficas, como é o caso dos trabalhos de Michel Henry sobre o cristianismo, com especial destaque para *Incarnation: une philosophie de la chair*. Neste trabalho, inclusive, Henry volta-se à Kierkegaard quando tem de analisar as consequências singulares da ideia de encarnação na constituição do sujeito, um ponto que será explicitado de forma mais clara no momento em que se considerar a “psicologia” kierkegaardiana.

¹⁶² Em um livro dedicado a analisar a relação de Kierkegaard com a ideia de encarnação, Murray A. Rae determina que seu campo hermenêutico tem de ser determinado pela ideia de que Kierkegaard era, do início ao fim, um “escritor religioso”, uma opção que, como já foi apontado, não só pode ser muito ingênua, como também parece ser a menos prolífica possível. Em *Kierkegaard's Vision of the Incarnation*, por limitar-se tão cegamente à ideia de que a obra kierkegaardiana é tomada unicamente por intenções cristãs, Murray é incapaz de perceber todas as nuances que estariam implicadas no conceito de encarnação, de tal forma que todo seu esforço analítico é tão reduzido em alcance que não contribui em nada para além de uma constrição absolutamente limitada de certo interesse dogmático e mesmo um tópico tão interessante quanto a ideia de “*metanoia*” no pensamento kierkegaardiano resta prejudicada. O livro de Murray é um exemplo que a exigência de um purismo “religioso” tende a ser a expressão de um dogmatismo ferrenho e auto-centrado que não serve a nenhum propósito que não o seu próprio, o que não deixa de ser um marco do dogmatismo. Interpretar a Kierkegaard para além das determinações “religiosas” parece ser a melhor opção mesmo para aqueles interessados em teologia, uma vez que é esta interpretação que parece ser capaz de produzir maiores efeitos e abrir mais caminhos.

estão tão embrenhados na tradição filosófica – e, em verdade, dela dependem profundamente – que sua depuração, para um ou para outro lado, pode produzir um velamento desnecessário que, não raras vezes, tende a aniquilar as potências dos próprios conceitos¹⁶³. Assim, encarnação é aqui a concretude que não deixa de indicar sua relação com a idealidade da mesma maneira que a consciência e a auto-consciência são a idealidade que não deixa de indicar sua relação com a concretude. Mais de uma vez Kierkegaard indica que é na atenção para com a relação entre idealidade e concretude que se encontra a abertura de possibilidade de análise do fenômeno da existência. Estes dois termos (idealidade e concretude), no entanto, recebem muitas versões – como é típico do filósofo –, de tal maneira que concretude pode ser também entendida por outros termos (realidade, realidade efetiva, corpóreo, etc.), como também ocorre com a idealidade (fantasia, imaginação, abstração, etc.). O que importa demarcar, no entanto, é o fato de que tanto idealidade quanto concretude, quanto tomadas isoladamente, não possuem nenhuma força ou, o que é mais sério para Kierkegaard, acabam denotando uma fixação em um âmbito que é contra-producente e que não raras vezes demonstra a recaída do pensamento no impasse e no erro antes apontados. Estar situado demasiadamente na idealidade pode ser um grande problema, pois esta condição levaria à estagnação em um âmbito puramente abstrato e, para Kierkegaard, era esse o caminho que levaria tanto ao idealismo quanto ao romantismo, duas vias distintas que, para o filósofo dinamarquês, são reações extremadas da abstração, do

¹⁶³ Aqui talvez coubesse uma pequena reflexão com relação a um método interpretativo, sobretudo quando considera-se o fato de que se faz aqui a interpretação da obra de um filósofo cristão após os muitos anúncios do fim da metafísica. Estou de acordo, como já pontuado muitas vezes, que não se deve assumir uma posição dogmática em nenhum sentido – seja ele religioso ou mesmo filosófico –, e que esta posição dogmática é mais comumente presente entre “intenções interpretativas religiosas”, uma vez que estas têm de valer-se da argumentação a fim de sustentar o *corpus* de uma realidade que se esmigalha constantemente. Porém, não penso que se possa simplesmente fingir que as coisas são diferentes do que realmente são, postulando com isso o fim da metafísica como uma forma de afastar tudo aquilo que desagrade a fim encontrar-se apenas com aquilo que é convenientemente favorável. Vamos dar nomes: o projeto de maior envergadura em termos de anúncio do fim da metafísica é certamente aquele apresentado por Heidegger com sua ideia de *destruktion*, o qual pretende afastar toda a presença e influência onto-teológica com vistas a alcançar o que o filósofo alemão considera como sendo a “autêntica” tarefa da filosofia, ou seja, a atenção para o *Ser e*, portanto, para a ontologia. Ao fazê-lo, como muitas vezes já foi apontado, Heidegger não deixa de recair continuamente nas redes das quais ele buscava desvencilhar-se. Assim, como claramente demonstra Derrida, o Heidegger esconde suas “fontes teológicas” e nega a “presença teológica” em sua filosofia, por vezes consciente, por vezes inconscientemente, de tal forma que a sua re-interpretação da tradição filosófica padece de um contínuo velamento que, a rigor, não o permite ir muito além do seu campo inicial de acontecimento. Isto tudo para dizer uma coisa muito simples: uma metodologia talvez possível, como aqui se intenta realizar, tem de considerar que é pela atenção às bases estruturais de uma filosofia que é possível perceber os limites a serem explicitados sem ser surpreendido por estes mesmos limites. Não é muito, mas já é algo.

pensamento, da fantasia e da imaginação. Contudo, a um indivíduo não é possível passar sem a idealidade e estar situado demasiadamente na concretude pode igualmente ser um problema, pois isto poderia representar uma forma de limitação aos termos de certo materialismo, de certo “realismo” e, portanto, condicionaria o ser humano a uma parcela de sua constituição. É a relação que interessa a Kierkegaard e é por meio da relação entre esses dois pontos que a tese antropológica começa a figurar em seus textos.

Antes de avançar para a maneira com que a tese antropológica é introduzida nas primeiras publicações pseudonímicas, é preciso fazer um breve apontamento sobre a importância estrutural da ideia de encarnação e das consequências que tal pressuposto cristão acarreta. Foi pontuado o caráter singular que Kierkegaard busca pontuar com relação à ideia de encarnação uma vez que esta ideia é capaz de revelar os dois pólos extremos de uma relação tensional que se identifica com o fenômeno da existência. Contudo, há que se considerar ainda um outro nível do impacto que a ideia de encarnação faz surgir. Em uma anotação em seu caderno *Philosophica* Kierkegaard considera o fato de que se o homem não é puramente determinado pelo pensamento e há outros elementos presente nesta constituição que operam a partir de outras determinantes, então o conhecimento sobre o que é o *ser humano* não poderia partir de uma generalização, mas teria de considerar a singularidade das manifestações particulares. Kierkegaard escreve:

Se entendimento, sentimento e vontade são determinações essenciais do ser humano, se elas pertencem essencialmente à natureza humana, então todo este falatório de que o desenvolvimento do mundo [*Verdens- Udviklingen*] agora ocupa um nível mais elevado que antes desaparece; pois se há um movimento na história mundial, então ele pertence essencialmente à providência [*Forsynef*], e o conhecimento humano sobre isto é altamente imperfeito. Assim, por mais que o entendimento aumente a religião, contudo, nunca pode ser abolida, não apenas para aqueles na menoridade, que deveriam presumivelmente continuar a crer, mas também para aqueles que crêem. A grande individualidade torna-se grande precisamente porque ela tem tudo de uma vez. Qualquer outra perspectiva orienta o significado dos indivíduos dentro do gênero e reflete-se apenas sobre a história do gênero, da qual seguiria que diferentes tempos produziram homens *essencialmente* diferentes, e que a unidade universal [*universelle Eenhed*] que é própria do ser humano cessaria. O indivíduo grandioso, portanto, não é diferente do que é insignificante porque ele tem algo essencialmente diferente, ou porque ele tem algo de uma forma diferente, (...) mas porque ele tem tudo em um grau mais elevado. O *colateral*. [IV C 78]

É certo que o aceno aqui é em direção à influência de Sibbern e de sua ideia de “colateral”, mas há que se considerar o que se encontra no epicentro do argumento formulado. Kierkegaard faz um duplo movimento de crítica: por um lado, descarta a possibilidade de uma avaliação universalista do ser humano que considera ser possível obter a essencialidade do que é *ser humano* considerando o gênero, um movimento que descartaria qualquer influência, participação ou relevância dos indivíduos *qua* indivíduos; por outro lado, critica a posição de certos autores (Heiberg é o principal alvo aqui) de que poderia haver uma diferenciação intrínseca aos seres humanos com relação à essencialidade, uma diferenciação que permitiria a uns se apresentarem como forças da natureza e, portanto, dotados de gênio, enquanto outros não passariam de homens comuns que, no máximo, poderiam apreciar a produção oferecida pelos gênios. Para o filósofo dinamarquês, se aceitamos o pressuposto cristão que se encontra implícito na ideia de colateral, e aceitamos com isso que a determinação constitutiva do homem não é determinada apenas por razões completamente externas (gênero, história mundial, etc.), nem tampouco por razões completamente idiossincráticas (gênio, força natural, etc.), então temos de apontar que é na individualidade que pode se revelar qual a manifestação do *ser humano*, uma manifestação que engendra-se por meio da relação entre esses dois pontos. Mais do que isso, no entanto, Kierkegaard acena para o fato de que esta mesma individualidade, por ser formada por uma relação entre aquilo que pode e aquilo que não pode ser reduzido à cognoscibilidade pelo entendimento, é a chave para a análise do fenômeno da existência e, neste sentido, tanto mais serve como esta abertura analítica quanto mais está de acordo com a essencialidade deste fenômeno. É neste ponto que a ideia de encarnação assume o ápice de sua importância no pensamento kierkegaardiano. Isto porque é a imagem e o conceito de encarnação de Cristo que lega uma importante estrutura que, para Kierkegaard, permite compreender um traço fundamental do fenômeno da existência, isto é, o paradoxo absoluto. No mesmo caderno *Philosophica*, após ter comentado a questão referente à individualidade e à possibilidade de análise do *ser humano*, o filósofo inicia uma anotação com o título *O Paradoxo Absoluto [Det absolute Paradox]*, onde escreve:

Na medida em que a filosofia é a mediação, então a isto se aplica que ela não termina antes de pôr os olhos sob o último paradoxo. Este paradoxo é o Deus-Homem e pode ser desenvolvido apenas pela ideia, e também com

atenção ao aparecimento de Cristo, a fim de ver se o seu aparecimento é suficientemente paradoxal [*tilstrækkelig paradox*], de ver se é o caso de que a existência humana de Cristo [*Christi menneskelige Existents*] não dá a impressão de que, no mais sentido profundo, ele é aquele ser humano *singular* [*det enkelte Menneske*], de ver se é o caso de que sua existência terrestre não se subsume às [categorias] metafísicas e estéticas. [IV C 48]

O aparecimento de Cristo é a entrada do paradoxo no mundo, da mesma forma que o aparecimento de Sócrates fora a entrada da ironia e da pré- subjetividade. Diferentemente dos outros casos, no entanto, o aparecimento de Cristo implica, em sua própria manifestação, o estabelecimento de uma completa mudança, pois sua manifestação, segundo o entendimento de Kierkegaard, corresponderia à própria essencialidade do fenômeno da existência. A encarnação de Cristo, ou seja, a ideia de que Deus fez-se carne e habitou entre os homens sem abdicar de sua posição de Deus e sem abdicar de sua posição de homem – literalmente um Deus-Homem – traria em si a contradição que estaria presente no fenômeno da existência. Se Cristo representa a *presença unitária de termos contraditórios*, como “ser Deus” e “ser Homem”, também assim ocorre, em menor grau, com todos os seres humanos, uma vez que suas existências de igual maneira representariam a manifestação desta tensão entre finitude/infinitude, temporalidade/eternidade, alma/corpo, etc. Ao definir a encarnação de Cristo como um paradigma, Kierkegaard então produz uma circularidade interna a sua filosofia que ao mesmo tempo que o permite avançar em determinados pontos, também irá impor sua limitação em um certo momento. Se a encarnação não é apenas um modelo religioso, mas é uma expressão paradigmática da manifestação do fenômeno da existência, então é preciso considerar não apenas que o conhecimento objetivo, científico e direto é insuficiente para analisar este fenômeno, mas que se deve assumir, desde o princípio, que qualquer tentativa de análise terá de lidar com uma relação tensional que tem em seu cerne uma contradição. Uma contradição que não deixa de manifestar-se no percurso da própria análise, uma vez que Kierkegaard aponta que o paradoxo absoluto representado pelo Deus-Homem “pode ser desenvolvido apenas pela ideia”, porém um desenvolvimento pela ideia que não pode esquecer-se de seu ponto de partida e, portanto, de sua relação tensional com a concretude. Assim, nos termos da tese antropológica, a encarnação torna-se um dos pontos nevrálgicos da estrutura kierkegaardiana, pois ela determina as condições de possibilidade na organização dos elementos, nas determinações da

relação e na maneira com que a análise pode ser conduzida. Mais do que isso, ela indica também um fundamental ponto de partida, o qual Kierkegaard prontamente passa a reproduzir em seus textos quando começa a introduzir as suas primeiras formulações sobre a tese antropológica. Isso pode ser percebido em diversos momentos de seus primeiros textos e um escrito como *Johannes Climacus, ou De omnibus dubitandum est*, produzido entre 1842 e 1843 pode ser exemplar para demonstrar como este pseudônimo – talvez o mais contundente em termos dialéticos – orientará sua metodologia. Ao falar sobre sua formação, *Climacus* evidencia a relação tensional que orienta seu pensamento:

Muito embora sua alma tenha sido levada à idealidade [*Idealiteten*], contudo, sua fé e confiança na realidade efetiva [*Virkeligheden*] não foram enfraquecidas. A idealidade na qual ele foi nutrido era tão próxima a ele, tudo ocorreu tão naturalmente, que esta idealidade se tornou sua realidade efetiva, e de fato ele esperou encontrar a idealidade na realidade efetiva a sua volta. [KW VII, p. 124; SV IV B1, p. 111].

O pseudônimo *Johannes Climacus*, que neste trecho é apresentado em seu momento de formação, sob a influência de seu pai e de seus estudos filosóficos, é possivelmente aquele que com mais força apresentará os conceitos e categorias que servirão à tese antropológica, ainda que o arremate de tal tese venha a ser postulado pelo anverso desse pseudônimo, ou seja, por *Anti-Climacus*. Em todo caso, ali está expressa a base analítica, isto é, a ideia de que é preciso partir de uma idealidade que não perde a confiança e a fé na realidade efetiva, o que significa não apenas um posicionamento, mas uma conversão, pois é por meio dessa duplicidade – sempre presente no pensamento kierkegaardiano – que a idealidade torna-se, então, uma realidade efetiva, mas apenas na extensão de que tal conversão é feita com a possibilidade de retorno, ou seja, guardando no horizonte de possibilidade a tentativa de esperar “encontrar a idealidade na realidade efetiva a sua volta”. Compreender que a atenção para a tese antropológica deve estar voltada para a relação e não simplesmente para os elementos opostos é também compreender que é necessário, portanto, haver uma mobilização da relação para com a própria relação. Quando *Climacus*, em um movimento confessional, aponta os termos de sua própria formação constitutiva (idealidade e realidade efetiva), o faz de tal maneira que explicita a relação que ele, *Climacus*, estabelece para com a relação existente entre estes termos. Há, neste sentido, a presença de duas “relações”: a

primeira diz respeito a relação dos termos opostos (idealidade e realidade efetiva) percebida por *Climacus* como sendo a estrutura constitutiva inicial de sua individualidade, ou seja, uma espécie de condição de possibilidade; a segunda, consequencial à primeira, é a relação que *Climacus* estabelece sobre a relação inicial, de tal modo que não só os elementos constitutivos da primeira relação são mobilizados em uma dinâmica constante, como também a própria ideia de relação é então alçada a um nível mais aprofundado¹⁶⁴. A cada momento de sua percepção sobre a relação, isto é, a cada ponto da análise produtora da *sobrerrelação*, o fenômeno da existência é instanciado e apresenta-se em uma específica manifestação. É por meio desse processo que Kierkegaard pode não apenas apresentar a tese antropológica, mas dar conta de evidenciar o fato de que tanto a relação quanto a *sobrerrelação* são dinâmicas e, portanto, correspondem ao fenômeno da existência. Mais uma vez, é no texto auto-biográfico do pseudônimo *Johannes Climacus* que isto é abordado de forma clara. Se na primeira parte do texto publicado postumamente é possível encontrar *Climacus* buscando iniciar a filosofar com base na filosofia moderna e com seu pressuposto de que tudo deve se iniciar com a dúvida, na segunda parte do texto *Climacus*, após ter provado a ineficácia da filosofia moderna, busca realizar suas próprias análises, de modo que procura responder à questão, ainda sob o espectro da questão referente à dúvida, de “como deve ser a propriedade da existência, para que a dúvida seja possível” [*Hvorledes Existentsen maa være beskaffen, for at det at tvivle kan blive muligt*]. Trata-se, por certo, de uma pergunta capciosa, uma vez que a intenção de *Climacus*

¹⁶⁴ Para obter uma maior clareza conceitual é preciso aqui fazer uma demarcação conceitual. É notável o fato de que Kierkegaard contrói sua filosofia existencial, ou seja, a sua análise sobre o fenômeno da existência com base na ideia de relação. Contudo, é igualmente notável que ao assumir tal escolha o filósofo dinamarquês tem de produzir uma duplicação da ideia de relação, criando assim ao menos dois níveis da “relação”. O nível inicial, como foi apontado, é aquele que identifica a relação estrutural inicial, isto é, a relação entre dois pólos extremos e contrapostos (alma/corpo, finitude/infinitez, etc.). Porém, há um segundo nível de relação que é necessariamente reflexivo, como restará claro no decorrer da presente análise. Este segundo nível de relação, ou seja, essa relação de segundo nível, é reflexiva no sentido de que é constituída pela relação sobre a relação. Kierkegaard, contudo, não parece preocupar-se em esclarecer conceitualmente este ponto, criando assim uma espécie de ponto cego em sua teoria, porque aquilo que é fundamental parece estar embaralhado no meio de sua condução analítica. Por esta razão, para fins de esclarecimento, opto por denominar a estrutura inicial apenas de “relação”, enquanto o nível reflexivo denominarei agora de “sobrerrelação”. A justificativa para tal escolha, que não deixa de ter sua razão em uma escolha de certo modo contingencial, se deve a certa ideia de “sobredeterminação” enquanto uma determinação caracterizada tanto por sua complexidade e possível “excesso” quanto por sua reflexividade. É preciso pontuar, ainda, que em *Doença para a morte* Kierkegaard identifica essa *sobrerrelação* com o *Selv*, porém, como se verá, este esclarecimento não é realmente capaz de iluminar muita coisa, sobretudo quando considera-se este ponto mais basilar onde a tese antropológica e a análise do fenômeno da existência apresenta-se em sua formação.

não é de acomodar a análise da “propriedade da existência” ao pressuposto da possibilidade de existência da dúvida, mas, ao contrário, trata-se de demonstrar como tal “propriedade” [*beskaffen*] não dá espaço para a inserção da dúvida como elemento essencial na análise da existência. Não importa agora considerar a especificidade do embate de Kierkegaard com a filosofia moderna. Importa demonstrar de que modo as estruturas da análise e a introdução da tese antropológica é tornada possível pela percepção de que ao iniciar sua indagação sobre como deve ser a propriedade da existência, *Climacus* logo percebeu que “se ele exigisse uma resposta empírica a essa pergunta, a vida ofereceria uma diversidade que esconderia a difusão da perplexidade sobre toda uma gama de extremos”, de tal modo que ele deveria proceder por meio de uma “dialética paradoxal” [*paradoxe Dialektik*] que se mostrasse capaz de evidenciar como tal variedade é possível [KW VII, p. 166; SV IV B1, p. 144-145]. Em outros termos, *Climacus*, ao encarar o problema da “dúvida” estava também encarando o problema de tornar compreensível o fato de que as manifestações da *sobrerrelação* devem ser apreendidas por uma análise de algum modo coerente e coesa, isto é, de modo a provar haver algum sentido na amplitude de variedades apresentadas. Parecendo seguir a trilha da filosofia moderna, *Climacus* verifica de que forma a dúvida pode ter lugar na consideração sobre a propriedade da existência e uma vez que os entraves da multiplicidade não pareciam ser superados pelas intenções de um conhecimento empírico, ele então teve de perscrutar “a possibilidade ideal da dúvida na consciência” [*Tvivlens ideelle Mulighed i Bevidstheden*], pois isso lhe permitia conferir não só o papel da dúvida, mas, de forma mais essencial, permitia antever também o alcance e a importância da consciência. Ao analisar o papel da consciência, *Climacus* começa a averiguar de que modo as manifestações da *sobrerrelação* poderiam ser convertidas em termos de compreensibilidade e, portanto, poderiam ser analisadas. O primeiro ponto por ele alcançado diz respeito à relação da consciência com uma determinação que é dada em uma absoluta exterioridade. Uma vez que a consciência representa aqui um ponto inicial de interioridade, a relação com uma exterioridade será tomada como um momento pré-reflexivo da consciência, ou seja, um momento em que a *sobrerrelação* revela que a relação da consciência consigo própria não é determinada por si própria, mas

depende de um elemento externo para realizar tal determinação. *Climacus* afirma que há consciência na criança¹⁶⁵, mas a determinação reflexiva se apresenta fora dela, de modo que a resposta para a pergunta sobre como a consciência de uma criança pode ser qualificada não pode ser outra senão afirmar que “ela não é de modo algum determinada, o que também pode ser expresso pelo termo imediato”, de tal modo que é possível afirmar que “a *imediatidade* [*Umiddelbarheden*] é precisamente a *indeterminação* [*Ubestemmetheden*]” e, por conseguinte, é preciso considerar que “na imediatidade não há relação, pois assim que há relação, a imediatidade é finalizada” [KW VII, p. 167; SV IV B1, p.145]. A contradição é inserida já neste ponto, pois *Climacus*, ao tratar de uma apresentação da consciência, inicia precisamente por uma instanciação da consciência em que, vista rigorosamente, esta ainda não se encontra instanciada ou, ao menos na percepção do pseudônimo, está instanciada em uma *potência* ou uma *possibilidade*. Quando se considera que a imediatidade é a indeterminação, e disso se retira a proposição de que na imediatidade não há propriamente uma ação da consciência em função da determinação que parte da exterioridade, o que está em questão aqui, de forma implícita, é o fato de que a consciência, ao menos em potência, é sempre determinada por uma relação. Na “consciência infantil”, ou seja, naquela instanciação marcada pela imediatidade e pela indeterminação, a consciência é absolutamente passiva e possui, em verdade, uma determinação, porém tal determinação é *falsa* e sua falsidade ou “inverdade” [*usandt*] é reflexo da capacidade de distinção precisamente porque a distinção é o resultado de uma relação que, por sua vez, pode produzir uma “verdade”. Neste sentido, a afirmação de que “na imediatidade, portanto, tudo é verdade” [*Umiddelbart er derfor Alt sandt*] só recebe

¹⁶⁵ É possível encontrar variantes para o que Kierkegaard relaciona com determinadas manifestações particulares da *sobrerrelação*, de tal maneira que o aqui *Climacus* chama de “consciência da criança” [*Barnets Bevidsthed*], e que poderia também ser chamado de “consciência infantil”, é próprio de uma consciência pré-reflexiva e diz mais respeito a um certo estágio ou posição da consciência com relação a sua própria atividade e com relação à constituição do indivíduo do que propriamente a uma determinada idade mental ou qualquer coisa que o valha. Kierkegaard considera essa “consciência infantil” como demarcada pela imediatidade e pela indeterminação, de modo que essa mesma posição da *sobrerrelação* pode ser encontrada em adultos que, segundo o autor, não abandonaram a relação imediata com a exterioridade e, portanto, não desenvolveram uma reflexividade. Não é estranho, neste caso, que uma visão bastante peculiar do romantismo seja interpretada por Kierkegaard como estando presa precisamente neste estágio de uma consciência infantil, sobretudo quando se considera o fato de que havia em alguns autores do romantismo alemão um apelo e mesmo uma vinculação com histórias infantis, com fábulas e com mitos, de tal modo que o filósofo dinamarquês apontava nesta romantização um estágio de pura fantasia que não alcançava a reflexividade. Trata-se, portanto, menos de uma representação da criança, da infância ou de um sub- desenvolvimento e mais de uma determinada posição da consciência.

sua significação se considerada não a absolutidade da proposição, mas a perspectiva de que é em vista da estrutura relacional que tal ausência de distinção é fruto de uma falta. Mais do que isso, por mais pré-reflexiva que possa ser a instanciação da imediatidade, esta se apresenta como a condição de possibilidade para a própria reflexão, o que *Climacus* explicita por meio de sua análise sobre a relação entre verdade e inverdade:

Como surge a questão sobre a verdade? Através da inverdade; pois no instante em que pergunto sobre a verdade, já perguntei sobre a inverdade. Na questão sobre a verdade, a consciência é posta em relação a outra coisa, e o que torna esta relação possível é a inverdade. [KW VII, p. 167; SV IV B1, p.145]

Longe de buscar recair em uma disputa de autenticidade ou mesmo de recair na indissolubilidade da causa/efeito, *Climacus* aqui apresenta o fato de que tanto verdade quanto inverdade só são possíveis quando pensadas já dentro da relação, seja de primeiro ou segundo grau, de tal modo que responder a questão sobre o que viria antes, a imediatidade ou a mediação, seria fugir da real análise. Trata-se, portanto, de responder uma outra questão: “pode a consciência permanecer na imediatidade?”. A resposta de *Climacus* é o que permite o avanço da análise sobre as manifestações da *sobrerrelação*:

Esta é uma questão tola; porque, se pudesse, não haveria consciência alguma. Mas como é então a imediatidade finalizada? Através da mediação, a qual finaliza a imediatidade por *pressupô-la* [*forudsætte*]¹⁶⁶. O que é a imediatidade? É a realidade [*Realiteten*]. O que é a mediação? É a palavra. Como então um cancela a outra? Ao expressá-la; pois o que é expresso é sempre *pressuposto*. A imediatidade é a realidade [*Realiteten*], a linguagem é a idealidade, a consciência é a contradição [*Modsigelsen*]. No instante em que expresse a realidade, a contradição está presente; porque o que eu digo é a idealidade. A possibilidade da dúvida está dada na consciência, cujo ser é uma contradição que é produzida por e que se produz em uma duplicidade [*Duplicitet*]. Uma duplicidade dessa forma tem duas expressões necessárias. A duplicidade é realidade e idealidade; a consciência é a relação. [KW VII, p. 167-168; SV IV B1, p.146]

¹⁶⁶ O termo usado por Kierkegaard traz uma nuance que deve ser pontuada: *forudsætte* é uma palavra composta em que *forud* significa o que vem antes (*pré*) e *sætte* é o verbo relativo ao ato de colocar ou pôr. Neste sentido, é preciso indicar que o ato de “pressupôr” possui dois pontos importantes: por um lado, Kierkegaard está tomando este termo como uma forma de desenvolver sua crítica à filosofia moderna e sua pretensão de iniciar pelo nada e pela dúvida, demonstrando assim que não há, de fato, a possibilidade de iniciar a filosofia sem pressuposição, pois algo tem sempre de estar posto antes; por outro lado, Kierkegaard está evidenciando a questão referente à instanciação da relação, de tal modo que aquilo que é posto através da mediação e que finaliza a imediatidade é a relação.

A resposta não parece diretamente atender à pergunta sobre se a consciência pode ou não permanecer na imediatidade, mas isso porque *Climacus* introduz um novo nível, novas categorias e, portanto, uma nova modalidade com o intuito não apenas de demonstrar que “esta é uma questão tola”, mas que a tolice de tal questão pode ser superada pelo devido ajuste dos termos e conceitos empregados. Em que sentido, então, a consciência permanece na imediatidade? Apenas quando não se considera que a consciência é a relação e, portanto, situar a consciência em uma imediatidade seria o mesmo que condicionar a relação a uma das partes. Neste sentido, a consciência pode permanecer na imediatidade apenas quando incorre no erro que Kierkegaard havia atribuído à filosofia moderna, ou seja, de fazer a relação ser aniquilada pelo privilégio de uma das partes. Ao indicar que a consciência é a relação com o claro intuito de demonstrar que a consciência não pode ser a instanciamento de um ou outro pólo da contradição, o pseudônimo tem então de introduzir os elementos que poderiam sustentar esta relação *qua* relação. Aqui *Climacus* dá um salto sumamente importante para a formulação da tese antropológica kierkegaardiana. Se a consciência é o *locus* da contradição e a imediatidade é a relação de determinação puramente exterior, então a imediatidade tem de ser oposta a uma pura idealidade, ou seja, deve ser oposta a algo que não se encontra de nenhuma maneira no mundo e que, mais do que isso, algo que dispõe ao mundo em uma instanciamento de idealidade. *Climacus* afirma que esta “mediação”, isto é, este elemento que ocupa o lado da idealidade é “a palavra” [*Ordet*] ou “a linguagem” [*Sproget*], pois estas se contrapõem ou contra-dizem¹⁶⁷ à realidade. O caso é que *Climacus*, ao dizer a “realidade”, opta por fazê-lo utilizando o termo *Realitet*, o que demarca uma disposição muito específica do entendimento sobre a realidade. O termo empregado por Kierkegaard denota uma realidade em sentido *dado* e mesmo *material*, isto é, a realidade que é a imediatidade é a *realidade-dada* ao indivíduo e, portanto, à consciência. É por seu caráter de

¹⁶⁷ A ideia de contradição operada pela linguagem e pela palavra não é mero acaso na filosofia kierkegaardiana. Que a linguagem *contra-diga* a realidade é um sentido que está presente no termo empregado por Kierkegaard em dinamarquês, *Modsigelse*, termo este que traz em sua raiz o verbo *sige* (dizer) e que pode significar, literalmente, o ato de “dizer contra”. Kierkegaard parece atentar para o fato de que uma *contradição* não é apenas uma oposição de termos, mas é a oposição que surge precisamente pelo ato de ser expressa, de tal modo que um dos pólos opostos constituintes da oposição deve ser o próprio ato de expressar a contradição. Há um movimento reflexivo muito interessante e rico que subjaz esta argumentação e que é reforçado pelo fato de que a contradição, que é a consciência, só pode se apresentar como contradição em função da inserção da linguagem, isto de tal maneira que a consciência, como Kierkegaard parece indicar, já é, em sua primeira manifestação, uma consciência decorrente de um movimento reflexivo.

imediatidade que a *realidade-dada* pode pôr-se em relação com a idealidade da linguagem para assim determinar a contradição que é instanciada na e pela consciência. Esta consciência, por sua vez, é uma relação no sentido de uma duplicidade, o que significa aqui a demarcação explícita feita por *Climacus* de que a intenção é de pontuar os termos da relação enquanto relação e não de converter a relação em uma resolução definitiva. A duplicidade é tanto a realidade quanto é a idealidade, sendo que a consciência, portanto, pode pôr os termos em relação em prol de um terceiro termo. No caso da análise de *Climacus*, este terceiro termo é a “dúvida”, que serve aqui apenas como elemento capaz de mobilizar a própria análise, mas que, como o pseudônimo já havia indicado desde o começo de forma subliminar, não é capaz de servir como o termo final de operação da própria relação. Tendo em vista a questão da dúvida, contudo, *Climacus* avança em sua análise sobre a duplicidade e a relação no que diz respeito à consciência, afirmando que:

Ou eu posso trazer a realidade em relação à idealidade, ou a idealidade em relação à realidade. Na realidade isolada não há possibilidade de dúvida; como eu expresso isto pela linguagem, a contradição está presente uma vez que eu não expresso isto, mas produzo outra coisa. No que diz respeito ao fato do que é dito ser uma expressão da realidade, eu o coloquei em relação à idealidade, na medida em que o que é dito seja por mim produzido, eu coloquei a idealidade em relação à realidade. Enquanto este intercâmbio ocorrer sem contato mútuo, a consciência só existe em função de sua possibilidade. Na idealidade, tudo é tão plenamente real quando na realidade. Como posso dizer que imediatamente tudo é verdade, também posso dizer que imediatamente tudo é real [*virkeligt*]; pois apenas no instante em que a idealidade é posta em relação com a realidade é que surge a *possibilidade* [*Muligheden*]. Na imediatidade, o mais falso e o mais verdadeiro são igualmente verdadeiros, o mais impossível e o mais possível são igualmente reais [*virkeligt*]. Enquanto este intercâmbio ocorrer sem confronto, a consciência não existe propriamente, e esta imensa falsidade não causa nenhuma revogação. A realidade não é a consciência e a idealidade tampouco o é, e ainda assim não pode haver consciência sem ambas, e esta contradição é o *vir-a-ser* [*Tilbliven*] e o *ser* [*Væsen*] da consciência. [KW VII, p. 168; SV IV B1, p.146-147]

Há neste ponto o aprofundamento da disposição relacional pela inserção de novos níveis de compreensão. Insistentemente a questão é endereçada no que diz respeito à preponderância da relação sobre os próprios elementos, de modo que nem a idealidade nem a realidade-dada podem ser suficientes para fornecer uma apropriada compreensão sobre a consciência e, portanto, sobre a instanciação da constituição. Isso é evidenciado pelo acréscimo de um termo qualificativo com relação à “realidade”, pois ao falar sobre a verdade da imediatidade em seu isolamento, ou seja, sobre a imediatidade como determinante de sua própria

verdade, *Climacus* afirma que em tal isolamento tudo que é determinado pela imediatidade aparece a esta imediatidade como efetivamente real (*virkeligt*). Esta efetividade da realidade, no entanto, é fruto de uma ilusão, pois sem a instanciação da possibilidade como resultado do início da relação não há como estabelecer uma “verdadeira realidade efetiva”, mas apenas uma realidade efetivada por uma parcialidade. A ilusória “realidade efetiva” produzida pela imediatidade isolada só é efetiva para consigo própria e, portanto, não é efetivada pela consciência, o que significa que não é efetivada para e pelo indivíduo. A saída de tal labirinto só pode ser produzida pela *possibilidade* e, neste sentido, pela contradição, pois é apenas no confronto entre os dois pólos que a consciência se manifesta, e tal consciência só pode manifestar-se em função da possibilidade. Assim, não se trata apenas de afirmar que a consciência é a contradição ou que a consciência é a relação, mas que a consciência é a instanciação da própria possibilidade, isto de tal maneira que a consciência se torna tanto o *dever* quanto o próprio *ser* da relação. *Climacus* parece estar ciente de que esta apresentação da consciência poderia soar como paradoxal e não é estranho que seja precisamente isto que o pseudônimo busca instaurar. Como é possível que algo seja tanto o *ser* quanto o *dever* de algo? Em termos de uma lógica pautada pelo princípio da não-contradição e, portanto, pautada pela formalização lógica do entendimento, isto absolutamente não é plausível. Contudo, ao considerar o fato de que o que está em questão aqui é uma aproximação indireta do fenômeno da existência e que este fenômeno é a contradição entre o *ser* e o *dever*, então logo se percebe que a consciência, a relação e a possibilidade são termos para expressar um movimento ou uma instanciação, como aqui estamos apontando. Tal consciência não pode ser compreendida como um fundamento ou como um princípio, nem tampouco pode ser entendida como uma estrutura *pré*-determinada ou, ainda, determinável por um dos termos da relação. A consciência aqui só pode ser compreendida dentro do âmbito da manifestação fenomênica da existência, isto de tal forma que quando se diz consciência é preciso dizer relação. O que põe a relação em relação a si mesma, ou seja, o que permite à consciência ser a manifestação dessa contradição e dessa *sobrerrelação* é o que *Climacus* então apresenta como sendo a *reflexão* [*Reflexion*]. Nas palavras do pseudônimo:

A reflexão é a *possibilidade da relação*; a consciência é a *relação cuja primeira forma é a contradição*. Ele, [*Climacus*], também observou que, por conseguinte, as determinações da reflexão são sempre *dicotômicas*. Tal como: idealidade e realidade, alma e corpo, conhecer a verdade, querer o bem, amar o belo, Deus e o Mundo, etc., são todas determinações da reflexão. Na reflexão elas se tocam de tal forma que a relação se torna possível. As determinações da consciência, contudo, são *tricotômicas*, o que também a linguagem prova; pois quando digo: *eu* estou consciente *de minha impressão sensorial*, estou dizendo uma tríade. A consciência é espírito [*Aand*], e é curioso que no mundo do espírito [*i Aandens Verden*] o um torne-se 3 e nunca 2. A consciência, portanto, pressupõe reflexão. [KW VII, p. 169; SV IV B1, p.147-148]

Uma aparente circularidade ronda o argumento de *Climacus*, uma circularidade que é precisamente o que este argumento pretende superar. Identificar a consciência com a contradição na instanciação de uma “primeira forma” é indicar que deve haver, então, uma segunda forma que se segue a esta primeira. A reflexão enquanto a possibilidade da relação é esta segunda forma – o que se optou por denominar de *sobrerrelação* – no sentido de que dois termos sempre são postos em uma disposição relacional com um terceiro. Agora, é preciso atentar para o uso dos termos elencados, porque eles devem trazer à tona um ponto que encontra-se subjacente. *Climacus* indica que as determinações da reflexão são sempre dicotômicas, apontando então alguns exemplos destas determinações e evidenciando que conjuntamente com a oposição idealidade/realidade também se encontra presente a oposição corpo/alma. Esta oposição (corpo/alma) é a base da tese antropológica, como já foi pontuado, uma oposição que deve ser posta em relação para que a própria relação se torne o objeto da análise. Como *Climacus* vem tentando demonstrar, no entanto, não é possível mobilizar tal relação pela via da imediatidade, pois na imediatidade não existe relação. Se a imediatidade está do lado da realidade (*Realitet*) e a mediação está do lado da idealidade, é possível inferir que a imediatidade está do lado do corpo assim como a mediação está do lado da alma. Neste sentido, *Climacus* está pontuando que qualquer tentativa de estabelecimento da relação deve levar em conta que não é possível partir do corpo para se mobilizar a relação. Contudo, a imediatidade é pressuposta como forma de se estabelecer a relação e, por conseguinte, o corpo também deve ser assim pressuposto para tal fim. Ao engendrar tal movimento, *Climacus* está buscando com isso pontuar que não é possível partir em direção à idealidade pela via de uma abstração com relação ao corpo, mas, ao contrário, é preciso que o corpo seja dado como uma realidade inicial que se instancia como um elemento a ser contraposto

para que a idealidade possa assim alçar-se ao ponto da relação. O corpo é, desde o começo, a realidade-dada, a imediatidade que não pode ser anulada, mas que é pressuposta na primeira relação. Somente a partir desta instanciação inicial é que a consciência pode ser considerada, agora pela oposição que é disposta pela relação entre dois pólos contraditórios. Aqui os termos da tese antropológica kierkegaardiana: a realidade-dada é colocada em relação com seu oposto por um movimento de contradição a fim de que tal contradição faça surgir um terceiro, a *sobrerrelação*, a qual foi denominada por *Climacus* como sendo o “espírito”. Este movimento só é possível em função da constituição estrutural do indivíduo, que é formado por estes opostos e que se encontra já sempre *dado* na realidade imediata e tem em si a *potência* da idealidade. Esta potência de idealidade é também a condição de possibilidade da consciência, ou seja, é a reflexão. O *ser humano* está posto simultaneamente em uma condição de imediatidade e de potência de mediação, sendo que a potência de sua mediação é determinada pela própria *imediatidade dada*, o que, mais uma vez, é a expressão da contradição ou da tensão que explicita o fenômeno da existência.

Os termos gerais dessa primeira manifestação da tese antropológica visam tornar possível desenvolver uma análise sobre o fenômeno da existência a partir de uma observação de suas manifestações. Neste sentido, quando *Climacus* faz sua apresentação da consciência como constituída por uma tensão reflexiva, está também apresentando o limite da própria análise, ou seja, está pontuando que a reflexividade da consciência não é capaz de produzir-se a si mesma em uma absoluta imanência. E aqui repousa o ponto nodal desta primeira apresentação da tese antropológica kierkegaardiana, porque é tendo em vista as diferentes manifestações da consciência na constituição do indivíduo que se torna possível falar algo sobre o fenômeno da existência, ainda que a própria consciência não possa esgotar em si mesma os limites de sua própria análise. Em suma, o que pode uma consciência é servir como a instanciação de si mesma a fim de promover uma duplicação do indivíduo não mais sobre sua própria consciência, mas sobre sua existência. Neste sentido, a consciência é a “ocasião” – termo que Kierkegaard utilizará muitas vezes – que permite à manifestação do fenômeno da existência tornar-se evidente. A *sobrerrelação* é consequência, portanto, de uma *reduplicação* [*Fordobling*]. Com o aparecimento da contradição, da relação e, por conseguinte, da consciência é que esta mesma consciência pode pôr-se em relação aos termos de

sua própria relação, a fim de que isso a impulsiona para além de si mesma. Esta reduplicação é tanto a instanciamento da consciência em seus limites quanto é a instanciamento da relação enquanto uma manifestação do fenômeno da existência. Como já foi pontuado, o fenômeno da existência não se manifesta diretamente e, portanto, tem de ser sempre considerado por uma via indireta que torne possível a sua apreensão. As diversas formas de organização da consciência são estes momentos de manifestação. A consciência, ela mesma, não é a manifestação do fenômeno da existência, mas é o que torna possível perceber tal manifestação. Isso é tanto mais verdade quanto mais a consciência é levada ao ponto de *reduplicação*, ou seja, ao ponto em que passa a considerar-se a si mesma como objeto de sua própria dirigibilidade e que, portanto, avança ao ponto limítrofe de sua própria determinação imanente. Como afirma Adi Shmuëli em sua leitura da filosofia kierkegaardiana, “uma consciência humana, ou imanência, é precisamente esta tensão dialética entre o geral e o particular, entre o infinito e o finito” (1971, p. 11). Esta tensão, pode-se acrescentar, é a manifestação do fenômeno da existência e a primeira apresentação que Kierkegaard faz da tese antropológica com vistas a alcançar este limite da imanência¹⁶⁸.

A tese antropológica então formulada por *Johannes Climacus* em *De omnibus dubitandum est*¹⁶⁹ aparece de forma implícita em textos que vão de 1843 – o início

¹⁶⁸ A análise de Shmuëli é bastante precisa com relação à dinâmica da consciência e guarda certa proximidade com o que está sendo sustentado na presente análise: “O fenômeno particular emerge através da ação de uma existência particular e transcendente que ataca a consciência desde fora. Mas a existência se retira e se esconde ao mesmo tempo em que faz emergir ao fenômeno particular. Nunca se está consciente disto, pois o fenômeno cuja emergência ela causa é sempre o véu que a encobre. Quando se está consciente de algo, esta coisa enquanto um ser real já desapareceu, e o fenômeno não é mais do que uma possibilidade. A existência real e particular, ou ser *qua* ser, não pode nunca ser alcançada por uma consciência reflexiva, enquanto “ser” está sempre além disto – a negação da consciência enquanto um pano de fundo e a negação da existência transcendente. A primeira negação não é uma contradição lógica, mas, ao contrário, uma relação entre dois contrários dialéticos. Por outro lado, a segunda negação é a expressão de uma contradição puramente lógica, pois a emergência do fenômeno é a negação e o desaparecimento da existência transcendente. Desde o momento de seu nascimento, o fenômeno prova ser a ausência ou negação da existência. É por isto que Kierkegaard se opõe a qualquer filosofia que busca demonstrar a identificação entre ser e pensamento” (SHMUËLI, 1971, p. 11).

¹⁶⁹ Um elemento que não parece ter recebido suficiente atenção por parte dos comentadores é o fato de que este texto – *De omnibus dubitandum est* –, que não foi publicado por Kierkegaard em vida e que constava em seus *Diários*, pode, em verdade, servir como uma importante chave interpretativa, como aqui tentei demonstrar. Se considera-se sobretudo a segunda parte do escrito, é possível notar que ali está apresentada de forma mais clara alguns problemas que depois aparecerão de forma implícita em textos tais como *Ou isso...ou aquilo...*, *A Repetição*, *O conceito de angústia* ou mesmo em *Temor e Tremor*. Conceitualmente, muitos elementos que depois serão tratados em *Migalhas Filosóficas* já estão elencados em *De omnibus dubitandum est* e, como o presente trabalho buscou apontar, há aqui uma linha de considerações que encontra parte de sua formulação precisamente de anotações nos *Diários*. Kierkegaard por vezes era mais claro em seus textos preparatórios ou em

da publicação pseudonímica – até ao menos 1846. Nas primeiras publicações pseudonímicas de 1843 (*Ou isso... ou aquilo...*, *Temor e Tremor* e *Repetição*) é possível encontrar uma série de elementos e passagens que corroboram esta indicação. No subcapítulo intitulado “Elogio de Abraão”, em *Temor e Tremor*, o pseudônimo *Johannes de Silentio* inicia precisamente pela indicação de que é a presença da consciência enquanto a inserção de um termo opositivo extremo o que permite ao ser humano retirar-se de uma condição de imediatidade. *Johannes de Silentio* pergunta:

Se no homem não houvesse uma consciência eterna, se no fundamento de tudo houvesse apenas uma força descontroladamente poderosa que ao contorcer-se em paixões obscuras criasse a tudo, o que fosse grande e o que fosse insignificante, se um vazio profundo, nunca saturado, sob tudo se escondesse, que outra coisa seria a vida senão o desespero? [KW VI, p. 15; SV III, p. 68]

Nas palavras de *Silentio*, se não houvesse essa estrutura do ser humano entendida como a relação entre dois pólos opostos e extremos, se não houvesse a possibilidade da relação relacionar-se consigo própria na formação de uma *sobrerrelação*, então como seria possível considerar o ser humano *qua* ser humano, senão sob a tutela de uma absoluta recaída na duplicidade vazia que é representada pelo desespero¹⁷⁰. Possuir uma “consciência eterna” é possuir a potência de uma relação opositiva extrema e, portanto, é pôr em questão a própria tese antropológica. O que está em questão em *Temor e Tremor* é a manifestação da *sobrerrelação* que busca precisamente ausentar-se ou elevar-se para além da determinação imanente e, portanto, para além de uma determinação intrínseca à consciência. Não se trata, neste momento, de abordar esta questão específica no que diz respeito ao tipo de relação que *Johannes de Silentio* quer apresentar, mas o que precisa ficar claro é o ponto de que a tese antropológica encontra seu modo de apresentação em concordância com as diferentes formas de manifestação da *sobrerrelação*. No caso de *Temor e Tremor*, esta manifestação é indicada pela *sobrerrelação* determinada

suas anotações pessoais do que nos escritos destinados à publicação. Essa diferença de clareza era certamente um recurso retórico, um subterfúgio que deve ser identificado e ultrapassado pelos intérpretes. Assim, o texto sobre a formação de *Climacus* não deve ser tomado como um simples rascunho, mas como um importante vínculo entre, por exemplo, as reflexões delineadas na dissertação sobre a ironia, nos cursos de Schelling ou no caderno *Philosophica* e as produções presentes nos textos pseudonímicos apresentados ao público a partir de 1843.

¹⁷⁰ O termo “desespero” em dinamarquês implica uma consideração sobre a reduplicação, como se demonstrará na parte dedicada à psicologia no presente capítulo.

pelo peso da eternidade, da alma e da transcendência sobre os termos da temporalidade, do corpo e da imanência. Uma manifestação completamente oposta a esta é representada na primeira parte de *Ou isso... ou aquilo*, ou seja, na parte estética, em que os textos, de diversas formas, não cessam de apresentar uma *sobrerrelação* que é determinada e engendrada pelo peso da imediatidade sobre qualquer tentativa de mediação. Não é preciso percorrer todas as dezenas de exemplos legados pelo *Esteta* da primeira parte de *Ou isso... ou aquilo...* para perceber que se trata ali de um esforço quase descomunal para se evitar a todo o custo a possibilidade de mediação. O que está em jogo, para o argumento de cunho estético, é a manutenção e preservação de um estado de pura imediatidade, sensualidade (no sentido de corporeidade) e apego à temporalidade. A consciência está dada em potência para o esteta, mas está dada apenas enquanto potência, isto de tal maneira que a “consciência do esteta”, na medida em que esta existe, não pode ser de nenhuma forma determinada por sua própria determinação, ou seja, é uma consciência que não chega a ser auto-consciência. Já na segunda parte de *Ou isso... ou aquilo...*, isto é, na parte onde figuram os escritos “éticos”, a *sobrerrelação* revela uma outra faceta de sua manifestação, uma faceta que é determinada pela mediação e que figura, portanto, como a determinação de uma auto-consciência reflexiva. Não é por outra razão que o pseudônimo responsável pela segunda parte de *Ou isso... ou aquilo*, o *Juiz Wilhelm*, tão incisivamente aponta a necessidade de reflexão como um dos pontos centrais de seu argumento. A reflexão é a ocasião para considerar a tensão constitutiva do ser humano enquanto ser humano e, portanto, do indivíduo enquanto indivíduo. Para o *Juiz Wilhelm*, a importância de uma *sobrerrelação* reflexiva advém do fato de que esta deixa o âmbito da pura imediatidade para instaurar-se em um âmbito de mediação sobredeterminada pelo próprio indivíduo. É por esta razão que a tese antropológica pode figurar de modo mais explícito apenas na segunda parte de *Ou isso... ou aquilo...* uma vez que é apenas neste ponto “reflexivo” que a tese aparece com maior clareza. Assim, na parte comandada pelo *Esteta* não há explícita menção à tensão entre dois pólos opostos e extremos, ainda que esta tensão esteja ali pressuposta. Na parte comandada pelo *Juiz Wilhelm*, contudo, encontra-se não só o apelo à reflexão, mas explicitamente aponta-se para a existência de uma “síntese do temporal e do eterno” [KW IV, p. 41; SV II, p. 38]. Em todos estes momentos, o que está em questão é a relação entre unidade e diversidade que se apresenta sempre em manifestações

particulares. Como Kierkegaard indica em um de seus *Discursos Edificantes*, “se a unidade não repousa na base da diversidade, a similaridade na base da dissimilaridade, então tudo se desintegra” [KW V, p. 193; SV IV, p. 86].

O que pode ser notado com relação a esta primeira apresentação da tese antropológica, no entanto, é a dificuldade encontrada por Kierkegaard de dirigi-la de maneira mais explícita. Nos textos pseudonímicos de 1843 a tese antropológica está presente o tempo inteiro, mas raramente manifesta de forma sistemática ou mesmo conceitualmente evidente. É apenas em 1844 que Kierkegaard a introduz de forma explícita por meio do pseudônimo *Vigilius Haufniensis* com o livro *O conceito de angústia*. Isso não ocorre sem uma razão: se os textos anteriores (*Ou isso... ou aquilo...; A repetição; Temor e Tremor*) lidavam com certas perspectivas descritivas do fenômeno da existência, em *O conceito de angústia* e em *Migalhas Filosóficas* Kierkegaard introduz uma perspectiva analítica sobre este fenômeno. Isso ocorre porque nestes textos de forma mais evidente Kierkegaard endereça o problema da constituição do indivíduo. Em *O conceito de angústia*, a importância central da tese antropológica encontra sua fundamentação no fato de que o objeto tratado pelo livro – a angústia – recebe seu sentido apenas quando se assume que o ser humano tem efetivamente em sua constituição estrutural uma tensão relacional entre dois pólos opostos. É ali que *Haufniensis* afirma que “o homem é uma síntese do psíquico [*Sjælelige*] e do corpóreo [*Legemlige*]”, e, reflete o pseudônimo, “uma síntese é impensável quando os dois não estão unidos em um terceiro”, de tal modo que é preciso então afirmar que “o terceiro é o Espírito [*Aanden*]”¹⁷¹ [KW VIII, p. 43; SV IV, p. 315]. Não há, em termos gerais, nenhum verdadeiro acréscimo aos termos

¹⁷¹ Neste ponto da apresentação da tese antropológica a ideia de síntese e a ideia de unidade ainda não haviam tomado o seu último contorno e embora apareçam em *O conceito de angústia* como uma “relação”, o termo verdadeiramente relacional ainda não fora estabelecido. É preciso notar, então, que quando *Haufniensis* afirma que o psíquico e o corpóreo estão “unidos” em um terceiro, isso deve significar que estão “relacionados” em um terceiro ou, ainda, que um terceiro elemento é aquele capaz de dispô-los em uma relação. O que também ainda não parece ter ficado suficientemente neste ponto é o entendimento de Kierkegaard sobre a ideia conceitual de “Espírito”. Por seguir a estrutura antropológica cristã, a noção de “Espírito” não soa completamente estranha na apresentação kierkegaardiana. Contudo, tão longo atenta-se para o fato de que o filósofo dinamarquês está tomando a estrutura da tese antropológica cristã de uma forma muito particular e está aplicando-a de acordo com seu próprio interesse, então a ideia de “Espírito” parece deslocada e sem contornos suficientes. Se o corpóreo encontra outras manifestações conceituais (realidade, imediatidade, sensualidade, exterioridade, etc.), como também é o caso do psíquico (idealidade, mediação, reflexividade, interioridade, etc.), o “Espírito”, no entanto, parece limitar-se a sua própria definição identitária inicial. É neste sentido que esta serve como a primeira apresentação kierkegaardiana de sua tese antropológica, pois cabe ainda solucionar esta lacuna legada pela inserção do “Espírito”, lacuna essa que, como ficará evidente mais tarde, será preenchida pelo aprofundamento da *sobrerrelação*.

originais da tese antropológica antes já apontada: aí está presente os termos opostos (corpo e alma), aí está presente a relação (síntese) e aí está presente a indicação da *sobrerrelação* (o Espírito). O que não consta, ainda, é a dinâmica aprofundada que associa esta tese diretamente com a essencialidade manifesta pelo fenômeno da existência. Porém, esta ausência é compreensível e pode ser explicada: muito embora Kierkegaard estivesse já apresentando os termos centrais de sua filosofia, a metodologia de análise do fenômeno da existência ainda não estava completamente finalizada em sua instrumentalidade. Enquanto *Haufniensis* apresentava os contornos centrais da tese antropológica em *O conceito de angústia*, *Climacus* apresentava, neste mesmo momento – pois ambos os textos são de 1844

–, os conceitos e instrumentos que permitiam considerar uma análise para além das determinações da consciência e, portanto, para além da imanência associada com a filosofia moderna. Dessa forma, se por um lado a tese antropológica estava bem amparada em sua própria estrutura, ainda faltava avançar com os termos de apresentação das diferentes manifestações da *sobrerrelação* para tornar possível uma análise mais aprofundada. Em outras palavras, Kierkegaard precisava esgotar a capacidade demonstrativa para poder avançar com a capacidade analítica. Para tanto, era preciso encontrar um aporte suficientemente bem sedimentado a fim de demonstrar de que maneira a *diversidade se diferencia*, ou seja, era preciso demonstrar como o devir se apresentava em suas muitas manifestações. É isto o que ocorre com a ideia de “estádios” ou “esferas”, com a qual Kierkegaard vinha trabalhando neste período e que se manifestará de forma mais explícita em textos como *Estádios no caminho da vida* e no *Post-scriptum*. Assim, antes de analisar as implicações da tese antropológica naquilo que tal tese aponta para além do nível propriamente antropológico, é preciso considerar a teoria dos “estádios”.

3.1.4 As manifestações do devir: os estádios da existência

Em uma anotação de 1846 feita em seus *Diários*, refletindo sobre a obra que produzira até aquele momento, Kierkegaard pontua que “meu acréscimo para a literatura sempre será de ter apresentado os determinantes cruciais de todo o escopo existencial com uma tal nitidez dialética e uma tal primitividade que não encontrei em nenhuma outra literatura” [VII.1 A 126]. O que o filósofo chama de “determinantes cruciais de todo o escopo existencial” é certamente uma referência

para o que ficou conhecido como sua teoria dos “estádios da existência”, uma teoria que, por vezes, foi tão alardeada e, retirada de seu contexto, tão mal compreendida que Kierkegaard passou a ser conhecido precisamente por aquilo que considerava sua maior contribuição, ainda que não pelos termos de sua contribuição. A teoria dos estádios da existência é habitualmente referida como sendo engendrada por três diferentes manifestações pré-condicionadas (estética, ética e religiosa), de tal maneira que haveria nestas manifestações uma suposta relação ascendente e, por decorrência, hierárquica que disporia um caminho que vulgarmente deveria iniciar com o estético e deveria terminar com o religioso, sendo o religioso identificado unicamente com o cristianismo. Nas interpretações mais pedestres da filosofia Kierkegaardiana esta é a amplitude da teoria dos estádios da existência. Em algumas interpretações que se pretendem mais sofisticadas, acrescenta-se ao “estádio religioso” a divisão entre uma religiosidade A e uma religiosidade B – tal como consta nos escritos de *Johannes Climacus* – e, ainda, pode-se considerar a existência de “estádios intermediários” tais como a “ironia” e o “humor”, estando estes respectivamente localizados entre o estético e o ético (a ironia) e entre o ético e o religioso (o humor). Em todos os casos, muito se estabelece em termos interpretativos sem, contudo, apontar algo para além das condições estipuladas por estes primeiros enquadramentos¹⁷². Para dizer com outras palavras: muito se fala sobre os “estádios” sem nunca explicar o que os “estádios” são. Para realizar tal explicação é preciso, assim, mobilizar dois direcionamentos paralelos: por um lado, é preciso retrair os fundamentos e origens da teoria dos estádios existenciais a fim

¹⁷² É bastante conhecida a apropriação ou a contínua referência que os comentadores fazem para com a teoria dos estádios existenciais. Desde os primeiros estudos acadêmicos tal teoria – conjuntamente com ideias tais como o “salto da fé”, a “subjetividade é a verdade” e a “comunicação indireta” – tem sido um dos pontos que mais tem recebido atenção e que com mais clareza tem sido aplicada para determinar caminhos interpretativos com relação à filosofia de Kierkegaard. Essa tendência pode ser percebida, por exemplo, já no monumental estudo de Jean Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, sobretudo no segundo capítulo, *La pseudonymie et les sphères d'existence*, onde o comentador francês busca apontar que a “filosofia existencial” de Kierkegaard deve ser entendida em função desse jogo entre a apresentação pseudonímica e a estrutura das “esferas” ou “estádios” da existência (WAHL, 1949, p. 48 ss.). Esta ideia encontra uma difusão muito ampla, de tal maneira que mesmo estudos que poderiam concentrar-se sobre um ou outro aspecto da obra kierkegaardiana acabam sendo determinados por esta estrutura, como é o caso, por exemplo, do livro de Jeffrey Hanson: *Kierkegaard and the Life of Faith: The Aesthetic, the Ethical, and the Religious in Fear and Trembling* (2017). Neste trabalho Hanson busca desenvolver uma leitura de *Temor e Tremor* tendo em vista precisamente esta estrutura dos “estádios da existência”, sem em nenhum momento tecer uma crítica ou uma análise genealógica sobre a razão desta estrutura na própria filosofia kierkegaardiana, a tal ponto que a estrutura dos estádios passa a determinar o particular pelo geral, o que soa como um ruído a ser enxertado na própria obra do filósofo dinamarquês. A questão que está presente aqui deve ser vista por um viés crítico, pois não se pode aceitar a chave interpretativa sem questionar a razão de seu fundamento.

de encontrar o ponto nodal de sua importância em meio à filosofia kierkegaardiana e, por outro lado, é preciso continuamente perguntar pela extensão e sentido dos estádios da existência em meio à análise do fenômeno da existência.

Kierkegaard vinha, desde suas primeiras anotações, aproximando-se da ideia de “estádios” enquanto um modo de apreender as manifestações da existência. A tese antropológica – e a contemplação que a precede e sucede – sem sombra de dúvidas fornecia uma estrutura conceitual inicial, mas isso não era suficiente para estabelecer a relação definitiva com o fenômeno da existência. O que guiava a atenção do filósofo era a ideia de que “conceitos abstratos são, como a linha reta, invisíveis, sendo visíveis apenas em concreções [*Concretionerne*]” [II A 496]. Os estádios surgiam então como as manifestações particulares de diferentes formas de apresentação da tese antropológica. Em outros termos, os “estádios” se apresentavam como a manifestação concreta das diferentes formas de *sobrerrelação*. Segundo pontua Jon Stewart, a primeira vez que Kierkegaard usa o termo “estádios” [*Stadier*] de maneira a formular uma teoria é por meio de uma anotação realizada em seus *Diários* em 1837 que recebe o seguinte título: “Algo sobre os quatro estádios da vida, também com relação à mitologia” [I C 126]. Para Stewart, “é claro que Kierkegaard neste tempo estava interessado na estrutura triádica do método dialético de Hegel” (2003, p. 97). Tal método partiria de um primeiro estágio onde se encontraria a imediatidade, passaria por um segundo estágio marcado pela mediação e alcançaria um terceiro estágio em que ocorreria a união dos dois estádios precedentes em uma “imediatidade mediada”. De fato, Kierkegaard parecia estar interessado em um método dialético trinário de Hegel, mas talvez estes não fosse o único ponto que estivesse sob questão com relação à origem da ideia de “estádios”.

Como pontua Malantschuk, desde muito cedo Kierkegaard vinha realizando anotações em seus *Diários* sobre o embate entre Agostinho de Hipona e Pelágio. O tema central destas anotações dizia respeito à querela da salvação, isto é, averiguando os argumentos sobre o homem poder ser salvo pela graça ou pelas obras dentro da dogmática cristã. Malantschuk destaca, no entanto, que Kierkegaard, por meio de suas leituras, tomara ciência de algo além da querela da salvação. Para o comentador, o filósofo dinamarquês teria percebido que “Agostinho aponta as três posições do homem em relação ao cristianismo: (1) a condição de inocência (“*posse non peccare*”), (2) a escravidão do homem sob o pecado (“*non*

posse non peccare”), e (3) a regeneração do homem pelo cristianismo (“*non posse peccare*”) (MALANTSCHUK, 1971, p. 144). Essas três posições, segundo o comentador, depois seriam convertidas no ponto central da metodologia kierkegaardiana com relação ao desenvolvimento espiritual do homem. Muito embora o filósofo dinamarquês possa ter sido influenciado pelas ideias de Agostinho, não parece haver suficiente embasamento para sustentar que estas três posições do homem com relação ao cristianismo foram convertidas na teoria dos estádios e nem tampouco que estas tenha servido como uma espécie de base para tal teoria.

Sabe-se, por outro lado, que a ideia de um desenvolvimento trinário da história, da sociedade e dos indivíduos, que encontra suas bases efetivamente em uma tradição cristã, vinha sendo explorada por diversos pensadores. Tanto Fichte quanto Schelling, antes de Hegel, já haviam apresentado teorias que determinavam um desenvolvimento pautado por três diferentes estádios. Quando Kierkegaard faz sua anotação sobre os “quatro estádios da vida” em 1837, sem dúvida já possuía a leitura de Fichte, de Schelling e de Hegel, de modo que nem o primeiro esboço de sua teoria parece ser inteiramente determinado por um possível “hegelianismo”, nem tampouco volta-se à teoria hegeliana sem uma prévia compreensão crítica ou, ao menos, sem um prévio distanciamento. O que cabe ser perguntado à teoria kierkegaardiana dos estádios da existência, desde este primeiro momento, é se ela corresponde às teorias precedentes e, mais do que isso, se esta marca efetivamente uma ideia de desenvolvimento ou de progresso. A resposta pode ser dada, inicialmente, por uma ressalva que faz Kierkegaard com relação a esta ideia de progresso. Em uma anotação de seus *Diários*, esta também de 1837, o filósofo pontua: “a posição subsequente de Hegel engole a precedente, não como um estádio da vida com relação ao outro, onde cada um mantém a sua validade; mas como o desembargador engole o juiz¹⁷³” [II A 49]. A crítica à filosofia hegeliana e, por certo, ao sistema hegeliano, se deve ao fato de que no processo dialético de desenvolvimento apresentado pelo filósofo alemão, um “estádio” só poderia advir pela mediação supressiva de outro, de tal modo que a relação implicaria sempre uma aniquilação. Kierkegaard é enfático em pontuar que, em seu ponto de vista, os

¹⁷³ No original Kierkegaard escreve: “men som *Justitsraaden* sluger *Kameraaden*”, fazendo referência a dois cargos oficiais do sistema jurídico dinamarquês. A opção por traduzir como “desembargador” e “juiz” se deu em função da tentativa de reproduzir a imagem de que um desaparece para que o outro possa existir em um sentido de aniquilação pela relação.

“estádios da vida” não podem comportar-se dessa maneira, pois estes devem “manter a sua validade” para além de qualquer disposição relacional. Tendo esta ressalva em vista é possível agora voltar-se para a anotação sobre os quatro estádios da vida e considerar o que ali se esboça pela primeira vez. Kierkegaard escreve:

O primeiro é o estádio em que a criança não se separou do ambiente (“eu”): O eu [*Jeget*] não foi dado, mas sua possibilidade foi e, como tal, ele é um conflito. Ele é apresentado na forma de um delinear indeterminado e volátil, tal como as ninfas flutuantes produzidas pelas ondas do mar e que produzem novas ondas no mesmo momento, e assim como eu gostaria de pensar que todas esta multidão de figuras voláteis seria constituída em uma unidade por mágica, da mesma forma, na infância, estes inúmeros momentos são postos um ao lado do outro e são deslocados uns pelos outros a fim de serem elevados à presença do eterno Eu, assim que na infância, o que é dado é uma multiplicidade atomística [*atomistiske Mangfoldighed*], no Eu, o Uno na diversidade. [I C 126]

O estádio em que o Eu é dado como uma possibilidade de conflito é identificado por Kierkegaard como sendo aquele em que a unidade não se forma porque esta é dada apenas como uma potência a ser realizada pela relação. O “delinear indeterminado e volátil” do Eu é incapaz de explicitar as razões de sua constituição, de tal maneira que o que pode se encontrar é a constituição em uma unidade que parece ocorrer por força do acaso ou de uma total contingência, e precisamente porque é formada por uma contingência, esta unidade é, em verdade, débil e inexistente. O termo utilizado por Kierkegaard para definir este estádio é, na verdade, muito preciso em termos de análise do fenômeno da existência: multiplicidade atomística. Incapaz de formular uma unidade que preserve a diversidade, o Eu da infância apresenta não uma, mas muitas possíveis unidades, de modo que a multiplicidade não é confrontada continuamente com o seu oposto, mas é *despotencializada* em função de uma *indiferenciação*. Como sua proposta era de fazer uma comparação entre os quatro estádios da vida com a mitologia, Kierkegaard então tem de pontuar que “na mitologia, este estádio corresponde às mitologias orientais”, ou seja, corresponde a uma abundância de sentidos que não alcançam a organização sintética. Para Kierkegaard, há ali uma mobilização interna, de tal modo que “quanto mais a vida aborda a auto-consciência por uma aproximação infinita, mais o conflito se aproxima” [I C 126], ou seja, quanto mais a auto-consciência percebe a possibilidade de sua determinação, ainda que tal possibilidade soe como infinitamente distante, tanto mais o conflito se instaura,

porque é o crescimento deste distanciamento que alimenta o conflito, a contradição e, portanto, a potência da relação. O romantismo seria o movimento que, para o filósofo, genuinamente representaria este estágio, uma vez que o que caracterizaria o romantismo seria um deslocamento de seu próprio condicionamento. Uma vez que a vida ainda não recebeu a auto-consciência neste primeiro estágio, então ela ainda não teria adquirido seu “centro de gravidade” [*Tyngdepunct*] em si mesma, de modo que, como consequência, “a multiplicidade exerce pressão” sobre este Eu, uma pressão que seria refletida por este estágio da vida. A analogia deste estágio da vida com a mitologia Oriental seria orientado por esta multiplicidade e pela pressão ou pelo “peso” presente em tal mitologia, uma pressão que seria oposta às expressões gregas, estas com desenhos mais leves e com formas mais belas, as quais denotariam harmonia e paz. Assim, para além desta “luta segue uma calma, um bem-estar idílico”, uma passagem que é identificada com a mitologia grega, uma vez que neste estágio “há um autêntico equilíbrio” em decorrência do fato de que “o divino subiu ao mundo”, ou seja, em decorrência da apresentação do conflito em sua própria contradição. Agora, na visão de Kierkegaard este segundo estágio, representado pela harmonia da “mitologia grega”, seria visto como uma espécie de anúncio ou preparação para o cristianismo¹⁷⁴.

O que está em questão aqui, no entanto, não é tanto as consequências que o filósofo dinamarquês busca derivar de suas reflexões, mas é a própria estrutura desta reflexão, sobretudo porque a anotação que Kierkegaard deixou em seus *Diários* não é totalmente burilada e deixa mais problemas que soluções. De início, há que notar que Kierkegaard indica a existência de quatro estágios da vida, o que é reforçado em uma nota que o próprio filósofo escreveu ao fim de sua anotação: “o

¹⁷⁴ A ideia de que a “cultura grega” seria uma espécie de pré-concepção ou pré-anúncio do cristianismo – conjuntamente com a “tradição judaica” – já havia sido ventilada por muitos pensadores e já foi apontado anteriormente como Hamann, que muito influenciara a Kierkegaard, tomava a figura de Sócrates como uma espécie de preparação para a vinda de Cristo. Esta pré-figuração da filosofia grega ou da tradição judaica não é sem fundamento quando a perspectiva assumida é aquela do cristianismo, pois o cristianismo não seria possível sem o entrecruzamento dessas duas “condições” precedentes. Contudo, o que há de diferente, e um tanto quanto inacabado, na forma com que Kierkegaard endereça esta questão é o embaralhamento entre elementos *macro* e *micro* determinantes. A pré-figuração não estaria apenas na formação de uma “tradição cristã” como decorrente das manifestações prévias da cultura grega e da tradição judaica, mas estaria também na disposição de um certo “homem cristão” como decorrência do aparecimento prévio do “homem grego” e do “homem judeu”. Kierkegaard muitas vezes pontua que o cristianismo diferencia-se destas suas heranças e inclusive pontua que há uma mudança de perspectiva entre o cristianismo e seus antecessores com relação a determinados tópicos, como ocorre no caso da fé. Esse embaralhamento aparece aqui na formação da ideia de “estágios” e, como se fará notar na sequência, é um problema que se mantém em toda a obra kierkegaardiana, de tal forma que a falta de dimensionamento entre o *macro* e o *micro* em certos momentos produz um ruído dentro de sua própria teoria.

sistema tem apenas 3 estádios: imediato, reflexivo e unidade; a vida tem 4” [I C 126]. A oposição e a confrontação com o sistema proposto pela filosofia hegeliana é evidente. Ocorre que, no entanto, muito embora Kierkegaard proponha a existência de 4 estádios, no detalhamento de sua anotação constam apenas os dois estádios iniciais, sendo que o filósofo afirma que, “em relação aos dois últimos estádios, é possível encontrar anotações em meus diários”¹⁷⁵. Além disto, é o próprio filósofo quem, nas últimas linhas de sua anotação, volta-se de forma reflexiva para com a sua definição dos quatro estádios, considerando como sua escolha sobre os “estádios da vida” poderia ser confrontada com os momentos do sistema hegeliano. Kierkegaard pergunta-se “até que ponto Hegel consegue incluir [seus] dois primeiros estádios, uma vez que seu primeiro estádio (o imediato), enquanto uma pura abstração, é em verdade um nada” [I C 126]. Tal confrontação é necessária uma vez que Kierkegaard considera que está disputando com Hegel a possibilidade de definir o primeiro estádio como uma autêntica imediatidade, de tal maneira que, segundo sua crítica, o que o filósofo alemão considera como imediatidade, em verdade seria uma nadificação, pois seria uma imediatidade ausente de qualquer relação e, portanto, ausente de qualquer potência relacional constitutiva. Nesta anotação, contudo, Kierkegaard não apenas é incapaz de aprofundar tal crítica, como incorre em uma confusão. É tal confusão, contudo, que pode auxiliar na busca pelo esclarecimento sobre o sentido dos “estádios” na filosofia kierkegaardiana. Como foi pontuado, o confronto do filósofo dinamarquês aqui é nitidamente direcionado para Hegel, um confronto que não deixa de denotar tanto a influência quanto o esforço de diferenciação e superação. Qual é o problema central encontrado por Kierkegaard? Ao buscar opôr-se à ideia de sistema tal como esta é apresentada pela filosofia hegeliana, o pressuposto inicial kierkegaardiano é que tal sistema é incapaz – e até mesmo inviável – para se realizar qualquer tentativa de análise do fenômeno da existência. A incapacidade e inviabilidade do Sistema de analisar o fenômeno da

¹⁷⁵ Muito embora Kierkegaard faça essa indicação, em nenhum momento ele determinou exatamente onde estariam estas passagens e a definição de quais seriam os estádios e as passagens que o filósofo tinha em mente dependem de especulação. A edição crítica dinamarquesa das obras completas indica algumas passagens dos *Diários*: [I A 239]; [I A 269]; [I A 125]; [I A 139] e [I A 181]. Tais passagens tratam de certos elementos que guardam alguma proximidade com a temática abordada em [I C 126], como a referência à mitologia [I A 269], a referência à ironia como manifestação de um desses possíveis estádios, ou então uma referência à diferença entre um período romântico e um período da razão. Contudo, não há nenhuma determinação clara, tanto textual quanto conceitual, de que estas passagens são, de qualquer forma, a indicação que Kierkegaard tinha em mente quando pontuava a existência de um terceiro e um quarto estádio.

existência se devia ao fato de que, como era próprio da filosofia hegeliana, a base de toda a construção conceitual operava sob a égide do Conceito e da tendência de universalização, dois fatores que promoveriam uma necessária anulação na particularidade e na singularidade do fenômeno da existência humana. Os estádios apresentados pela filosofia hegeliana (o imediato, o reflexivo, a união), tal como Kierkegaard os percebia, endereçavam um movimento do Espírito que buscava unificar a manifestação individual com a manifestação universal ou histórica, porém de tal forma que o condicionamento não seria determinado pelo individual, mas, ao contrário, pelo universal/histórico. A recepção que Kierkegaard fazia da filosofia hegeliana, por mais indireta que pudesse ser com relação aos estádios, não deixava de apontar para a apresentação feita por Hegel em sua *Fenomenologia do espírito*¹⁷⁶. Não se tratava apenas de haver no sistema hegeliano três estádios ou movimentos, mas tratava-se de considerar em relação a que estes três estádios eram apresentados, ou seja, o que interessava à Kierkegaard era considerar *de que e para que* estes estádios eram introduzidos. Os três estádios – imediatidade,

¹⁷⁶ Em sua análise específica sobre este trecho encontrado nos *Diários*, Jon Stewart sustenta que Kierkegaard estaria neste momento sob a influência indireta da filosofia de Hegel e sob influência direta do hegelianismo, sobretudo aquele hegelianismo apresentado por Heiberg. Com relação à influência direta, Stewart afirma que esta remontaria a uma apresentação feita por Heiberg sobre os diferentes estádios do “Drama (Comédia)”, estádios estes que seriam divididos entre “imediato, reflexivo e unidade”. Para arrematar seu argumento sobre a influência direta de Heiberg, Stewart cita a passagem [I C 124] encontrada nos *Diários* de Kierkegaard, onde este teria copiado o esquema fornecido por Heiberg. É com base nessa argumentação que Stewart então afirma que “o esquema de Kierkegaard pelo esquema demonstra um interesse não meramente em Hegel ou na estética de Heiberg, mas também na metodologia de Hegel como um todo e na estrutura de seu sistema” (STEWART, 2003, p. 99). Parece desnecessário tal encenação historiográfica quando a própria passagem em que Kierkegaard menciona o sistema hegeliano seria suficiente para demonstrar seu interesse pelo assunto. Ademais, Stewart não consegue provar de que forma o esquema sobre o Drama de Heiberg poderia ter levado Kierkegaard a considerar os quatro estádios da vida. Ademais, como é usual na argumentação de Stewart, esse subterfúgio serve apenas para indicar que Kierkegaard teria sido influenciado pelos autores dinamarqueses e, portanto, por um hegelianismo indireto, sendo que com relação a Hegel, Stewart continuamente busca sustentar que ali não havia divergência ou diferenciação, mas uma influência quase ingênua e quase a-crítica. Ao fim, Stewart argumenta: “Muito embora ele queia, com certeza, revisar o movimento de três passos de Hegel, esta não é de nenhuma forma uma polêmica ou uma rejeição direta de Hegel. Pelo contrário, Kierkegaard parece trabalhar dentro de um paradigma hegeliano” (2003, p. 105). De forma repetitiva o mesmo erro se apresenta, pois Stewart não parece compreender que a condição de “trabalhar dentro de um paradigma hegeliano” não é, ao mesmo tempo, a *conditio sine qua non* para diferenciar-se e superar tal paradigma. Ademais, a restritiva lente historicista – que não tem absolutamente nada de filosófica

– impede o comentador de notar que o que está em questão é precisamente o esforço kierkegaardiano para formular uma teoria dos estádios que se diferencie daquela hegeliana e é contra os entraves da filosofia hegeliana que Kierkegaard está se confrontando. Mais uma vez, porém agora de uma forma quase privada de visão, os estádios são o tópico de uma análise que é incapaz de dizer algo determinante sobre o que são os estádios. Não é raro que, dentro de seu projeto, Stewart não inclua uma análise detida de *Estádios no caminho da vida*. Também não é raro que Stewart furte-se de enfrentar a comparação conceitual da filosofia hegeliana e da tradição filosófica alemã de uma forma mais detida. Para ambos os casos a justificativa é a mesma: um historicismo dinamarquês que só faz diminuir a figura de Kierkegaard.

reflexividade, unidade – eram reflexo de três posições – *ansich, anderssein* e *an- und-für-sich* –, sendo que estas eram posições da consciência em relação e em direção ao conhecimento absoluto e à manifestação do Espírito em sua totalidade. O sistema de Hegel, neste sentido, tinha como ponto central de sua mobilização a consciência, sendo que tal aventura da consciência mobilizava o terreno do pensamento e encerrava todos os movimentos dentro da região do Espírito¹⁷⁷. Partindo de um ponto inicial situado na imediatidade enquanto uma pretensão de ausência de relação, a intenção hegeliana é encontrar as determinações do particular em função do universal e, neste sentido, a consciência não só é convertida na auto-consciência, mas é também convertida em conceito pelo condicionamento do pensamento¹⁷⁸ e, ao fim, deve servir como um reflexo do movimento histórico mundial e vice-versa. Neste ponto, dois âmbitos parecem entrecruzar-se de uma forma bastante peculiar, a tal ponto que é válida a reflexão de Jean Hyppolite quando este pondera que “antes de estudar a estrutura da *Fenomenologia* uma questão que é impossível evitar se apresenta: a *Fenomenologia* é uma história da Humanidade ou, pelo menos, ela pretende ser uma filosofia desta história?” (1946, p. 31). Para o comentador, a resposta deve ser formulada de tal forma que permita perceber que a filosofia de Hegel não evita a dualidade entre a análise da consciência e a análise da história mundial, ao contrário, é estruturada com base

¹⁷⁷ Em sua análise das influências de Hegel sobre a formulação da teoria dos estádios kierkegaardiana, Heidi Liehu destaca esse caráter da filosofia hegeliana: “Deve ser enfatizado novamente que a *Fenomenologia do espírito* descreve o desenvolvimento de uma consciência particular em direção ao conhecimento absoluto, em direção ao conhecimento de si mesma enquanto um instrumento para a auto-consciência do Absoluto – este desenvolvimento repetindo-se em um macro-nível histórico. A divisão tripartite de ‘arte, religião e filosofia’ (que cobre a última seção, o “espírito absoluto”, da última parte do sistema, “a filosofia do espírito”) descreve, em uma ordem reversa, o processo da auto-consciência do Absoluto através da consciência humana particular – um processo que cobre a história mundial. (...) De acordo com Hegel, a consciência (isto é, a consciência enquanto espírito do mundo, enquanto o universal que “emerge” e torna-se consciente de si mesma através dos particulares) progride ao nível do conhecimento absoluto através das seguintes fases de desenvolvimento: certeza sensível (*die sinnliche Gewissheit*), percepção (*die Wahrnehmung*), força e entendimento (*Kraft und Verstand*) [note-se: estes três são as fases do desenvolvimento da ‘consciência’], a verdade da auto-certeza (*die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst*), a certeza e verdade da razão (*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*) espírito (*der Geist*), religião (*die Religion*) e, finalmente, o conhecimento absoluto (*das absolute Wissen*)” (LIEHU, 1990, p. 22-23).

¹⁷⁸ Hegel é enfático quanto a este ponto no *Prefácio da Fenomenologia do espírito*, argumentando como segue: “O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista *universais*. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao *pensamento* da Coisa *em geral* e também para defendê-la ou refutá-la com razões, captando a plenitude concreta e rica segundo suas determinações, e sabendo dar uma informação ordenada e um juízo sério a seu respeito. Mas esse começo da cultura deve, desde logo, dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma. Quando enfim o rigor do conceito tiver penetrado na profundidade da Coisa, então tal conhecimento e apreciação terão na conversa o lugar que lhes corresponde” (HEGEL, 1964, p. 14)

nesta dualidade, isso porque na *Fenomenologia do espírito* a história “é um momento essencial”, de tal forma que “ela caracteriza a consciência, mas esta consciência não é mais estranha ao Absoluto”, ao contrário, seu desenvolvimento histórico é “a reflexão deste Absoluto – o espírito – nele mesmo” (HYPPOLITE, 1946, p. 34-35). Segundo aponta Hyppolite, na *Fenomenologia do espírito* não é possível separar estes dois âmbitos, pois esta dualidade é intrínseca à própria estrutura da filosofia hegeliana, o que, de fato, é posteriormente demonstrado pela restante produção do filósofo alemão, a qual conta com uma vasta consideração sobre a relação entre filosofia, história e a manifestação do espírito. Neste ponto, no entanto, basta reter dois elementos centrais: a) os “estádios” da filosofia hegeliana são condicionados pela determinação do pensamento, do conceito e da razão, isto de tal forma que aquilo que se analisa, seja a consciência, seja a história mundial, deve estar em conformidade com os condicionamentos pressupostos pelo Sistema e, neste sentido, os movimentos ou “estádios” são um aprofundamento da identidade entre Ser e Pensamento, isto de tal maneira que a existência também deve ser assim subsumida; b) os “estádios” da filosofia hegeliana pressupõem, conjuntamente com seu condicionamento universalizante, racional e conceitual, um movimento pautado pela “mediação” e, portanto, pautado pela aniquilação promovida pelos momentos sucessivos com relação aos momentos antecedentes. Na anotação que Kierkegaard faz em seus *Diários* em 1837 é possível perceber seu confronto com estes dois elementos resultantes da filosofia hegeliana, sobretudo quando considera-se a expressão de tal filosofia presente na *Fenomenologia do espírito*.

O projeto hegeliano, de qualquer forma que possa ser abordado, não consegue esconder esta dualidade entre um plano do desenvolvimento da consciência e um plano do desenvolvimento da história mundial ou da maneira com que o pensamento se revela na história mundial¹⁷⁹. É importante notar que Hegel,

¹⁷⁹ Contemporaneamente as análises da filosofia de Hegel e sobretudo aquelas feitas com relação à *Fenomenologia do espírito* são marcadamente influenciadas por certas posições e estudos que marcaram um caminho interpretativo. É importante marcar, como faz Guy Planty-Bonjour (1993), que há pelo menos duas linhas interpretativas no século XX que acabaram condicionando as interpretações: a primeira seria aquela encontrada na interpretação fornecida por Kojève em sua introdução à *Fenomenologia do espírito*, uma interpretação marcada por uma visão antropológica que, conjugada com as inspirações marxistas de sua leitura, permitiu ao comentador criar uma linha que favorecia a compreensão de cunho histórico e material; a segunda seria aquela encontrada na interpretação fornecida por Heidegger em seu projeto de análise pautado pela “diferença ontológica” e que, portanto, vê a *Fenomenologia do espírito* como a experiência da consciência. É certo que tanto Kojève tem de admitir a importância da consciência no percurso hegeliano como Heidegger tem de

com seu projeto filosófico, acaba conjugando duas tendências que já se encontravam presentes nas tendências da filosofia alemã de seu tempo. A divisão de fases do desenvolvimento antropológico, psicológico, da consciência ou da história não foi precisamente uma novidade hegeliana e é notório que muitos dos autores que direta ou indiretamente influenciaram tanto a Hegel quanto a Kierkegaard haviam estabelecido tentativas mais ou menos sistematizadas de dar conta desse problema. Da mesma forma que Fichte apresentou três estádios do desenvolvimento do saber do homem, também Schelling empreendeu uma longa tentativa de análise e estruturação sistemático-filosófica que mescla elementos histórico-ontológicos e que se inicia com seu *Weltalter* e termina com sua filosofia da mitologia e filosofia da revelação¹⁸⁰. Dentre todos os autores que trataram sobre esta questão, no entanto, o que talvez aproxime mais Kierkegaard de Hegel – pela influência que ambos sofreram – é Gotthold Ephraim Lessing, sobretudo com seus escritos filosófico-teológicos. Em textos como *O cristianismo da razão (Das Christentum das Vernunft)* e *A educação da raça humana (Die Erziehung des*

admitir o fator histórico – e Heidegger o faz de forma velada em sua passagem para a *seinsgeschichte* –, contudo o que estas duas correntes fazem, em sua centralidade, é o condicionamento predominante de um dos pontos do dualismo antes apontado. Ocorre que, no entanto, que no tempo de Kierkegaard estas divisões interpretativas ainda não estavam presentes e o que havia era a posição de diversos pensadores que buscavam ou refutar ou emendar as posições hegelianas, por vezes ajustando os termos históricos, por vezes ajustando os elementos da consciência, mas sem apresentar apenas um lado como predominante. Este “monismo” em contraposição ao dualismo presente na *Fenomenologia do espírito* surge principalmente em decorrência dos pós-hegelianos, dentre os quais pode se incluir Feuerbach, Marx e também Kierkegaard.

¹⁸⁰ Desde o texto de 1800, *Sistema do idealismo transcendental*, Schelling vinha considerando de que forma a análise filosófica da consciência teria de dar conta de uma análise da história, tendo inclusive apontado que seria necessário levar em conta uma “possibilidade transcendental da história” (1978, p. 201). Schelling propõe-se, no entanto, a analisar a história de um ponto de vista pautado por seu projeto de idealismo transcendental, de tal modo que chega a considerar que é possível analisar a “filosofia como história da auto-consciência em épocas”, dividindo então este movimento em três “épocas”: 1) Da sensação original à intuição produtiva; 2) Da intuição produtiva à reflexão; e 3) Da reflexão ao absoluto ato da vontade. O projeto de Schelling buscava conjugar o plano da natureza com o plano da vontade no âmbito da consciência, um projeto que Hegel tentará superar com sua formalização imanente do pensamento. Chegando a um ponto de saturação que não cabe aqui ser abordado, Schelling volta-se para novas perspectivas de análise filosófica que tangencia o problema da “revelação” na história, sendo que o *Weltalter* – as épocas ou idades do mundo – é um desses períodos e a filosofia da revelação e a filosofia da mitologia seria o último esforço de Schelling. No que diz respeito à influência do filósofo alemão sobre Kierkegaard, uma influência que precisaria ser mapeada com mais detalhe, cabe ressaltar que não é tanto os resultados mas antes os esforços o que chamou a atenção do pensador de Copenhague, de tal maneira que não é estranho considerar as razões que levaram a Kierkegaard afirmar que Hegel seria um parêntese dentro da filosofia de Schelling, já que a abertura deste parêntese poderia ter se manifestado com textos como o *Sistema do idealismo transcendental* que antecederam a *Fenomenologia do espírito* e, de certa forma, apresentaram problemas que Hegel tentou resolver apresentando-se como oposto às supostas vacas da noite escura. Alguns trabalhos apresentaram esta evolução do pensamento de Schelling, como pode ser consultado em: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. A alma humana enquanto ponto central enigmático entre natureza e espírito. In.: *Kriterion*. 2014, vol.55, n.130, pp.715-737.

Menschengeschlechts), Lessing apresenta, por vezes de forma muito breve e aforismática, ideias sobre a continuidade entre a criação do mundo e o desenvolvimento das criaturas, as intenções de Deus, a perfectibilidade dos seres e a relação entre os graus da consciência e o desenvolvimento histórico. Em Lessing, a possibilidade de uma análise dual entre a consciência, a história e o desenvolvimento do pensamento é indicada, mas não desenvolvida. O pensamento de Lessing, que não se sistematiza em termos conceituais, debate-se com o problema do abismo entre o desenvolvimento histórico das “eras” e o desenvolvimento dos indivíduos¹⁸¹. Hegel intensifica este dualismo e Kierkegaard tem de enfrentá-lo quando busca considerar a aplicação dos “estádios”.

É precisamente este o ruído que emana das considerações e reflexões presentes na anotação presente nos *Diários*, uma vez que há dois âmbitos que não parecem encontrar um ponto de entrecruzamento ou uma base mútua de fundamentação. Por um lado, Kierkegaard inicia falando claramente sobre um movimento próprio da consciência, ou seja, sobre certo “estádio” em que a consciência se encontra presa de uma imediatidade, de modo que os próximos estádios da consciência seriam identificados com o desenvolvimento da reflexão da consciência sobre si mesma e, portanto, com o aparecimento ou intensificação da auto-consciência. Por outro lado, contudo, Kierkegaard busca demonstrar de que maneira esse “estádio” da consciência pode ser associado com certas manifestações da mitologia, sendo que as duas manifestações indicadas na

¹⁸¹ Enquanto o texto *O cristianismo da razão* – um texto que está incompleto – apresenta ideias gerais sobre uma espécie de relação ontológica ou onto-teológica sobre a vinculação entre a organização da criação e o desenvolvimento da consciência, em *A educação da raça humana* a questão é centralizada no problema da relação entre desenvolvimento histórico (das “eras”) e o desenvolvimentos dos indivíduos no tocante a sua “educação”. Lessing inicia este segundo texto com um aforismo que aporta uma série de questões: “O que a educação é para o indivíduo humano, a revelação é para a raça humana” (LESSING, 2005, p. 218). Em sua tendência de fundamentar-se por certo esclarecimento, Lessing tem de sustentar de que modo o progresso das “eras” – desde os antigos, passando pelos hebreus, primeiros cristãos e chegando aos cristãos modernos – pode ser entendida também como diferentes “estádios” no progresso da educação individual. A base para toda a interpretação de Lessing é pautada no progresso do uso da razão e do esclarecimento (*Aufklärung*), de tal modo que, como depois escreverá Kant, os estádios anteriores ao uso pleno da razão são considerados como estádios de minoridade, sendo que a “era” do uso da razão, ou seja, a modernidade, seria a “era” da maturidade, a qual corresponderia ao desenvolvimento dos indivíduos. Deve-se notar que o texto de Lessing é composto por parágrafos curtos que não sistematizam ou aprofundam muitos dos conceitos e problemas abordados pelo autor. A ideia geral do ensaio *A educação da raça humana*, no entanto, pode ser assim pontuado: “Todo indivíduo – um antes, outro mais tarde – deve primeiro atravessar a mesma rota por onde a raça obtém a sua perfeição” (LESSING, 2005, p. 238). A beleza do texto de Lessing repousa no fato de que, como fará notar Kierkegaard, ele não aponta como se deve resolver o problema, mas contenta-se em indicar a existência da questão.

anotação são com referência à mitologia oriental e à mitologia grega. Para se considerar a gênese dos “estádios” kierkegaardianos é necessário perceber as incongruências presentes nas questões levantadas pela anotação encontrada nos *Diários*. Inicialmente, é preciso considerar a abordagem referente à consciência no que diz respeito à dinâmica da relação dos elementos constituintes do indivíduo. Ao referir-se ao primeiro estágio, Kierkegaard aponta o momento em que o “eu” é dado apenas como possibilidade, ainda sem efetivar-se, associando este estágio com o momento da infância. Neste primeiro momento não há, para o indivíduo, nenhuma diferença entre ele e o seu ambiente, de tal modo que a possibilidade do “eu” – a instauração do confronto – seria o estabelecimento de um princípio de interioridade como oposição à exterioridade. O segundo momento é identificado como aquele onde se obtém uma “harmonia” precisamente porque apareceria não só esta percepção da confrontação opositiva, mas porque se estabeleceria uma pacificação inicial entre a interioridade e a exterioridade. Este segundo estágio ainda estaria na imediatidade, pois embora este já tenha manifestado a diferença entre a interioridade e a exterioridade, a pacificação ou a harmonia se deve à determinação estabelecida pela exterioridade, pelas “belas formas” a que Kierkegaard se refere. Se o primeiro estágio é a infância, poder-se-ia pensar que o segundo é a juventude e assim sucessivamente, com o terceiro sendo a maturidade e o quarto a velhice. Há a menção de que o segundo estágio seria a “juventude”, mas como não há nenhuma apresentação definitiva sobre os outros dois últimos estágios, afirmar que estes seriam a “maturidade” e a “velhice” não passaria de um achismo¹⁸². Assim, o que se tem até aqui é apenas isso: que o primeiro estágio é aquele da pura imediatidade, onde a consciência é anunciada, mas ainda inexistente efetivamente; o segundo estágio é aquele caracterizado pelo emergir da consciência, mas ainda uma consciência “harmonizada” pela exteriorizada e, o que é indicado, os estágios seguintes deveriam produzir a mediação pela reflexão conforme a manifestação da auto-consciência. Kierkegaard não apresenta, no entanto, de que modo deveria ocorrer estes últimos estágios e suas reflexões posteriores demonstram que ele não parecia estar de acordo com uma possível “mediação”. Além disto, já na anotação em questão é possível encontrar a menção ao cristianismo como o advento de uma

¹⁸² A interpretação de Jon Stewart avança sobre este aspecto, buscando, por dedução, preencher as lacunas deixadas por Kierkegaard sem perceber que não é no complemento das lacunas, mas na reflexão sobre elas que deve repousar a análise.

nova condição para o desenvolvimento da consciência, um fator que, ainda que presente na teoria hegeliana, receberia com Kierkegaard um teor completamente diferente. Em suma, se considerada apenas a teoria dos “estádios” com relação à consciência, não se poderia afirmar aqui a real existência de “estádios”, mas, na melhor das hipóteses, haveria ali a indicação de “momentos”.

Isto se torna ainda mais agônico quando se considera o fato de que estes supostos “estádios” apresentados por Kierkegaard devem encontrar alguma relação com manifestações da mitologia. O filósofo já havia feito outras menções a essa vinculação entre o desenvolvimento do pensamento filosófico e a apresentação da mitologia em outras anotações em seus *Diários*¹⁸³ e é notório o interesse que Kierkegaard nutria pela mitologia enquanto um objeto de estudo¹⁸⁴. Em seus anos de formação, o filósofo também parece ter se confrontado com a tendência – claramente hegeliana, mas presente igualmente na tradição da filosofia alemã – de considerar o desenvolvimento da história mundial com relação ao indivíduo¹⁸⁵. Em todos os casos, soa muito estranho que Kierkegaard tenha feito essa relação entre o desenvolvimento do indivíduo com o desenvolvimento mitológico, uma vez que toda a sua filosofia não só nega tal relação entre o individual e certa representação do universal, mas é, mais do que isso, realmente uma confrontação com a pretensão de se estabelecer tal relação. Ademais, haveria ainda um ponto importante a ser

¹⁸³ Em uma anotação feita em janeiro de 1837, poucos dias antes da tentativa de análise dos “estádios”, Kierkegaard pontua: “No desenvolvimento da mitologia deve haver um estágio que corresponda a todo o período da infância quando o indivíduo está de tal maneira pouco isolado do todo que ele diz: “mim acertou o cavalo – o estágio em que o indivíduo está tão minimamente separado do todo que ele emerge apenas em momentos passageiros, (...) onde ele é corretamente visto e se torna aparente como uma força-criativa em seu devir” [I A 319]. A diferença aqui é a última reflexão presente na anotação, em que se fala em uma “força-criativa em seu devir”, fator este que não parece constar explicitamente na passagem sobre os “estádios”.

¹⁸⁴ Aqui, mais uma vez, o mérito é de Malantschuk por demonstrar o interesse de Kierkegaard pelo estudo da mitologia. O comentador não indica exatamente quais as principais fontes deste interesse, mas não parece estranho considerar que autores como Schelling, Lessing, Goethe e Hamann teria exercido um importante papel, como também os românticos, dada a sua predileção pelos tópicos mitológicos como fundamento de uma reflexão sobre a natureza, o espírito e a filosofia.

¹⁸⁵ Há diversas anotações em que se pode encontrar a confrontação entre a história mundial e a posição do indivíduo. Em uma anotação Kierkegaard pergunta-se qual a relação que possui o desenvolvimento de cada indivíduo com o todo, de que maneira cada indivíduo singular atravessa o todo do desenvolvimento do mundo e, portanto, de que forma se atravessa o estágio inicial para o desenvolvimento do presente [I A 248]. Em outra anotação, de forma mais pormenorizada, encontra-se a seguinte reflexão: “Assim com a educação serve para que o indivíduo possa reproduzir o percurso do desenvolvimento passado, também toda nação tem um estágio no qual ela atravessa o desenvolvimento do mundo [*Verdens-Udviklingen*] vivenciou, antes de tornar-se uma entidade histórico-mundial [*verdenshistorisk-myndig*], e tal como com relação à educação, quanto mais a vida é mantida fora do debate-mundial [*Verdens-Debatten*], melhor e mais distinta ela será” [I A 289]. É possível notar que Kierkegaard não parece nunca aceitar tacitamente a vinculação entre o indivíduo e o desenvolvimento da história-mundial, o que ressalta a estranheza da anotação referente aos quatro estádios da vida em comparação às manifestações da mitologia.

considerado no que diz respeito a esta relação: se Kierkegaard apresenta ali os quatro estádios da vida com relação ao que, pode-se supor, seriam quatro estádios diferentes da mitologia, então a entrada do cristianismo seria considerada ao menos de forma contraditória para o pensamento kierkegaardiano, pois o cristianismo também teria de ser assumido ali como uma manifestação expressa de uma “mitologia”, um argumento que poderia fazer sentido nas páginas de um filósofo alemão do romantismo ou do idealismo alemão – como é o caso de Schelling, mais uma vez –, mas que não pareceria fazer sentido dentro das reflexões do filósofo dinamarquês. Que o cristianismo tenha uma importância para os eventos histórico- mundiais, Kierkegaard não parecia objetar. Contudo, sua filosofia é marcada precisamente pela tentativa de refutar a predominância de uma interpretação do cristianismo com os indivíduos apenas pela determinação da história mundial, como de forma clara pontuará o pseudônimo *Johannes Climacus* no *Post-scriptum* e posteriormente fará o filósofo com sua própria assinatura na publicação do jornal *O Instante*. Assim, o que se pode concluir pela análise dessa apresentação da primeira tentativa de formulação de uma teoria dos “estádios” é a apresentação de um problema e de um limite: Kierkegaard percebe que não pode seguir o percurso hegeliano por dois motivos: por um lado, porque sua tentativa de vinculação entre o universal e o individual tendia a resultar em um apagamento do individual e, como o fenômeno da existência só pode ser manifesto no individual, então este percurso teria por consequência a aniquilação do próprio projeto filosófico kierkegaardiano; por outro lado, e de maneira mais específica, porque Kierkegaard parece ter percebido que os “estádios da vida”, como ele mesmo aponta, não podem ser formulados em uma relação identitária com o progresso ou com as diferentes formas de apresentação da consciência, pois o resultado seria ter de submeter o todo da análise do fenômeno da existência a um enquadramento próprio do idealismo e, portanto, recair-se-ia mais uma vez no problema que já fora identificado com todo o enredo da tese antropológica. O que se percebe é muito importante em termos conceituais: Kierkegaard não parece ter retirado sua real teoria dos estádios de uma influência hegeliana, mas esta parece ter sido o resultado de uma confrontação com os limites e entraves da filosofia hegeliana¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Os comentadores parecem enfrentar grandes dificuldades para justificar uma interpretação vinculativa entre o conceito de “estádios” kierkegaardiano e a filosofia hegeliana. De início, se não for por um pressuposto de interpretação teleológica dos “estádios”, não parece haver elementos

Se não são diretamente hegelianos, ou seja, se estes “estádios” não encontram sua influência primária em Hegel ou nas muitas reproduções da filosofia hegeliana presente na Dinamarca no tempo de Kierkegaard, então onde estaria a emanção desta influência que poderia auxiliar a analisar o que efetivamente são os “estádios” em termos conceituais? A resposta é mais simples do que se supõe: tudo indica que esta influência reconduz à Fichte e ao livro que Kierkegaard tinha em grande conta desde seus primeiros anos de formação: *A vocação do homem (Die Bestimmung des Menschen)*. É preciso, no entanto, ter cautela para com a maneira que a influência de Fichte sobre Kierkegaard é analisada, pois há neste espaço uma série de lacunas que não parecem ter sido ainda suficientemente preenchidas. Inicialmente, há que se apontar para o que parece ser uma dificuldade com relação ao que Kierkegaard lera ou aprendera indiretamente sobre o filósofo alemão. Se para muitos dos autores que influenciaram Kierkegaard há a possibilidade de encontrar um percurso bibliográfico que os conecta, seja pelo fato de haver menções específicas nos *Diários* ou porque algumas obras haviam sido encontradas na biblioteca do filósofo dinamarquês, no caso de Fichte tudo já se dá no primeiro momento com certa peculiaridade. Kierkegaard menciona Fichte pela primeira vez em 1835, e o faz já indicando a leitura de *A vocação do homem*. Contudo, quando

suficientes que legitimem tal interpretação. É notório, como já foi apontado, que Jon Stewart, quem com mais detalhamento buscou dedicar-se à relação entre Kierkegaard e Hegel, aponte que haveria uma forte presença hegeliana no que seria uma “primeira teoria dos estádios” e, posteriormente, não faça nenhuma consideração aprofundada sobre esta influência – ou dos hegelianos dinamarqueses – com relação à real teoria dos estádios kierkegaardiana. Isso porque tanto como não há uma “primeira teoria dos estádios”, como foi demonstrado, também não há como justificar este ponto de forma suficiente. Além disto, muitos foram os autores que, ao enfrentarem esta dificuldade, parecem ter se ausentado da questão sobre o que são os estádios e qual sua função conceitual dentro da filosofia kierkegaardiana. O que se percebe nestas análises é o recurso da teleologia como forma de salvaguardar o todo do argumento. Em seu *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard* (2000), Mark C. Taylor depende da noção de “jornada” como forma de conduzir seu argumento, uma noção que tem evidenciada o caráter de escalada ou de teleologia e sem a qual os supostos “estádios” hegelianos e os então apontados “estádios” kierkegaardianos não fazem nenhum sentido. Algo muito semelhante ocorre com o livro de Stephan N. Dunning, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages* (1985), um texto que não só depende de tal teleologia como determina uma relação intrínseca desta com uma intenção teológica. De forma quase unânime, os comentários sobre esta questão particular do pensamento kierkegaardiano parecem assumir claramente um pressuposto que obnubila a própria análise, pois partem sempre do que é dado (os supostos “estádios”: estético, ético, religioso) sem perguntar-se o que de fato são estes estádios. Este questionamento leva, como foi demonstrado, ao distanciamento entre Kierkegaard e Hegel, e não ao estreitamento, como se tem afirmado repetidamente. Um exemplo desta dificuldade pode ser encontrado no livro de Heidi Liehu, *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its relation to Hegel* (1990). Ainda que se encontre ali uma importante consideração sobre a relação entre a teoria dos estádios e a tese antropológica kierkegaardiana, como se evidencia no capítulo 4, *Man as a Synthesis*, ainda assim o restante da estrutura do livro tenta seguir os três estádios e não parece conseguir conciliar conceitos kierkegaardianos tão pouco sistemáticos quanto aquele de “paradoxo absoluto” com a suposta influência hegeliana.

se consulta a lista dos livros encontrados na biblioteca kierkegaardiana, percebe-se que o filósofo possuía uma edição de 1838 do referido livro e a única edição que poderia ter sido adquirida em 1835 era referente à *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, já que as obras completas de Fichte que Kierkegaard também possuía, ou seja, a *Sämmtliche Werke* em 8 volumes publicada por Immanuel Fichte são datadas de 1845-1846. Isto só faz indicar um ponto que foi anteriormente aduzido, ou seja, que as leituras de Kierkegaard não encontram uma perfeita sincronia com os livros presentes em sua biblioteca pessoal ¹⁸⁷. Por haver uma menção explícita encontrada em seus *Diários* [I A 68], sabe-se que *A vocação do homem* não só estava entre os livros frequentados por Kierkegaard, como também se sabe que este o tinha em grande conta. No entanto, a abordagem que o filósofo dinamarquês do livro fichteano em suas anotações iniciais não parece ter avançado largamente com relação a uma reflexão filosófica e parece ter permanecido antes em um campo de interesse “existencial” ou pessoal. Fichte abordava questões que interessavam pessoalmente ao jovem Kierkegaard e não seria raro considerar que o filósofo dinamarquês tenha tomado a leitura de *A vocação do homem* – que ele certamente sabia ser um livro de filosofia – pela via de uma espécie de “romantização”, ou seja, que Kierkegaard tenha lido como se fora uma espécie de narrativa ou de romance em que o personagem principal era aquele “homem” presente no título. Não seria despropositado considerar que a leitura que Kierkegaard fizera do texto fichteano tenha sido pautada por uma base “literária” e “edificante”, uma vez que a tradição em que o filósofo dinamarquês se inseria já vinha realizando algo neste sentido. Conjuntamente com seu interesse pela filosofia e pela teologia, Kierkegaard iniciara seus estudos sob uma forte influência do movimento romântico alemão. O entrecruzamento dessas três áreas do conhecimento não aparecia como searas distintas e intelectuais dinamarqueses como Heiberg, Sibbern e mesmo Martensen pareciam produzir as mais diferentes

¹⁸⁷ No limite, é possível determinar que Kierkegaard lera ou não certa obra em um determinado período de sua vida apenas em função da data de publicação da obra ou em função de uma menção explícita. Como ocorre no caso já mencionado do terceiro volume da *Enciclopédia* de Hegel com relação aos anos de formação, há livros que não podiam ter estado ao alcance de Kierkegaard pelo simples fato de que estes não haviam sido publicados. Em outros casos, no entanto, a reconstrução de um argumento sobre a possibilidade de leitura depende de um tanto de especulação e de apresentação de elementos que sustentem uma posição específica. No que diz respeito à especulação, esta deve ser feita com cuidado para não aumentar demasiadamente ou diminuir demasiadamente os efeitos sobre os resultados da análise, como ocorre no caso de Hegel antes mencionado com relação à teoria dos estádios.

interpretações com base nas tendências advindas da Alemanha. A separação entre literatura, filosofia e teologia é o resultado de um esforço posterior ao próprio desenvolvimento da tradição alemã do final do século XVIII e início do século XIX, de tal modo que um autor como Schleiermacher, já apresentado, indicava precisamente a complexidade deste período, uma vez que tanto sua produção quanto suas influências faziam ressoar a força do pensamento pós-kantiano, a presença da teorização do *Sturm und Drang*, o interesse pelo Absoluto próprio do idealismo e a estetização literária que caracterizava autores românticos como Friedrich Schlegel, Novalis e Hölderlin. Quando nos momentos de sua formação, é evidente o fato de que Kierkegaard tinha em conta os estudos bíblicos e teológicos, mas é igualmente certo que autores como Goethe, Schiller e Schlegel tiveram um importante papel em sua educação. É por estar inserido nesta tradição que se pode indicar que o filósofo dinamarquês, ao confrontar-se com o escrito de Fichte, possivelmente fez sua primeira leitura orientado por uma base “romantizada” ou até mesmo pelos termos de uma “edificação” pessoal. Esta leitura fora pontuada já por românticos como Schlegel ¹⁸⁸. É a história deste percurso interpretativo que nos permite notar como Kierkegaard poderia ter recepcionado Fichte de uma forma muito peculiar.

Em um artigo publicado no *Athenaeum* em 1798 intitulado *Sobre o Meister de Goethe (Über Goethes Meister)*, Friedrich Schlegel exalta o romance pela capacidade que esta tem de cativar, enredar e conduzir o leitor para os caminhos traçados por Wilhelm Meister em seu percurso de educação/edificação. Para Schlegel, no romance de Goethe está presente não só o percurso que parte de uma relação estético sensual e cresce até a inserção do infinito, do religioso e do mais elevado, mas está presente o próprio conceito de *Bildung*. Na primeira sentença do artigo escreve Schlegel sobre como pode o romance ser introduzido: “Sem presunção e sem som, à medida que a formação [*Bildung*] de um espírito aspirante se desdobra silenciosamente, e à medida que o mundo expectante se eleva suavemente desde seu interior, a lúcida história começa” (SCHLEGEL, 1960, p.

¹⁸⁸ Esta leitura foi indicada pelo trabalho de Elizabeth Millán, *Bestimmung as Bildung: On Reading Fichte's Vocation of Man as a Bildungsroman* (2013). Reflexões sobre esta questão também aparecem no trabalho de Frederick Beiser, *The Romantic Imperative: The concept of Early German Romanticism* (2003) e uma problematização sobre os limites da relação entre Schlegel e a Fichte aparece com clareza no livro *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801* (2002), onde Beiser destaca o fato de que foi precisamente por tentar estabelecer uma leitura baseada em uma ideia de *Bildung* que Schlegel se afasta de Fichte por considerar que não havia na *Wissenschaftslehre* suficiente “realismo” (BEISER, 2002, p. 442 ss.).

323). Muito mais do que a simples história da formação do personagem principal, é possível perceber que o interesse de Schlegel diz respeito à intenção de considerar a formação/educação de um espírito aspirante, ou seja, diz respeito à desvelar no romance de Goethe a própria ideia de que *Bildung* representa um movimento peculiar do espírito que fora, segundo Schlegel, revelado na modernidade e consumado com as obras filosóficas, poéticas e teológicas capazes de manifestar o que vinha dado como potência desde a antiguidade. Mais do que isso, trata-se de revelar como este espírito pode ser produzido em cada indivíduo singular. Schlegel faz um grande esforço para demonstrar como o romance de Goethe é único por ser capaz de representar no particular – Wilhem Meister – a potencialidade do universal – o espírito –, de tal maneira que a novela, ou seja, a obra poética e de arte é também fruto dessa representação:

As expectativas de unidade e coerência são desapontadas por este romance tão frequentemente quanto são correspondidas. Mas quem quer que tenha genuíno instinto sistemático, o sentido para o universal e aquele pré-sentimento de todo o mundo, o qual torna Wilhelm tão interessante, esta pessoa sentirá a todo tempo a personalidade e a individualidade da obra, e quanto mais ele investiga, tanto mais relações internas e afinidades ela encontra e tanto mais ela descobre a coerência intelectual na obra. (SCHLEGEL, 1960, p. 335-336)

Schlegel faz um jogo de oposições, afirmando que aquele leitor que possui um “sentido para o universal” poderá sentir “a personalidade e a individualidade” reveladas na obra. O que está em questão aqui é, portanto, a leitura do romance de Goethe como a expressão daquilo que o romântico alemão já havia anunciado como o projeto do movimento apresentado na revista *Athenaeum*, ou seja, a ideia que filosofia e arte deveriam fundir-se para apresentar uma nova posição. Assim, se a arte – em um sentido amplo – tem de tornar-se “filosófica”, ou, para dizer como queriam os românticos, tem de revelar o que há de “filosófico” (o saber, *Wissenschaft*) dentro de si, então também a filosofia tem de tornar-se ou deixar revelar o que há de artístico para que este movimento identificado no romance de Goethe encontre outras expressões. A relação do artigo sobre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* com a filosofia de Fichte é apresentada pelo próprio autor romântico em um fragmento de 1798, no qual afirma que “a Revolução Francesa, a filosofia de Fichte e o *Meister* de Goethe são as maiores tendências da época” (SCHLEGEL, 1960, p. 232). Agora, não importa aqui indicar de forma

detalhada as relações que Schlegel desenvolveu com a filosofia fichteana¹⁸⁹, mas importa apenas indicar esta disposição cenográfico-conceitual e vincular o fato de que havia um movimento interpretativo dinâmico entre estas três principais tendências da época. Assim como o *Meister* de Goethe assinalava o ápice de uma ideia de expressão artística capaz de representar no particular a potência do universal, também a filosofia de Fichte poderia ser interpretada tanto em consonância com a libertação promovida pela Revolução Francesa quanto em consonância com a formação/educação do espírito e dos indivíduos. É inegável que Kierkegaard tenha recebido uma parte considerável de sua formação por meio das influências advindas do movimento romântico. Ainda que os nomes de Goethe, Schleiermacher e Schlegel não figurassem diversas vezes, mesmo assim haveria a constante presença de conceitos, personagens e ideias que foram sugeridos pelo romantismo. Desde ao menos 1835 Kierkegaard vinha mencionando os nomes de Goethe e Schlegel e suas interpretações por certo eram continuamente confrontadas e direcionadas pelos impactos que surtiam tais leituras. A primeira vez que Schlegel é mencionado nos *Diários* é por meio de uma anotação de 1835 na qual o principal objeto de análise é o livro de Schleiermacher, *Cartas confidenciais sobre Lucinde*

¹⁸⁹ Muito embora a filosofia fichteana tenha sido sobremaneira importante para a fundação do movimento romântico e a *Wissenschaftslehre* – ao menos nas formulações apresentadas na última década do século XVIII – tenha sido tomada como uma base essencial para tal desenvolvimento, não se pode ignorar que a relação de Schlegel para com a filosofia de Fichte tenha sido sem crítica e de uma maneira a aceitar completamente os desígnios daquela filosofia. Como afirma Beiser, “se Schlegel alguma vez foi um discípulo de Fichte, foi apenas por um curto período, provavelmente apenas um ano, do verão de 1795 ao verão de 1796” (BEISER, 2002, p. 438), sendo que, como indica o comentador, é possivelmente no verão de 1796 que Schlegel começa a apresentar suas primeiras ressalvas sobre os limites da filosofia fichteana. Este mesmo movimento de aproximação, fundamentação e afastamento não foi uma exclusividade de Schlegel e pode ser encontrado também em outros autores como Novalis e, o que já foi demonstrado, no caso de Schleiermacher. Um ponto é preciso, no entanto, ser evidenciado: muito embora o romantismo tenha se movido para um ponto de distanciamento e até mesmo de confrontação com a filosofia fichteana, não há dúvidas de que o espírito central da *Wissenschaftslehre* tal qual esta foi apresentada nos primeiros anos de sua formulação é não só importante, mas essencial para a compreensão do romantismo. Algo muito semelhante ocorre com o idealismo, pois ainda que Schelling, Hegel e Hölderlin – que transita como nenhum outro autor entre o idealismo e o romantismo – tenham se afastado e mesmo dirigido críticas muito fortes à filosofia fichteana, é certo que estes movem-se para além de um caminho que havia sido apontado pelo próprio Fichte. É importante frisar este detalhe histórico-conceitual, porque a partir disto é possível ter uma melhor percepção sobre a importância e o impacto da filosofia fichteana no pensamento kierkegaardiano para além das relações diretas que está sendo aqui tratadas. Se Kierkegaard delineou uma certa forma de relação com o pensamento fichteano em uma manifestação superficial, há uma imensa rede relacional que opera subterraneamente e que tem sido massivamente ignorada. Poder-se-ia apontar aqui não só a disposição “existencial” que possui a filosofia fichteana e que antecede o pensamento kierkegaardiano, mas a importância da “imaginação” na constituição do *Self*, a determinação de uma relação entre o *Eu* e o *não-Eu* como essencial para esta mesma constituição e, ainda, o problema que Fichte apresenta sobre a diferença entre o espírito e a letra, problema este que é sobremaneira importante para todo o fazer filosófico kierkegaardiano.

(*Vertraute Briefe über die Lucinde*), o qual, como é sabido, trata de apresentar comentários sobre o romance de Schlegel, *Lucinde*. O interessante desta nota é o fato de que ao abordar a questão da autoria do romance – que havia sido imputada a Karl Gutzkov e este a negara com veemência – Kierkegaard afirma que o escrito é obviamente do autor romântico, pois “a linguagem caracteristicamente dialético-polêmica de Schlegel está de forma inconfundível por toda a obra” [I C 69], o que demonstra que já havia neste tempo certa familiaridade do filósofo dinamarquês com os escritos dos românticos e que esta familiaridade pode ter influenciado sua chave interpretativa¹⁹⁰. Com relação à Goethe, há menções nos *Diários* desde ao menos 1835 e o interesse de Kierkegaard para com a obra do poeta alemão é tão variado como o é a própria obra do poeta. Ao longo de toda a produção kierkegaardiana é possível encontrar referências diretas ou indiretas a diversas obras de Goethe e é nítido que toda a ideia de “estético” no sentido apresentado por Kierkegaard depende em grande medida da influência exercida por Goethe¹⁹¹. Em anotações

¹⁹⁰ Em um artigo sobre as relações de Kierkegaard com Schlegel, Brian Söderquist afirma que muito embora Kierkegaard possuísse uma edição das obras completas de Schlegel em sua biblioteca, “há pouca evidência direta que ele leu mais que uns poucos ensaios do período de Jena, e, mesmo então, o grau com o qual os estudou é uma questão aberta”, posteriormente insistindo que “em *O conceito de ironia* ele fornece uma detalhada análise de um dos trabalhos de Schlegel do período de Jena, a novela *Lucinde* publicada em 1800” (SÖDERQUIST, 2008, p. 188). O comentador ainda volta-se para a anotação mencionada [I C 69] e afirma que ainda que o filósofo tenha mencionado o romance, “contudo, Kierkegaard está mais interessado no aspecto formal da resenha que no conteúdo do livro” (SÖDERQUIST, 2008, p. 189), o que significaria aqui que Kierkegaard estaria mais interessado em Schleiermacher do que propriamente em Schlegel. Há dois pontos a serem considerados aqui: a) Söderquist não menciona o fato de que Kierkegaard faz uma explícita e bastante esmerada análise do caráter intrínseco aos escritos de Schlegel, uma vez que tais escritos poderiam realmente ser descritos como possuindo uma “linguagem caracteristicamente dialético-polêmica”, o que serve como prova que Kierkegaard conhecia os escritos do romântico alemão, talvez mais do que o próprio filósofo tenha evidenciado *diretamente* em seus *Diários*, um movimento que, percebe-se cada vez mais, é tipicamente kierkegaardiano; b) quando Söderquist aponta que Kierkegaard estaria interessado na forma da resenha de Schleiermacher e não no conteúdo incorre em um lapsus analítico simplesmente por não reconhecer que a forma é expressão do conteúdo em algum sentido vinculado, uma ideia que estava muito presente entre os românticos – como demonstrou-se pela análise que fez Schlegel do romance de Goethe – e que certamente havia influenciado a Kierkegaard, de tal maneira que quando o filósofo demonstra interesse pela forma de um escrito, não raro há também o vivo interesse pelo conteúdo subentendido. A relação de Kierkegaard com o romantismo parece padecer muitas vezes de lapsos analíticos em função de uma falta de atenção para os detalhes implícitos no próprio fazer literário e filosófico daqueles autores.

¹⁹¹ Goethe é um dos autores que com mais continuidade e com mais frequência Kierkegaard referencia. No que diz respeito aos *Diários*, a primeira menção é feita em uma anotação de 1835 [I A 72], o esboço de uma carta que Kierkegaard escrevera para Peter Wilhelm Lund e na qual Goethe é mencionado *en passant* como forma de exemplificar um argumento. Esta primeira menção indica que Kierkegaard já vinha lendo Goethe mesmo antes de 1835, de tal modo que sentiu-se confortável a citá-lo em uma carta pessoal. Em seu estudo sobre a figura do *Fausto* o nome de Goethe, por óbvio, aparece diversas vezes e é possível encontrar menções até ao menos 1854 abordando as mais variadas questões, isto sem contar as referências tácitas ou indiretas, feitas ora indicando uma obra específica do poeta alemão, ora uma “ideia” ou um “ensinamento” legado por Goethe. No que diz respeito aos escritos kierkegaardianos para além dos *Diários*, Goethe está sem dúvidas presente na

realizadas em 1836 em um de seus cadernos o filósofo dinamarquês faz uma série de considerações pontuais e transcrições de trechos das obras de Goethe. As primeiras anotações são sobre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* e são seguidas por *Os anos de peregrinação de Wilhelm Meister*, contando também com as transcrições e comentários sobre o livro de Johannes Falk, *Goethe aus näherm persönlichen Umgange dargestellt*, o qual busca apresentar a “personalidade” do poeta e, ainda, uma anotação sobre o livro de Heinrich Döring, *Goethes Leben*. Que Kierkegaard tenha iniciado suas anotações pelo romance reforça o ponto que aqui se está apresentando e é uma anotação particular feita pelo filósofo que salienta precisamente a relação entre o poeta, Schlegel e a filosofia de Fichte:

Se devo dizer em poucas palavras o que eu realmente considero como magistral sobre o *Wilhelm Meister* de Goethe, diria que é a balanceada condução que o percorre como um todo, toda a ordem-mundial moral fichteana [*den hele Fichtiske moralske Verdensorden*] que no próprio romance mais doutrinariamente se desenvolve e que é imanente às partes como um todo; de tal maneira que eventualmente leva Wilhelm ao ponto em que, se devo dizê-lo, a teoria é dada; de modo que, na conclusão do romance, a visão-de-mundo [*Verdens Anskuelse*] que o poeta sustentou é agora trazida à vida nele tal como existira antes e além de Wilhelm; e, portanto, isto dá conta da impressão que este romance desempenha, talvez

primeira parte de *Enten-Eller*, e em *Os estádios no caminho da vida*, como também é mencionado nominalmente em alguns escritos, como a dissertação sobre a ironia, em *O conceito de angústia*, no *Post-scriptum* e no *Livro sobre Adler*. Há que se pontuar que, mesmo quando Goethe não é citado nominalmente, muitas são as referências feitas por Kierkegaard, como é o caso de *Dos papéis de alguém que ainda vive*, em que há uma menção à auto-biografia *Dichtung und Wahrheit* sem que o nome de Goethe apareça explicitamente [KW I, p. 70; SV XIII, p. 62]. Muito embora Goethe tenha tido tanta importância na formação do filósofo dinamarquês, não há efetivamente muitos trabalhos que abordem a relação e dentre os escritos existentes, apenas o livro de Carl Roos, *Kierkegaard og Goethe* (1955) parece preocupar-se em dar um tratamento sistemático sobre esta questão. É possível citar ainda, a título de exemplo o curto livro de Ellen Vedel, *Goethes Clavigo og Enten-Eller* (1956) e o artigo de Steffen Steffensen, *Kierkegaard und Goethe* (1972), os quais endereçam análises específicas, o primeiro focando na abordagem presente em *Enten-Eller* e o segundo apontando desenvolvendo uma análise que parte da dissertação sobre a ironia, passa por *Enten-Eller* e avança até o *Estádios no caminho da vida*. Há que se mencionar, ainda, o artigo de Jon Stewart e Katalin Nun, *Goethe: A German Classic Through the Filter of the Danish Golden Age* (2008), o qual sustenta a tese de que as relações de Kierkegaard para com a obra de Goethe poderiam ser divididas em dois períodos, sendo o primeiro marcado até o ano de 1843 quando Kierkegaard tomaria o poeta por uma visada positiva e um segundo período posterior a este ano e que seria marcado por uma visada predominantemente negativa. A tese apresentada por Stewart e Nun segue a tendência de outros trabalhos de Stewart de buscar circunscrever e condicionar as relações do filósofo dinamarquês com autores alemães pela mediação de outros autores dinamarqueses, de modo que sustentam os autores que a razão da visada positiva e negativa de Kierkegaard para com Goethe seria decorrente da sua relação com Heiberg. Como já foi pontuado diversas vezes, parece-me que esta posição só faz diminuir a própria posição de Kierkegaard e não parece dar conta das nuances e complexidades de seu próprio desenvolvimento filosófico. O equívoco da tese de Stewart e Nun fica evidente sobretudo quando se considera a forma com que Kierkegaard aborda o *Wilhelm Meister* de Goethe, uma vez que há nesta relação mais complexidade e mais redirecionamentos bibliográficos do que o encerramento dos autores almeja denunciar.

mais do que qualquer outro, de que é efetivamente um mundo inteiro concebido em um espelho, um verdadeiro microcosmo. [I C 73]

A proximidade dos termos utilizados por Kierkegaard para analisar o romance de Goethe são certamente muito próximos daqueles utilizados por Schlegel. Elogia-se o fato de que há uma harmonia entre o todo e as partes que é indicada por Kierkegaard e que ecoa o que apontara Schlegel quando indicou que “as expectativas de unidade e coerência são desapontadas por este romance tão frequentemente quanto são correspondidas” (1960, p. 335). Além disto, também aparece no comentário do filósofo dinamarquês a justaposição entre universal e particular que fora sugerida pelo comentário de Schlegel. Contudo, dentre todos os elementos de comparação aquele que com maior força se faz evidente é o fato de que Kierkegaard afirma de forma explícita que o que realmente há de magistral no *Wilhelm Meister* em sua opinião é o equilíbrio e “toda a ordem-mundial moral fichteana” que se desenvolvia no romance como um todo. Este é uma indicação suficientemente concreta para demonstrar que Kierkegaard, em sua leitura do *Wilhelm Meister*, tinha em conta uma aproximação do romance com a filosofia de Fichte e, como foi demonstrado, esta aproximação foi claramente mediada por Schlegel¹⁹². Como foi demonstrado, não se tratava apenas de um caminho de mão

¹⁹² No já mencionado artigo que busca analisar a relação de Kierkegaard para com a obra de Goethe, Jon Stewart e Katalina Nun também apresentam a anotação dos *Diários* acima indicada [I C 73], mas, como é usual à tendência de Stewart de sempre vincular Kierkegaard com um pensador dinamarquês, faz-se então a seguinte análise sobre a anotação: “Este comentário ecoa o elogio de Heiberg a Goethe enquanto um poeta especulativo, o que é capaz de manter uma perspectiva do todo, apesar do fato que ele escava tão profundamente em destalhes específicos. De fato, este é um dos trabalhos que Heiberg aponta como incorporando a filosofia de Hegel” (2008, p. 69). Aqui as duas teses centrais já tantas vezes sustentadas por Stewart: a) se Kierkegaard tem alguma relação, é sempre para com os pensadores dinamarqueses, seja pela influência ou pelo embate com essas figuras; b) se Kierkegaard está em relação a algum pensador alemão, ainda que indiretamente, é quase que unicamente para com Hegel, porém, como o filtro é já realizado pelas relações com os pensadores dinamarqueses, então o que resta da relação para com Hegel não é uma confrontação, mas uma quase submissão. Para sustentar sua leitura de que a anotação mencionada [I C 73] fazia referência à influência de Heiberg, Stewart e Nun apresentam então o seguinte trecho retirado de *Sobre o significado da Filosofia para a Época Presente*: “No que diz respeito a Goethe, é ainda preciso especificar como precisamente sua poesia apresenta a filosofia que a época busca. Não apenas são algumas de suas obras poemas didáticos no sentido previamente definido da palavra, tal como *Wilhelm Meister*, *Tasso* e em particular *Fausto*, mas a ideia especulativa penetra a composição de quase todo seu trabalho, mesmo aqueles que não podem ser caracterizado por este nome” (2005, p. 113). É fato que Heiberg menciona o *Wilhelm Meister* e é fato que menciona a ideia especulativa, mas não há neste trecho quase nenhum elemento de proximidade com os temas abordados pela anotação kierkegaardiana salvo o que era senso comum na intelectualidade da época. Além disso, a maneira com que Heiberg apresenta a importância “filosófica” da obra de Goethe tem maior relação com Hegel do que com Fichte e, no entanto, é clara a menção que faz Kierkegaard a Fichte em sua anotação, não como um lapso ou um engano, mas com uma precisão conceitual bastante enfática. Para reforçar este ponto, é preciso citar um trecho que convenientemente é esquecido por Stewart e Nun que antecede em algumas linhas o trecho por eles selecionado e no qual Heiberg parece dizer

única, de modo que assim como o *Wilhelm Meister* era interpretado “filosoficamente” tendo como chave de leitura a filosofia fichteana, é suficientemente plausível afirmar que, em função das mesmas influências, Kierkegaard fizesse o caminho inverso e tomasse a filosofia fichteana pela chave interpretativa fornecida pelo romantismo. Isto é tanto mais válido quando se considera que o livro que o filósofo dinamarquês tinha diante de si com destaque dentro do *corpus* da obra de Fichte era sem dúvida *A vocação do homem*, um texto que pretendia servir como divulgação das ideias presentes no projeto da *Wissenschaftslehre* e que, mais do que isso, tinha um apelo direto ao interesse “existencial” kierkegaardiano. Por mais que Fichte tenha sido acusado de possuir um estilo sem elegância – uma acusação que teria sido iniciada por Schiller na querela sobre o espírito e a letra –, é fato que alguns de seus escritos de divulgação, como *A vocação do homem* e *Comunicado claro como o sol*, apresentavam um autor com franco domínio sobre a estilística. Se estes escritos de divulgação não possuíam o mesmo rigor que os textos mais puramente filosóficos, isto é uma questão que aqui não precisa ser abordada, pois independentemente de qualquer posição sobre este assunto, é fato que Kierkegaard, ao ler *A vocação do homem*, sabia claramente que se encontrava diante de um texto filosófico e, ainda, tinha já consigo a chave interpretativa de que tal texto poderia ser lido pela perspectiva da *Bildung* e, portanto, que na vocação do homem havia a apresentação de uma certa forma de *Bildungsroman*¹⁹³. Ademais, o fato de Fichte compôr tal texto

praticamente o contrário daquilo afirmado por Kierkegaard em sua anotação: “A poesia de Schiller, que era contemporânea da filosofia de Fichte, apropriou inteiramente este caráter. Goethe, ao contrário, a quem esta orientação subjetiva e excludente da natureza não podia satisfazer mais do que poderia satisfazer a humanidade em um tempo em que as ciências naturais estva começado a reivindicar a sua hegemonia, deixou o sistema de Fichte passar despercebido e afiliou-se, por contraste, juntamente com todo mundo, com a filosofia da natureza de Schelling” (2005, p. 112). Nada mais antípoda ao conteúdo da anotação feita por Kierkegaard do que esta passagem de Heiberg que Stewart e Nun sustentam ter sido a inspiração para a reflexão kierkegaardiana sobre Goethe e o *Wilhelm Meister*. Esta questão interpretativa demonstra, mais uma vez, a necessidade de se considerar a obra de Kierkegaard por um viés mais amplo do que a mera redução às indicações bibliográficas diretas ou, ainda, às determinações de relações entre o filósofo e seus contemporâneos dinamarqueses. A proximidade entre o argumento de Kierkegaard e aquele de Schlegel deve servir para demonstrar que mesmo quando não há menções ou anotações nos *Diários*, mesmo quando o filósofo não possuía o livro em sua biblioteca, isto não significa que ele não tinha conhecimento sobre determinados textos e determinadas ideias, como também deve demonstrar que a pesquisa é tanto mais enriquecida quanto mais atentar-se para os detalhes conceituais e para as ideias filosóficas do que simplesmente para os meandros historiográficos.

¹⁹³ Como indica o trabalho de Benjamin Crowe, *Fichte's Philosophical Bildungsroman* (2013), o livro *A vocação do homem*, cotado conjuntamente com *A vocação do sábio* e os *Discursos à nação alemã* pelo próprio Fichte como escritos “populares”, traziam um estilo e uma composição diversa dos outros escritos. Crowe aponta a possibilidade de ler *A vocação do homem* como um “romance filosófico” com base no argumento de que Fichte teria recebido, em sua formação, a influência de autores tais como Montaigne, Wieland, Rousseau, Jacobi entre outros, os quais haviam composto novelas

pelo ponto de vista do agente (moral, reflexivo, filosófico, etc.) e não pelo ponto de vista puramente teórico fornece ainda mais elementos para tal interpretação. O que, então, Kierkegaard encontrou em Fichte que o permitiu formular sua teoria dos estádios?

Fichte divide *A vocação do homem* em três momentos distintos: a dúvida (*Zweifel*), o saber (*Wissen*) e a fé (*Glaube*). Como o próprio autor ressalva no Prefácio, não se trata de um livro para “filósofos profissionais”, mas, ao contrário, é um livro que deve ser inteligível a leitores os mais diversos, sendo que, afirma Fichte, a pretensão do livro é “de atrair o leitor, de engajar seu interesse e com ênfase movê-lo do mundo sensível (*Sinnlichkeit*) para o mundo suprassensível (*Uebersinnlichen*)” (FICHTE, 1987, p. 1). Assim, percebe-se que há não só uma intenção de ascensão, mas também se compreende que o capítulo dedicado à dúvida se inicia no âmbito do mundo sensível e o capítulo dedicado à fé deve alcançar o mundo suprassensível. A ideia de uma ascensão, seja ela tripartite ou não, faz ecoar uma tradição neoplatônica e cristã que se apresentava em autores tais como Gregório de Nissa, Agostinho, Boaventura, como também na *Scala Paradisi* de João Climacus, de quem Kierkegaard tomará emprestado o nome para a composição de seu pseudônimo. Fichte, contudo, não parecia ter em primeiro plano de seu livro uma intenção edificante em um sentido metafísico ou mesmo religioso, de tal maneira que a presença da “Fé” como último capítulo e último movimento diz mais respeito à maneira com que o filósofo alemão reportava-se a estas questões do que propriamente ao eco proposital de uma tradição puramente cristã¹⁹⁴. Trata-se de

filosóficas. Ao considerar, por exemplo, o caso de Jacobi – o qual posteriormente travaria um embate com Fichte na querela sobre o ateísmo – é possível notar que a sua novela *Edward Allwill's Briefsammlung* (1781) havia causado certo impacto no meio intelectual e certamente atraía a atenção de Fichte. Outro exemplo é o caso do romance *Geschichte des Agathon*, de Christoph Martin Wieland e que, como posteriormente ocorrerá com *A vocação do homem*, também era dividido em três partes centrais apresentando as dificuldades de evolução de um indivíduo. A argumentação de Crowe remonta à tentativa fichteana de compôr um romance filosófico que fora intitulado de *O valor dos amantes* (*Das Thal der Liebenden*), um esforço ocorrido em 1788 e, portanto, antes do início da primeira apresentação da *Wissenschaftslehre*. Seria tanto este texto literário fichteano quanto seu claro interesse e entusiasmo pela tradição dos romances filosóficos o que permitiria ver *A vocação do homem* como uma espécie de *Bildungsroman* à maneira do século XVIII.

¹⁹⁴ Como pontua Benjamin Crowe, “tradicionalmente, a ascensão em questão combinava uma formação moral e, ao manter as raízes platônicas, um aprofundamento ou, melhor, uma elevação da compreensão metafísica do mundo. Pode-se se esperar o mesmo de Fichte; contudo, como se torna claro no começo [de *A vocação do homem*], Fichte está mais interessado na formação moral. A mudança de visão envolvida não é tanto de um ponto de vista teórico voltado para o mundo sensível para um ponto de vista firmemente estabelecido no âmbito do puramente inteligível, mas, ao contrário, é uma mudança do senso comum, enquanto uma posição *prática*, através de várias posições insatisfatórias que falham *enquanto posições práticas*, até uma perspectiva da própria ação que Fichte considera mais satisfatória” (2013, p. 39). Não se deve considerar que Fichte não tivesse

apresentar três movimentos possíveis da compreensão do Eu sobre si mesmo, sobre sua própria fundamentação, como Fichte afirma no Prefácio:

Ainda tenho de lembrar a alguns leitores que o “Eu” de que fala o livro não é de forma alguma o autor, ao contrário, o autor deseja que o leitor torne-se este “Eu”; que o leitor não deve simplesmente relacionar-se ao que aqui é dito como se fosse uma mera história [*bloss historisch*], mas que ao ler ele efetivamente converse consigo próprio, pondere para lá e para cá, tire suas conclusões, tome resoluções como as apresentadas nos livro, e através de seu próprio trabalho e reflexão, puramente a partir de si próprio, desenvolva dentro de si mesmo esse modo de pensar que é apresentado a ele neste livro meramente como uma imagem. (FICHTE, 1987, p. 2)

A ressalva de Fichte é sobremaneira importante quando se considera a instanciação não apenas de sua filosofia, mas do mote central de seu pensamento, ou seja, um “Eu” que corresponde a uma análise que transcende a particularidade e, ainda assim, apela à particularidade pela relação que o leitor dispõe para consigo próprio como prova da *Wissenschaftslehre*. Assim, quando o primeiro capítulo, dedicado à dúvida, inicia afirmando que “agora eu acredito conhecer uma boa parte do mundo que me rodeia”, o faz para demonstrar o ponto inicial de certa confiança ou de certa instanciação inicial do “Eu” com relação a sua posição de partida, pois tal “conhecimento” de que busca assegurar-se este “Eu” é logo vinculado com a percepção sensível, ou seja, como aquilo que é a “confirmação dos meus sentidos” e que é garantido apenas pela “consistente experiência”, isto de tal modo este “Eu” está, neste ponto, “tão certo da exatidão de [suas] percepções quanto de [sua] própria existência” (FICHTE, 1987, p. 3). A vinculação entre a certeza de sua própria percepção e sua existência é sobremaneira importante para o início do movimento fichteano, sobretudo quando se considera que o filósofo não emprega uma noção de existência absoluta ou estanque, mas faz uso do *Daseyn* como forma de evidenciar que se trata de uma “existência instanciada”. Esta primeira instanciação é logo conduzida a um ponto de confrontação em que o “Eu” é levado a perceber a insuficiência da dependência da sensibilidade como fundamento da determinação do conhecimento. Como já no início há uma vinculação entre o conhecimento exterior com a determinação do conhecimento sobre sua própria “existência instanciada”, é

uma preocupação “religiosa” em seus escritos, apenas que tal preocupação não correspondia a um sentido dogmático, como era comum ao filósofo alemão. A consideração referente à determinação da importância das ações práticas e dos fundamentos morais pareciam a Fichte imprescindíveis para que fosse possível qualquer consideração filosófica ou religiosa, de modo que sua insistência nesta questão não é em razão de um suposto ateísmo, mas em razão de uma perspectiva sedimentada sobre esse pressuposto da razão prática e da ação moral.

possível ver de que maneira Fichte conduz a crítica e o esvaziamento da certeza sensível em conjunção com o abalo reflexivo produzido pelo próprio “Eu” em relação a si mesmo, de tal modo que, ao questionar a insuficiência dos conhecimentos sensíveis com relação aos objetos exteriores, o “Eu” é levado a questionar também a insuficiência da determinação de certeza sobre sua própria existência. O ponto aqui é notar o movimento de diferenciação que o “Eu” precisa realizar a fim de separar-se da certeza sensível imediata determinada pelas coisas exteriores com o intuito de determinar-se como ponto central de sua própria auto-análise. Fichte apresenta este movimento de diferenciação por meio da inserção do “princípio de atividade” (*Princip der Thätigkeit*), princípio este que parte da crítica à condição de passividade (*Leidens*) em que o “Eu” se encontrava quando era co-dependente da exterioridade/sensibilidade como forma de determinação de seu próprio conhecimento sobre si¹⁹⁵. Não se trata apenas de uma sobredeterminação do “Eu” em uma espécie de exclusão da sua passividade, ou seja, não se trata de agir de um modo tal que o “Eu” apresentar-se-ia como excluído da sua própria condição inicial de já estar instanciado, pois Fichte é cuidadoso em demonstrar que não se pode simplesmente negar o fato de que havia algo dado antes do “Eu” perceber a insuficiência de seu conhecimento imediato como forma de determinação de seu próprio fundamento¹⁹⁶. A “força” que caracteriza o princípio de atividade deve

¹⁹⁵ Fichte vincula a “mera passividade” com uma existência parcial que, portanto, não é capaz de determinar-se por não atuar em prol de sua determinação. Esta característica, associada à “coisa”, ou seja, ao mundo sensível e à exterioridade, encontra sua oposição não apenas em uma simples interioridade, mas na ação mesma do “Eu”. Escreve Fichte: “O estado de determinação da coisa é, portanto, o estado e expressão de uma mera passividade, e uma mera passividade é uma existência incompleta. Requer-se uma atividade que corresponda a esta passividade, a qual poderia explicá-la e através e pela qual a passividade é primeiramente concebida; ou, como se costuma dizer, *que contém o fundamento desta passividade*” (FICHTE, 1987, p. 8).

¹⁹⁶ No mesmo ano que Fichte publicou *A vocação do homem*, Jean Paul Richter iniciou a publicação de seu romance *Titan*, o qual tinha a filosofia de Fichte como um dos objetos de sua crítica. Em diversos momentos a filosofia fichteana é associada de forma jocosa com uma certa forma de solipsismo ou de auto-centralidade, onde esta posição filosófica seria associada com uma espécie de “delírio da época”, como consta no seguinte trecho: “Senhor, quem tão frequentemente leu a Fichte e ao seu vigário-geral e servo cerebral Schelling por brincadeira como eu enfrentará sérias consequências. O Eu põe a si mesmo e também põe o restante que chamam de mundo. Quando os filósofos deduzem uma ideia ou deduzem a eles mesmos de uma ideia, então eles deduzem, se há algo para eles mesmos, também ao resto do universo, e então eles são como bêbados que urinam em uma fonte e ficam lá a noite inteira porque ele não escuta um fim para aquilo e supõem que tudo que eles escutam por consequência de seu próprio esforço. (...) Diabo, há um Eu empírico e um Eu puro – as últimas palavras que falou o insano Swift antes de sua morte, ao menos concordando com Sheridan e Oxford, foi “Eu sou Eu – isto é filosoficamente suficiente!” (1884, p. 400). Além do ataque realizado às ideias de Fichte no romance *Titan*, Jean Paul escreveu, também em 1800, seu famoso *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, um texto que é tanto satírico quanto – dentro de certos limites – analítico e que recebe sua inspiração das fontes comuns ao romantismo, ou seja, da resistência à filosofia kantiana-fichteana considerada idealista por filósofos tais como Hamann, Herder e Jacobi.

precisamente fazer convergir essa ação que a caracteriza e esse pertencimento a uma determinada situação, de tal modo que, escreve Fichte, “a determinação interior da força através de si mesma e a determinação exterior pela circunstância devem unir-se a fim de produzir uma mudança” (FICHTE, 1987, p. 9). Em um primeiro momento, a percepção do Eu é de que os fundamentos de sua existência não são determinados por sua própria disposição, mas por uma força exterior a ele que é então identificada com a natureza, contudo tais pensamentos logo são postos em questão e deste confronto entre a interioridade e a exterioridade surge a evidência da manifestação ou da presença da consciência. O importante de ser frisado aqui é o fato de que o movimento do Eu em direção ao seu mais aprofundado ou mais claro conhecimento sobre si mesmo e sobre sua própria constituição faz com que o arranjo dos elementos apresentados se altere de acordo com o próprio ponto em que se encontra este Eu. Assim, se em um primeiro momento há uma relação imediata com a exterioridade, com a sensibilidade e com a experiência, em um segundo momento esta relação imediata é posta em perspectiva pela força da introdução de uma reflexão mediadora, porém de tal maneira que o que se apresenta em um dado momento do movimento é o arranjo determinado pela instanciação e não uma simples denegação do que antes fora apresentado. Um exemplo claro dessa passagem encontra-se no primeiro capítulo, quando Fichte tem de apresentar as diferenças de percepção sobre a liberdade entre uma posição imediata e uma posição que começa a apresentar-se como reflexiva:

Eu certamente estou intimamente consciente de mim mesmo enquanto um ser independente e enquanto livre em muitas ocasiões de minha vida; mas essa consciência pode ser muito bem explicada a partir dos princípios estabelecidos e é completamente compatível com as conclusões que

Muito embora Kierkegaard possuísse as obras completas de Jean Paul em sua biblioteca, e possivelmente tenha lido ao menos partes do romance *Titan*, como também pode ter tomado conhecimento da *Clavis Fichtiana*, não é certo que o filósofo dinamarquês tenha tomado os termos do romancista para uma eventual crítica ao pensamento de Fichte. Jean Paul é mencionado quatro vezes nos *Diários* (I C 88; I C 96; II A 118; e VIII.1 A 480), mas nenhuma de vez em correlação com Fichte, mas antes em correlação a outros românticos alemães (Goethe, Hoffmann, etc.) ou em função de uma imagem satírica mais ampla. O que talvez Kierkegaard tenha retido no que diz respeito à crítica que faz Jean Paul a Fichte, e que em verdade correspondia a crítica que muitos autores também esboçaram, como é o caso de Jacobi, é o apontamento de que a constituição identitária do Eu com base em um movimento auto-reflexivo seria insuficiente para a determinação do *Self* para além da mera idealidade. Isso é o que pode ser encontrado, por exemplo, na crítica que faz *Johannes Climacus* no *Post-scriptum*, uma crítica que em muitos sentidos segue as tendências da filosofia da época e não parece aprofundar-se em uma análise da filosofia fichteana; além disso, trata-se de uma “meia-crítica” que depois será reparada pelo pseudônimo *Anti-climacus* quando este revisita a filosofia de Fichte agora em termos elogiosos e parecendo levar em conta a necessidade do movimento reflexivo para a instanciação inicial do Eu.

acabamos de tirar. Minha consciência imediata, a própria percepção, não vai *além de mim mesmo* e de minhas determinações e imediatamente eu sei apenas de mim mesmo; o que eu sei além disso, eu sei apenas por *inferência* – na maneira de que acabo de deduzir as forças originais da natureza que de nenhuma forma se enquadram no escopo de minhas percepções. *Eu*, contudo, aquilo que de meu *Eu*, minha pessoa, não sou a força antropogenética da própria natureza, mas apenas uma de suas expressões: e quando estou consciente de mim mesmo, *enquanto eu mesmo*, estou consciente apenas desta expressão e não da força que eu apenas deduzo em função da necessidade de explicar a mim mesmo. Esta expressão é, no entanto, de acordo com o seu ser realmente efetivo, algo de um poder original e independente, e, enquanto tal, deve ser encontrada na consciência. É por isto que eu vejo a mim mesmo como um ser *independente* [*selbstständiges Wesen*]. É por esta razão que eu tomo a mim mesmo como *livre* em eventos particulares de minha vida, quando estes eventos são expressões da força independente que tornaram-se parte de mim enquanto indivíduo; eu tomo a mim mesmo como *contido e limitado* quando, em função de uma concatenação de circunstâncias externas que ocorrem no tempo, mas que não repousam na limitação original de minha individualidade, eu sou incapaz de fazer o que poderia fazer pela minha força individual; e vejo a mim mesmo como *forçado* quando essa força individual é oprimida por outras forças opostas a esta, de tal maneira que ela é contrangida a expressar-se mesmo que contrariamente a sua própria lei. (...) Na *auto-consciência imediata* [*unmittelbaren Selbstbewusstseyn*] eu pareço a mim mesmo como sendo livre; por meio da *reflexão* [*Nachdenken*] sobre toda a natureza, eu encontro que a liberdade é absolutamente impossível: a primeira deve ser subordinada à segunda, para que possa ser explicada pela segunda. (FICHTE, 1987, p. 14-15).

O que deve ser destacado neste trecho são os dois pontos centrais que estão presentes em toda esta obra fichteana: a) o movimento dialético que se realiza na demonstração de como a passagem é fundamentada e realizada não pressupõe uma aniquilação ou uma simples negação do momento precedente, mas, ao contrário, trata-se da passagem de uma instanciação para a outra precisamente porque na primeira há elementos e lacunas que permitem a emergência da segunda não como uma condição pré-determinada, mas como uma possibilidade efetivada, isto de tal maneira que os elementos são rearranjados e rerepresentados em conformidade com a própria instanciação; b) em função da centralidade do *Eu*, o movimento dialético acontece em função, por meio de e por força do *Eu*, assim que o que se revela nas passagens e no próprio movimento é o próprio desvelamento da constituição do *Eu qua Eu*, isso de tal maneira que o *Eu* que agora avança para a reflexão deve ser considerado simultaneamente como o *mesmo* e *outro* em relação com aquele *Eu* que encontrava-se na posição da auto-consciência-imediata. A questão pertinente à liberdade revela de uma maneira bastante clara precisamente este movimento e esta disposição dialética, pois não se trata de afirmar que, na reflexão, aquilo que aparece para a auto-consciência imediata não é a liberdade,

mas que, no ponto de vista da reflexão, aquela forma de liberdade apresenta-se como problemática e o suposto “erro” não aniquila a própria ideia, mas especifica que a sua efetividade de manifestação é determinada pela instanciação que ela ocupa. Outro ponto relevante se manifesta pelo fato de que, por mais que o capítulo sobre a dúvida avance, este não pode avançar para além do explicitar de uma tensão, ou seja, da própria dúvida. Como a primeira posição é aquela da dúvida (*Zweifel*), há nesta uma divisão, uma duplicidade com relação à indeterminação da constituição, de tal modo que o Eu que se encontra manifesto na dúvida chega, por sua própria percepção, ao limite tensional de sua própria disposição constitutiva, mas não pode ultrapassá-la porque o Eu-dúvida não é ainda o Eu-conhecimento. O segundo capítulo, dedicado ao conhecimento, aprofunda um dos pontos mais conhecidos da teoria fichteana, ou seja, a exposição sobre o movimento reflexivo que permite à auto-consciência estabelecer-se como determinante para o próprio Eu em tal medida que um fundamento é ali estabelecido. Auxiliado por “o Espírito” (*Der Geist*) em seu processo de determinação da fundamentação de seu conhecimento, o Eu alcança ao final deste capítulo o ponto em que a auto-consciência identifica-se com o próprio Eu, afastando a dubiedade produzida pela presença da auto-consciência imediata e estabelecendo de forma mais sólida a importância da reflexão como condição impreterível para tal instanciação¹⁹⁷. O ponto de chegada do segundo capítulo é ainda de uma passagem ou do que aqui se está chamando – mais em benefício da leitura de Kierkegaard do que da leitura de Fichte – de uma instanciação, porém uma instanciação que, novamente, permite rearranjar de uma

¹⁹⁷ Muito embora todo o desenvolvimento deste argumento se encontre presente em todo o capítulo dedicado ao “conhecimento”, é ao final que o Eu faz uma espécie de síntese do que foi por ele encontrado: “Tudo o que conheço é minha própria consciência. Toda consciência é imediata [*unmittelbares*] ou mediada [*vermitteltes*]. A primeira é a auto-consciência, a segunda a consciência do que não sou eu mesmo. O que eu chamo de Eu é, portanto, nada mais que uma certa modificação da consciência, modificação a que chamo de Eu precisamente porque é uma consciência imediata que retorna a si mesma e que não é dirigida para fora. Como toda consciência é possível apenas sob a condição de que exista uma consciência imediata, é evidente que uma consciência do “Eu” acompanha todas as minhas representações, e está necessariamente presente nelas mesmo que eu não as note claramente, e que a cada momento da minha consciência eu digo: Eu, Eu, Eu, e sempre Eu – isto é, Eu, e não a coisa particular fora de mim pensada neste determinado momento. Desta forma, o Eu desapareceria e reapareceria como novo para mim a cada momento; para cada nova representação um novo Eu emergiria; e Eu nunca significaria outra coisa senão *não-coisa* [*Nichtding*]. Esta dispersa auto-consciência é agora reunida pelo pensamento, pelo mero pensamento, eu digo, na unidade de uma capacidade inventada. Todas as representações que são acompanhadas pela consciência imediata da minha representação são, de acordo com esta invenção, supostamente advindas de uma mesma capacidade que reside em um no mesmo ser; e só então surge a ideia da identidade e personalidade do meu “Eu” e de uma força ativa e efetivamente real desta pessoa; necessariamente uma pura invenção, uma vez que a capacidade e o ser em si são apenas inventados” (FICHTE, 1987, p. 63).

forma muito específica os elementos a fim de demonstrar que o que aí está apresentado é um ponto do Eu, mas não é o Eu em uma espécie de substanciação ou de essencialidade. Quem revela esse detalhe é o “Espírito” ao final do capítulo dedicado ao conhecimento quando este afirma que:

A realidade que você achava que já havia apreendido, um mundo independente dos seus sentidos, da qual você teme tornar-se escravo, desapareceu de você; pois todo este mundo dos sentidos surge apenas através do conhecimento e é, em si mesmo, nosso conhecimento; mas conhecimento não é realidade apenas porque é conhecimento. Você viu o engano e, sem negar o seu melhor julgamento, nunca mais poderá render-se a ele novamente. E este é o mérito de que me orgulho do sistema que acabamos de encontrar juntos: ele destrói e aniquila o erro. Ele não pode dar a verdade; porque é absolutamente vazio em si mesmo. Mas você está buscando por algo real que repousa além da mera imagem – e o faz de direito, como bem sei –, e está buscando uma realidade diferente daquela que acabei de destruir, como também sei. Mas você se esforçará em vão se tentar criá-lo através do seu conhecimento e por meio do seu conhecimento, e se tentar fazê-lo agarrá-lo com sua cognição. Se você não tivesse outros meios para apreendê-lo, então nunca o encontrará. Mas você tem outros meios. (FICHTE, 1987, p. 65).

Mais uma vez, trata-se aqui de encontrar ou ao menos de apontar os limites e as dimensões de instanciação de determinada posição. O conhecimento, ou o âmbito próprio do conhecimento, não obtém o suficiente fundamento para a constituição do Eu, mas apenas no ponto em que este Eu alcança os limites do conhecimento, já demonstrando os seus problemas e os seus entraves. Bastante significativo é o fato de que o “Espírito”, ao final do segundo capítulo, faz ecoar a posição que fora apresentada no primeiro capítulo ao pontuar que “a realidade que você achava que já havia apreendido (...) desapareceu de você”, mostrando com isto que a realidade não está determinada pelo conhecimento assim como a realidade não estava determinada antes pela sensibilidade e, no entanto, quando na instanciação da sensibilidade, parecia ao Eu que o conhecimento era aquele ponto capaz de servir como fundamentação da realidade. Pela característica de seu movimento dialético, Fichte tanto apresenta os traços de fundamentação do que aqui se está chamando de “instanciação” do Eu ao mesmo tempo que encaminha essa fundamentação para o colapso de sua própria segurança. Nos termos da filosofia kierkegaardiana, esta construída sobre a própria ideia de contraposição e contradição, isto não significaria mais do que o movimento do fenômeno da existência. Contudo, na filosofia fichteana as coisas não se dão de tal maneira e o centro deste pensamento precisa fazer ainda um passo para chegar ao seu ponto

esperado: a fé, tal como esta é apresentada por Fichte. O ponto de partida do terceiro capítulo se constrói no ponto de chegada de seu predecessor, de tal maneira que se afirma que, dada a falibilidade do conhecimento e das “representações”, é preciso apresentar algo “que repousa além da mera representação”, algo que “é, que foi e será, mesmo que não haja representações”, um fundamento que se encontre além, portanto, das mudanças produzidas pelo jogo da representação. Este ponto não se obtém por meio de uma simples negação do conhecimento, mas por uma espécie de conversão perspectiva com relação a este, pois, afirma Fichte, “sua vocação não é apenas de conhecer, mas é de *agir* (*Thun*) de acordo com o seu conhecimento” (FICHTE, 1987, p. 67). Não se trata aqui de adentrar em uma explanação aprofundada sobre a concepção fichteana de fé (*Glaube*) apresentada neste terceiro capítulo¹⁹⁸, mas apenas de demonstrar de que maneira, mais uma vez, a mudança de perspectiva faz alterar o completo entendimento sobre o Eu e, com isso, mobiliza um total rearranjo dos elementos apresentados. Note-se que a vocação (*Bestimmung*), anunciada no título do livro, aparece agora para determinar o ponto final de certo percurso, porém não o faz indicando uma suposta aniquilação dos eventuais erros anteriores, mas apenas demonstrando como é uma mudança de perspectiva possibilitada pela inserção da noção de “ação” o que transforma toda a compreensão sobre o assunto. Ao mesmo tempo que o “agir” é o que torna possível esta nova perspectiva, é preciso indicar que a inserção deste “agir” só pode ser agora efetivamente realizada porque a instanciação do Eu é diferente daquela encontrada seja no âmbito do conhecimento, seja no âmbito caracterizado pela dúvida. O argumento fichteano é de que o “agir” permite retomar o conhecimento de uma maneira nova em que o humano – a natureza humana, nas palavras de Fichte – não seja ignorada em prol de um suposto idealismo abstrato e sem relação com a realidade efetiva. Para Fichte, não é tanto uma mera questão teórica o que torna capaz ao indivíduo pôr-se a si mesmo como fundamento de sua constituição, mas é o “interesse” o que mobiliza os indivíduos a buscarem e encontrarem tal fundamentação, pois “não há fundamentos

¹⁹⁸ Uma análise mais detida e comparativa entre a conceituação fichteana da “fé” e a ideia kierkegaardiana sobre este assunto será trabalhada com mais cuidado no capítulo seguinte, quando no momento da apresentação da “deontologia” kierkegaardiana. Apenas para indicar os termos da relação entre os autores, há evidências que demonstram que a “fé” fichteana pode ter servido como influência para a formulação da ética kierkegaardiana, sendo que o filósofo dinamarquês realiza um duplo movimento, de recepção e crítica, com relação a este capítulo de *A vocação do homem* e com relação a outros textos fichteanos.

racionais (*Vernunftgründe*)” para este tipo de fundamentação, mas, ao contrário, é “o interesse em uma realidade que [os indivíduos] querem produzir” o que permite fazer emergir esta fundamentação (FICHTE, 1987, p. 73). É este “interesse” que então produz uma disposição que faz sanar as dúvidas e as intempéries do Eu, uma “unidade e perfeição em si mesmas”, uma vez que, segundo afirma Fichte:

Nosso pensamento não é fundado em si mesmo, independentemente de nossos impulsos e inclinações; o homem não consiste em duas peças paralelas, ele é uma unidade absoluta. Todo nosso pensamento é baseado em nossas próprias inclinações; e como o são suas inclinações individuais, assim também é o seu conhecimento. Esse impulso nos leva a adotar um certo tipo de pensamento, apenas enquanto não vemos a compulsão; mas a compulsão desaparece assim que é vista; e não é mais o impulso, que por si só configura nossa maneira de pensar, mas somos nós mesmos que, de acordo com o impulso, a configuramos. Mas eu devo abrir os meus olhos; eu devo vir a conhecer a mim mesmo; eu devo ver esta compulsão; esta é minha vocação. (FICHTE, 1987, p. 73)

Fichte chega ao ponto em que conhecimento, inclinação (*Trieb*) e ação estabelecem uma relação que permite apresentar esta espécie de “monismo” em que o ser humano é entendido como sendo uma unidade que, por uma incompreensão, vinha sendo submetido a uma contínua dualidade. Novamente, não importa neste momento operar uma crítica – nem mesmo de cunho kierkegaardiano – para com as ideias fichteanas, mas apenas destacar de que modo o “abrir de olhos” corresponde ao “vir a conhecer a si mesmo”, ao “ver esta compulsão” e então identificar que isto é a vocação do homem, ou seja, agir de tal modo que seu conhecimento se volta para si mesmo a fim de dar conta de explicar qual é o fundamento do Eu. Mais uma vez, trata-se aqui de uma mudança de perspectiva que permite rearranjar certos elementos que, quando na instanciação da dúvida, por exemplo, apresentavam-se de maneira distinta. Basta considerar aqui que, quando no primeiro capítulo, a sensibilidade apresentava-se como a iniciação de uma problemática por manifestar uma auto-consciência imediata que não conseguia alçar-se para além de si mesma, portanto demonstrando certa dependência para com a natureza, mas que, na instanciação daquilo que Fichte chama “fé”, a relação com a natureza é rearranjada e, em razão da nova disposição do Eu, promove-se uma convergência entre natureza e liberdade que é refletida na relação entre as inclinações e o pensamento. Que Fichte tenha em *A vocação do homem* alterado parte de seu projeto filosófico original anteriormente apresentado tanto nas introduções à *Wissenschaftslehre* anteriores a 1800 como em seu *O Sistema da*

Ética, ou que tenha de buscar ajustar as contas com a acusação de ateísmo que o acoosara e que poderia tê-lo motivado a escrever este livro de divulgação e esclarecimento de seu sistema filosófico, isto está apenas parcialmente em questão aqui. O que está em questão é o fato de que as ideias apresentadas por Fichte *A vocação do homem* parecem ter conjugado uma certa disposição filosófica que não teria passada despercebida por Kierkegaard. Isso porque ali está presente boa parte das principais ideias fichteanas com relação ao Eu, com relação ao movimento do pensamento e com relação à fundamentação do conhecimento filosófico, de tal modo que não pareceria estranho indicar que a interpretação kierkegaardiana sobre a filosofia fichteanas poderia ter sido condicionada por *A vocação do homem*. Este condicionamento, por sua vez, é duplo, pois haveria o condicionamento daquilo que está e daquilo não está evidenciado, ou seja, do que consta claramente expresso nas páginas daquele livro, como é o caso de certo núcleo do pensamento fichteano, e do que não se apresenta de maneira tão evidente, como é o caso das razões que levaram o filósofo alemão a adotar um tom mais “literário” e, sobretudo, o que o levou a introduzir uma série de tópicos que aproximariam o seu pensamento dos interesses kierkegaardianos. É certo que foram os elementos menos evidentes que fizeram o filósofo dinamarquês aproximar-se do livro fichteano, mas não foram apenas estes elementos que sustentaram o interesse e nem tampouco foram apenas estes elementos que legaram as influências que permitiram a Kierkegaard compôr a “teoria dos estádios”, ainda que a presença de um caráter literário e proto-existencial ou mesmo “religioso” tenha facilitado a abertura¹⁹⁹. O que se percebe é

¹⁹⁹ Em uma interessante análise sobre a duplicidade da inteligência e da vontade na filosofia fichteanas, Günter Zöllner dedica uma parte de seu estudo a considerar de que modo *A vocação do homem* se insere dentro do *corpus* da produção de Fichte, sendo que o comentador indica que alguns fatores contingentes acabaram influenciando a forma com que o filósofo alemão moldou este pequeno livro. A já mencionada acusação de ateísmo foi um destes fatores, mas é também no debate mobilizado por esta acusação que se percebe como Fichte, de uma maneira bastante elogiável, toma distância de sua imersão pessoal e reconsidera o seu pensamento a fim de tornar possível dar conta das críticas que haviam sido direcionadas por alguns de seus detratores. Segundo Zöllner, é ao dar conta das críticas feitas por Jacobi que uma parte importante desta mudança acontece, sobretudo porque Fichte não só responderia às críticas, mas promoveria uma revisão com base na própria influência que Jacobi havia exercido sobre sua formação em um momento anterior. Escreve o comentador: “Ao integrar elementos centrais de Jacobi aparentemente de uma posição oposta à *Wissenschaftslehre* e ao relegar a posição criticada por Jacobi de uma pseudo- *Wissenschaftslehre*, Fichte está engajado em mais do que uma manobra polêmica. A apropriação de Jacobi no Terceiro Livro de *A vocação do homem* em verdade recupera a influência que algumas das obras anteriores de Jacobi, entre elas as novelas *Allwill* e *Woldemar* e os livros sobre Spinoza e Hume, haviam exercido na formação da *Wissenschaftslehre*. A limitação de Jacobi com relação à razão e ao conhecimento em favor do sentimento e da crença ou fé suplementa a aliança sistemática de Fichte com Kant e pode muito bem explicar o aspecto proto-romântico ou mesmo proto-existencialista de seu pensamento filosófico” (ZÖLLNER, 1998, p. 122). O que expressa o comentador é ainda mais

que a maneira com que Kierkegaard relacionou-se com a filosofia fichteana e com os ensinamentos da *Wissenschaftslehre* se deu de forma não apenas parcial, mas até mesmo condicionada. Dentro uma ampla gama de leituras e interpretações possíveis, o filósofo dinamarquês parece ter se restringido aos termos “proto- existenciais” e à maneira com que estes termos – ditados sobretudo em *A vocação do homem* – podiam reconduzir à retirada de elementos considerados pertinentes na filosofia do Eu com relação ao próprio projeto filosófico kierkegaardiano²⁰⁰. Isso é o que se percebe, por exemplo, na maneira com que Fichte figura na segunda parte da dissertação sobre a ironia, onde Kierkegaard tem de introduzir a Fichte como um

verdadeiro quando se considera o tom de *A vocação do homem*, onde talvez este caráter proto-romântico e proto-existencialista tenha sido ainda mais acentuado, o que permite perceber por que razões este foi não apenas uma importante abertura para a leitura kierkegaardiana, mas foi, ainda, um condicionamento para a maneira com que o filósofo dinamarquês leu a Fichte e deixou-se influenciar por este. Se tivesse iniciado pela leitura de alguma das introduções da *Wissenschaftslehre*, muito possivelmente Kierkegaard não teria avançado tanto e com tamanha proximidade com relação ao pensamento fichteano. De certa forma, Kierkegaard faz um caminho “inverso” na leitura da obra de Fichte – de um escrito de divulgação para os escritos mais filosóficos ou científicos –, mas é precisamente esta leitura o que engendra uma forma específica de aproximação que forneceu, ao menos para o filósofo dinamarquês, importantes reflexões.

²⁰⁰ Ao analisar questões intrínsecas à filosofia fichteana, Federico Ferraguto indica a possibilidade de considerar “três dimensões do problema da introdução na *Wissenschaftslehre*”, sendo que “estas três perspectivas correspondem aos diversos modos em que Fichte concebe a introdução ou a iniciação ao ponto de vista transcendental e representam também três diversas orientações da literatura crítica sobre o argumento” (2005, p. 410). Para Ferraguto, estas seriam: a dimensão técnico-prática, a dimensão transcendental e a dimensão especulativa. Parece plausível afirmar que Kierkegaard não teria realizado nenhuma leitura em termos da dimensão técnico-prática, onde se daria uma preocupação pela “metodologia filosófica adotada por Fichte” (2005, p. 411), nem tampouco teria nutrido interesse pela dimensão especulativa, onde uma atenção para “a esfera conceitual da *Einleitung* põe-se como momento relevante da dinâmica global de autolegitimação do saber por parte do próprio saber que acontece não mais no nível de propedêutica à filosofia, mas internamente à WL em sentido estrito” (2005, p. 416). Contudo, Kierkegaard parece ter nutrido certo interesse pelo que Ferraguto denomina de dimensão transcendental, sendo que “a filosofia transcendental é *análise* e *síntese* da consciência concreta: o que diferencia *analiticamente* na multiplicidade sintetizada da representação concreta essa o mostra, por sua vez, em sua produção a partir de suas leis genéticas, e nela opera sinteticamente” (2005, p. 414). Para Kierkegaard, essa “dimensão transcendental” soava como o ponto de verdadeiro interesse uma vez que tal dimensão revelava a possibilidade de alçar a análise para um ponto além da mera participação em um campo de indistinção conceitual, pois, como escreve Ferraguto sobre a dimensão transcendental da introdução à *Wissenschaftslehre* fichteana, esta opera “mediante a descrição das condições de possibilidade pela qual é possível a elevação ao ponto de vista transcendental, e da conexão dinâmica de interação interpessoal que é a condição transcendental de base para a produção de uma compreensão filosófica” (2005, p. 414). Tanto o estabelecimento de um determinado ponto de vista, quanto a elevação como condição de possibilidade para assumir tal ponto de vista, como também a determinação de uma base para o estabelecimento de uma específica compreensão filosófica, todos estes são elementos que Kierkegaard reproduzirá em seu pensamento, ainda que ajustando os termos de sua análise, pois, contrariamente a Fichte, a questão não é mais de encontrar o fundamento do conhecimento ou de um determinado sujeito de conhecimento, mas de considerar o fenômeno da existência. Que a filosofia transcendental seja uma *análise* e *síntese* da consciência concreta, isto parece ter sido essencial para a leitura kierkegaardiana, que assumirá a substituição da “consciência concreta” pelo “fenômeno da existência” e, de acordo com este novo “objeto”, também ajustará a ideia de “síntese” para a noção de “relação” ou de “sobre-relação”, mas mantendo boa parte da estrutura do pensamento em um ponto nodal de sua consideração filosófica.

importante autor na fundamentação da ironia romântica e, por sua vez, acaba realizando uma espécie de breve análise da filosofia fichteana. No capítulo intitulado *A Ironia após Fichte* inicialmente Kierkegaard reconstrói o problema da filosofia moderna vinculando Fichte com o advento da filosofia kantiana, afirmando que “apenas para recordar coisas suficientemente conhecidas, foi com Kant que a especulação moderna, agora sentindo-se madura e com autoridade, entediou-se com a guarda do dogmatismo a qual estava submetida” e passou a demandar uma maior fundamentação, de tal modo que “quanto mais absorvido no criticismo o Eu tornou-se na contemplação do Eu, mais e mais magro ficou, até ter se tornado um fantasma, imortal como o marido de Aurora” [KW II, p. 272; SV XIII, p. 344]. O emagrecimento ou apagamento deste Eu que volta-se sobre si mesmo de forma exaustiva é então reconduzido para a origem do problema, pois este problema remontaria ao ponto de que, com Kant, se estabeleceria o argumento que “aquilo que é externo à experiência [*Erfaringen Udvotes*], o que como um corpo duro colide com o aquele que experiencia”, isto que é chamado de *Ding an sich*, esta externalidade “constituiu a fraqueza no sistema de Kant”, de tal modo que “tornou-se uma questão se o próprio Eu não seria uma *Ding an sich*” [KW II, p. 272-273; SV XIII, p. 345]. Até este ponto, Kierkegaard está operando nos termos de uma preparação para a introdução de Fichte e da filosofia fichteana, pois sua análise – muito ligera e sem detalhes apurados – apenas indica o movimento para que, enfim, se possa afirmar que “esta questão foi lançada e respondida por Fichte”, pois:

Ele removeu a dificuldade com este *an sich*, colocando-o dentro do pensamento, ele infinitizou o Eu no Eu-Eu. O Eu-Eu é a identidade abstrata. Por meio disso, ele libertou infinitamente o pensamento. Mas esta *infinitude do pensamento* [*Tænkningens Uendelighed*] em Fichte é, como toda infinitude fichteana (sua infinitude moral é o contínuo esforço em prol de seu próprio esforço; sua infinitude estética é o contínuo produzir em prol do seu próprio produzir; a infinitude de Deus é o contínuo desenvolvimento em prol do seu próprio desenvolvimento) é uma infinitude negativa, uma infinitude em que não há finitude, uma infinitude sem nenhum conteúdo. Quando Fichte infinitizou o Eu desta maneira, ele fez valer um idealismo em qual toda a realidade efetiva [*Virkeligheden*] desbotava, um acosmismo, em relação ao qual seu realismo se tornou realidade efetiva [*Virkelighed*], embora fosse um docetismo [*Doketisme*]. Em Fichte o pensamento foi infinitizado, a subjetividade se torna a negatividade infinita, absoluta, a tensão e pulsão infinitas. Em razão disto, Fichte tem importância na ciência [*Videnskaben*]. [KW II, p. 273; SV XIII, p. 345]

A leitura de Kierkegaard sobre o movimento feito pela filosofia moderna, de Kant à Fichte, é condicionada pela própria determinação que o pensamento

fichteano havia elencado para si mesmo e que fora aceito, de certa forma, por alguns pensadores posteriores, dentre eles Schelling e Hegel. A ideia de que fora Fichte quem afastou o “vazio” deixado pela filosofia kantiana e postulou um “preenchimento” pela instanciação do Eu como fundamento de sua própria existência já fora anunciado pelo próprio Fichte²⁰¹, de modo que Kierkegaard, até este ponto, está de certa forma concordando com a leitura fichteana, ainda que esta possa ter lhe sido sugerida de forma indireta²⁰². O que importa, para além desta

²⁰¹ Na *Segunda Introdução à Doutrina-da-ciência, para leitores que já possuem um sistema filosófico*, de 1797, Fichte escreve: “De acordo com Kant, toda consciência é meramente condicionada [*bedingt*] pela auto-consciência, isto é, seu conteúdo pode ser fundado [*begründet*] sobre algo fora da auto-consciência; agora, o único requerimento é que os resultados desta fundação não *contradigam* as condições da auto-consciência, que elas não cancelem esta possibilidade; mas elas não precisam ser produzidas [*hervorzuugehen*] pela auto-consciência. E acordo com a doutrina-da-ciência, a consciência como um todo é determinada [*bestimmt*], isto é, tudo que ocorre na consciência é fundado [*begründet*], dado [*gegeben*], produzido [*herbeigeführt*] pela auto-consciência” (FICHTE, 1982, p. 50). Note-se que a diferença entre a filosofia kantiana e a doutrina-da-ciência fichteana é assumida por Kierkegaard em concordância com Fichte.

²⁰² Muito embora Kierkegaard tenha realizado a leitura de *A vocação do homem* sem nenhum condicionamento particular, uma vez que não elementos suficientes para demonstrar que seus professores da época (1835) dedicavam uma grande atenção a este livro, é possível afirmar que a maneira com que Fichte é posteriormente tratado pode ter sido influenciada por diferentes interpretações e perspectivas. As duas principais influências que podem ser mencionadas em termos de uma “leitura crítica”, são aquelas oferecidas por Martensen e Johann Eduard Erdmann em seus cursos e escritos, bem como por Hegel em seu escrito *Diferença entre o sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. No que diz respeito à Erdmann, este fortemente influenciado pela filosofia hegeliana e pertencente ao que foi considerada a “direita hegeliana”, é possível encontrar anotações de Kierkegaard em seus *Diários* datadas de 1837 nas quais traçava-se uma espécie de história da filosofia que chegaria, enfim, a lidar com a “relação entre Kant e Fichte”. O que se nota nestes poucos parágrafos, que possivelmente acompanhavam os argumentos apresentados por Erdmann em seu livro *Lições sobre Fé e Saber como uma Introdução à Dogmática e à Filosofia da Religião realizada e editada a pedido de seus ouvintes* [*Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie gehalten und auf den Wunsch seiner Zuhörer herausgegeben*], é que a interpretação era fortemente condicionada pela perspectiva hegeliana. A maneira com que Kant e Fichte são aproximados e conjuntamente acusados de não possuírem um objeto capaz de determinar o fundamento da filosofia é próprio das críticas hegelianas e Kierkegaard parece ter anotado sem fazer grandes reflexões sobre isto, como se pode notar em [II C 49]. Com relação à Martensen, o tom se define pela mesma tendência, já que o hegelianismo de Martensen, embora menos incisivo que aquele de Erdmann, não deixa de cotar Fichte em um âmbito determinado pela sua suposta “insuficiência” filosófica, uma insuficiência que só faz favorecer a própria filosofia hegeliana. Por fim, há que se considerar a influência de Hegel na interpretação kierkegaardiana de Fichte, como pode ter ocorrido tanto pela leitura da *Fenomenologia do espírito*, quanto pela leitura de textos como *Fé e Saber* (1802) ou, ainda, pela leitura da *Diferença entre o sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* (1801). Parece evidente que há alguma proximidade na maneira com que Kierkegaard critica a filosofia de Fichte com aquela crítica apresentada por Hegel nestes dois escritos, sobretudo por aceitar que a filosofia fichteana avançaria, dentro de certa medida, para um idealismo absoluto. Contudo, tudo indica que as ressalvas de Kierkegaard para com a filosofia de Fichte – como manifesta por *Johannes Climacus no Post-scriptum*, guarda maior relação com o fato de que Fichte serviria, de alguma maneira, como uma preparação para a filosofia hegeliana do que porque Fichte seria a representação de um mal em si mesmo. Após ter frequentado o curso de Schelling esta impressão foi reforçada, pois Fichte, segundo apresentava Schelling, seria um dos principais movimentos da filosofia negativa – e, portanto, da filosofia moderna – que tornara possível a filosofia negativa tal como Hegel a apresentara. Isso é dito para demonstrar que em muitos momentos que Kierkegaard critica à Fichte, o que está ocorrendo, em verdade, é uma crítica indireta à filosofia moderna como um todo ou aos pressupostos que tornaram possível a filosofia hegeliana.

aceitação à interpretação da filosofia fichteana, é pontuar a maneira com que Kierkegaard inicia sua “crítica” de uma forma que não deixa de ressaltar a relevância desta filosofia. Ao apontar que Fichte foi responsável por infinitizar a subjetividade, Kierkegaard tem de expôr os termos dessa infinitização, então indicando que esta é uma subjetividade negativa, porém com uma tal negatividade absoluta e prenhe de uma tensão que lhe é inerente. Esta tensão, nos termos do pensamento kierkegaardiano, remete ao fato de que a constituição da consciência se dá pela forma da relação e, portanto, o que consta na filosofia fichteana é a intensa produção da tensão como constituinte da subjetividade pela determinação absoluta realizada pela via da idealidade. A subjetividade infinita que Kierkegaard atribuir a Fichte permite indicar a produção de uma realidade efetiva [*Virkelighed*] que é determinada e instanciada por um dos pólos da relação tensional. Ao remeter-se à filosofia de Fichte e, neste sentido, ao referir a uma certa interpretação dos princípios da *Wissenschaftslehre*, Kierkegaard está ponto em questão um importante trunfo e ensinamento legado pela doutrina da ciência, ou seja, o fato de que ao Eu, pela via da consciência ou, melhor, pela manifestação da consciência como uma auto-relação e, portanto, como uma auto-consciência, está dada a possibilidade de desenvolver uma consideração sobre a instanciação e a determinação para além dos limites da idealidade. Este é tanto o aspecto “crítico” quanto o aspecto debitário que Kierkegaard manifesta já na dissertação sobre a ironia, pois este acaba refletindo não apenas o movimento dialético do Eu presente em *A vocação do homem*, mas também reconduz ao que se encontra exposto na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*. A Kierkegaard parece importar menos a atribuição de um fundamento da consciência pela via de uma tese identitária entre o pensamento e o ser e mais uma disposição ou o próprio movimento que indica a possibilidade de operar sobre a relação da relação – a *sobrerrelação* – pela via de uma instanciação e uma determinação. Em uma interpretação condicionada aos seus propósitos, o filósofo dinamarquês avança sobre um dos termos centrais da fundação da *Wissenschaftslehre*, sobretudo naquilo que, segundo Zöllner, conduz ao ponto de que “a principal característica atribuída ao

Em termos gerais, Kierkegaard parece concordar com certa interpretação da filosofia de Fichte sugerida por Hegel, Erdmann, Martensen e outros autores, sobretudo no que diz respeito ao “resumo” desta filosofia, como também aceita, com muita restrição, as críticas das quais Fichte é alvo, demonstrando-se, assim, que o filósofo dinamarquês parecia ter mais conhecimento sobre a filosofia alemã do que comumente se supõe.

Eu nos três princípios da completa *Wissenschaftslehre* e aquele de *instanciar*, mais precisamente, de *instanciar absolutamente (schlechthin)*” (ZÖLLER, 2001, p. 140). Isso é perceptível mesmo onde Kierkegaard aponta os supostos limites da filosofia fichteana:

Mas como Fichte, com o seu Eu-Eu, desta maneira insistiu na identidade abstrata e como seu reino idealista nada tinha a ver com a realidade efetiva [*Virkeligheden*], ele adquiriu o começo absoluto [*absolute Begyndelse*], a partir do qual ele quis, como foi frequentemente discutido, construir o mundo. O Eu tornou-se o constituinte [*Constituerende*]. Mas como o Eu era compreendido meramente de uma maneira formal e, portanto, percebido de uma forma negativa, Fichte em realidade estagnou-se nos *molimina* (esforços) infinitamente elásticos de um início. Ele possui o impulso infinito do negativo, seu *nisus formativus* (esforço criador), mas o tem como uma ferocidade que não pode sair de sua posição, o possui como uma impaciência divina e absoluta, como uma força infinita que, contudo, não faz nada porque não há nada em que ele possa ser usado. É uma potenciação [*Potensation*], uma exaltação [*Exaltation*]; a qual é forte como um Deus que pode levantar o mundo inteiro, e que, contudo, nada tem para levantar. [KW II, p. 273-274; SV XIII, p. 346]

A “crítica” de Kierkegaard não deve eludir o ponto que se encontra subjacente na construção da argumentação. A acusação de que Fichte, com suas primeiras apresentações da *Wissenschaftslehre*, teria permanecido dentro de um âmbito de encerramento do idealismo e, neste sentido, teria tentado fundamentar todo o universo através da fundamentação do Eu é menos importante do que a ideia de que Fichte apresenta pela primeira vez a possibilidade de vinculação entre a instanciação e a determinação. O problema da filosofia fichteana não foi, como indica Kierkegaard, ter recaído em um absurdo ou uma desconexão com a realidade efetiva, mas foi ter tomado a abstração como sua realidade efetiva. Este argumento só faz sentido quando se assume o fenômeno da existência tal qual Kierkegaard o considera, ou seja, como tendo uma tensional relação entre o ideal e o real efetivo – o concreto –, mas é um argumento que não desvaloriza a filosofia fichteana, mas indica, ao contrário, que esta apresentou uma “potenciação”, isto é, que ela concedeu uma estrutura relevante que, no entanto, ela mesma não pode desenvolver por não ter em si um “objeto de análise” apropriado. O que Fichte faz, contudo, seria preparar o terreno para tanto, pois, como afirma Kierkegaard, “o ponto de partida para o problema da filosofia foi assim trazido [por Fichte] à consciência” [KW II, p. 274; SV XIII, p. 346], um movimento que, a partir da consciência, pode ser reconduzido à análise das manifestações do fenômeno da existência tal qual o

compreende o filósofo dinamarquês. Isto já está indicado na maneira com que Fichte é relacionado com os românticos alemães analisados na segunda parte da dissertação (Schlegel, Tieck e Solger), sobretudo porque a subjetividade negativa que Kierkegaard atribui à Fichte, com os românticos, é novamente negada para assumir, então, um certo grau de positividade, uma positividade que só é possível porque a subjetividade teria deixado de ser absolutamente abstrata para tocar a realidade efetiva. Nas palavras de Kierkegaard o movimento é apresentado da seguinte forma:

Em Fichte, a subjetividade tornou-se livre, infinita, negativa. Mas para sair deste movimento de esvaziamento, na qual ela se agitava em infinita abstração, ela tinha que ser negada; para que o pensamento pudesse ser efetivamente real [*virkelig*], ele devia tornar-se concreto [*concret*]. [KW II, p. 275; SV XIII, p. 347]

Ao pontuar que o trunfo da filosofia fichteana foi colocar a questão sobre a instanciação do Eu e, então mover esta questão para a determinação da consciência, Kierkegaard está indicando que tanto nesta estrutura quanto nesta dinâmica há algo que, muito embora Fichte, ele mesmo, não tenha resolvido, permite que os pensadores subsequentes pudessem avançar para além do que ficara estabelecido dentro de um âmbito abstrato. Seria essa a razão pela qual Fichte aparece como antecedente e fundamento dos românticos com relação à ironia, uma vez que a ironia, como foi apontado no primeiro capítulo, tem uma intrínseca relação com a apresentação fenomenal da subjetividade, de tal modo que os românticos são ali tratados como aqueles que, de uma ou outra forma, apresentaram o conceito da ironia e, portanto, estabeleceram um determinado movimento na apresentação da ideia de subjetividade, uma ideia que *tendia à concretude*, em oposição à abstração fichteana, mas que, ainda assim, não conseguia alcançar a tensão entre a concretude e a idealidade que Kierkegaard considerará como própria do fenômeno da existência

203. No que diz respeito à

²⁰³ A maneira com que Kierkegaard apresenta a filosofia fichteana, portanto, não ocorre sem um propósito específico, pois trata-se de “preparar o terreno” para a introdução e análise da ironia tal como esta é abordada e desenvolvida pelos românticos. Contudo, há que se notar que já na dissertação sobre a ironia Kierkegaard faz a ressalva de que certa caricaturização da filosofia fichteana não correspondia à totalidade de seu trabalho, uma vez que este havia se alterado em seu desenvolvimento. É importante ressaltar isto, uma vez que, mesmo tendo criticado certas ideias da *Wissenschaftslehre*, seja em *O conceito de ironia*, seja no *Pos-scriptum*, Kierkegaard parece ciente de que sua crítica tem como alvo antes uma certa “imagem” da filosofia fichteana do que a própria filosofia fichteana, resguardando, de forma subjacente, o fato de que Fichte fora um importante

Fichte, contudo, parece claro que o filósofo dinamarquês via nos escritos do pensador alemão dois elementos essenciais: instanciação e determinação. Kierkegaard parece haver atentado – como demonstra sua “apresentação” da filosofia fichteana na dissertação sobre a ironia – para o fato de que a *instanciação* do Eu fora o que permitira considerar a possibilidade de *determinação* da consciência ou da auto-consciência, isto de uma maneira que ao filósofo dinamarquês, como já foi pontuado, não importava percorrer o mesmo caminho trilhado em termos teóricos e práticos por Fichte, mas importava considerar como esta estrutura poderia ser *re-suscitada* em termos de análise do fenômeno da existência, em especial com relação à definição de uma dinâmica para o tratamento da tese antropológica e do *Selv*.

O que faz Kierkegaard é compreender o Eu fichteano como uma espécie de dinâmica posição instanciada das manifestações do fenômeno da existência, manifestações estas que tornam-se possíveis de serem apreendidas pela

pensador para sua formação e para o seu desenvolvimento, sendo inegável que muitos de seus conceitos possuem um profundo débito para com Fichte, como é possível identificar em toda a extensão do que é conhecido por “estádio ético”, na própria ideia de “tarefa” (*opgave*), na importância da “imaginação” para a formação de uma ideia de infinito e, por suposto, no estabelecimento de certa “imediatez” como ponto de partida, uma imediatez que parece guardar maior relação com Fichte do que a habitual relação estabelecida com Hegel. Como mencionado, essa ressalva de Kierkegaard figura já na dissertação sobre a ironia e é assim postulada: “Como se sabe, mais tarde Fichte abandonou este ponto de vista, o qual atraiu muitos admiradores e poucos seguidores, e buscou, em alguns escritos particulares, de um modo mais edificante, acalmar e reduzir a antiga πληροφορία [convicção completa]. Por outro lado, ele também buscou, pelo que se percebe nos escritos póstumos publicados por seu filho, tornar-se senhor e mestre desta infinitude negativa ao imergir na essência da própria consciência. Isto, no entanto, não diz respeito a este estudo, ao passo que vou tratar aqui de um dos pontos de vista associado ao *primeiro Fichte*, isto é, com relação à ironia de Schlegel e de Tieck” [KW II, p. 374; SV XIII, p. 346-347]. Kierkegaard possuía em sua biblioteca, no tempo da escrita da dissertação sobre a ironia, a edição das *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, publicada entre 1834-1835 em 3 volumes por Immanuel Fichte, na qual constava textos referentes ao tratamento dado por Fichte à questão da lógica transcendental e da atividade [*thatsachen*] da consciência, de 1812-1813, como também os textos sobre a relação da *Wissenschaftslehre* e o sistema da doutrina do direito e, por fim, o sistema da ética e as lições sobre a vocação do sábio. Um tratamento mais extenso sobre a relação de Kierkegaard com estes escritos depende ainda de uma análise mais bem fundamentada. Em um artigo intitulado *Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint* (2006b), Michelle Kosch tenta sustentar que, ao contrário do que afirmam muitos comentadores, o “estádio ético” kierkegaardiano teria recebido maior influência de Fichte, em especial por força do escrito fichteano *System der Sittenlehre*, o qual estava presente na edição da *Nachlass* mencionada. Ocorre que Kosch não atenta para a importância que *A vocação do homem* possui na mediação da leitura kierkegaardiana da obra fichteana e tampouco parece ter atentado para a ressalva que o filósofo dinamarquês fez com relação a sua maneira de relacionar-se com a obra de Fichte. Neste sentido, ao fim, a análise de Kosch certamente indica a importância de Fichte para a formulação da filosofia kierkegaardiana, como também indica as aproximações entre a “ética” kierkegaardiana e o modelo ético fichteano, mas não parece preencher a lacuna sobre a diferenciação, dependendo em grande maneira de uma identificação que parece contribuir apenas parcialmente para uma análise mais detida.

determinação percebida por meio do engendramento da consciência²⁰⁴. Uma vez que a consciência, para o filósofo dinamarquês, não é uma estrutura previamente concebida, nem tampouco uma organização pré-determinada, mas sim uma relação, então as formas de determinação da consciência são identificadas com os momentos de instanciação, sendo que o que se instancia, isto é, aquilo que é *posto*, depende de um arranjo particular dos elementos tensionais próprios da tese antropológica. Não se trata de encontrar pontos de instanciação que cada vez mais evidenciam ou sustentam a constituição específica do Eu diante de um problema teórico ou mesmo prático, mas trata-se de dar conta de apresentar as diferentes formas de arranjo dos “elementos existenciais” ou, então, as diferentes formas de manifestação da *sobrerrelação*. Kierkegaard não está preocupado necessariamente com a *constituição* da consciência ou do indivíduo, ao menos não no sentido de uma posição epistemológica ou puramente ética em que a teoria ou o próprio indivíduo devem “constituir” a si mesmos, ou seja, que tanto a teoria quanto o indivíduo devem dar conta de alcançar a um propósito previamente determinado. Não se trata, portanto, de responder a uma questão que tem seus limites pré-determinados sobre o que pode o ser humano conhecer, o que pode o ser humano fazer ou, ainda, o que *deve* o ser humano fazer e ser, mas trata-se de permanecer simultaneamente entre este nível secundário (do saber, fazer, dever) e um nível primário que constantemente tem de enfrentar o problema do fenômeno da existência pela contínua aparição do questionamento sobre o que é o *ser* do humano. Ao que tudo indica, Kierkegaard via em Fichte a preparação ou a estrutura conceitual para realizar esta passagem ou este aprofundamento, precisamente porque a filosofia fichteana parecia haver arranjado as condições de possibilidade para tanto com o movimento de instanciação e determinação, com a noção de certa forma “perspectivada” com relação às “posições” do Eu – como aparece em *A vocação do*

²⁰⁴ Em uma interpretação sobre a relação entre os três princípios da *Wissenschaftslehre* e a posição do Eu e da consciência no que diz respeito à dinâmica da “instanciação” e da “determinação” na *Fundação de toda a doutrina-da-ciência*, Zöller indica desenvolve uma análise que em muitos pontos permite ver por quais razões Kierkegaard pode ter despertado um vivo interesse pelo pensamento de Fichte e, como consequência, pode ter sido profundamente influenciado: “Estritamente falando, o Eu absoluto não é um Eu de nenhuma maneira. Apenas com base nas três formas de instanciação, não há nenhuma consciência ou auto-consciência. O Eu absoluto, como o seus correlatos (Eu substância, Eu acidente, não-Eu acidente) são meramente os muitos momentos que entram na constituição da efetivamente real consciência e auto-consciência” (ZÖLLER, 2001, p. 143). O que possivelmente souo a Kierkegaard como pertinente na filosofia fichteana foi essa característica dos “muitos momentos que entram na constituição” de algo. Como pontuado, para Kierkegaard, já não se tratava mais de sugerir uma “constituição”, mas uma “manifestação”.

homem – e sobretudo com a condução do pensamento por meio de uma elevação do indivíduo à abstração sem com isso perder o indivíduo completamente de vista, resguardando a possibilidade de retorno à realidade concreta e efetiva. Como foi apontado anteriormente, ao considerar as formas de arranjo ou as manifestações da *sobrerrelação* no que diz respeito à tese antropológica, Kierkegaard tinha de encontrar uma forma de esgotar a análise descritiva para então tornar-se capaz de dar conta de um âmbito analítico. Em outras palavras, era preciso assegurar a descrição das manifestações para então tornar possível analisar tais manifestações naquilo que elas possuíam de característico, ou seja, o seu devir. O paradoxo que aqui se encontrava evidente precisava ser confrontado e não anulado, de tal maneira que a *sobrerrelação* deveria ser mantida – tal como o fenômeno da existência – enquanto uma manifestação a fim de garantir a sua validade e, portanto, a sua análise.

O que a filosofia de Fichte apresenta como uma importante estrutura – uma estrutura que, frisa-se, em muitos sentidos é dependente da própria interpretação kierkegaardiana e das chaves de leitura antes apontadas – é o fato de que instanciação e determinação podem ser trabalhadas de uma maneira dinâmica e, com isso, torna-se possível rearranjar os elementos em relação aos diferentes “pontos de vista” assumidos em prol de cada manifestação. Se o Eu absoluto fichteano pode ser visto não como um Eu engessado, mas como os muitos momentos em que algo se manifesta na consciência, então Kierkegaard pode tomar esta dinâmica para estabelecer os “momentos de instanciação” que se manifestam na consciência e na concretude como uma forma de abordar o *Se/v* e, indiretamente, como forma de abordar o fenômeno da existência. Para o filósofo dinamarquês, avançando sua própria interpretação da filosofia fichteana como fundamental para o romantismo em termos de uma passagem da pura abstração para a possibilidade de concretude, não se trata apenas de analisar certas instanciações como a “dúvida”, o “conhecimento” ou a “fé”, mas trata-se de ser capaz de apresentar estas instanciações com base em caracterizações. Assim como Fichte apresenta em *A vocação do homem* o fato de que diferentes “instanciações” podem definir diferentes perspectivas ou diferentes compreensões sobre as mesmas questões (natureza, sensibilidade, conhecimento, liberdade, etc.), assim também Kierkegaard parece ter compreendido que era preciso mobilizar um esforço a fim de garantir a expressão

desta variabilidade de “pontos de vista”²⁰⁵. Em uma anotação de seus *Diários* consta o seguinte questionamento:

Se o dito antigo, *opposita juxta se posita magis illucescunt* [os opostos ficam mais claros quando postos lado a lado], tem validade especulativa em relação à construção de toda a vida humana, em que extensão isto é apenas uma regra estético-prática[?]. Se tem validade especulativa, então a duplicidade da vida é instanciada [statueret]. [IV A 4]

Ter validade especulativa é precisamente uma das principais características da filosofia fichteana que mesmo em seus momentos mais críticos Kierkegaard não nega ao filósofo alemão ²⁰⁶. A validade especulativa é o que pode garantir este movimento de pôr os opostos em relação para que estes possam apresentar a duplicidade da vida e, portanto, para que possam *instanciar* o fenômeno da existência. Toda esta ideia de instanciação, determinação e análise das diferentes perspectivas que podem ser assumidas em relação aos diferentes momentos a serem analisados é o que fundamenta a teoria kierkegaardiana dos estádios, uma teoria que em grande medida não só é influenciada pela filosofia fichteana e por autores do romantismo alemão, mas é, de certa forma, uma continuação deste movimento filosófico. Em uma comparação entre Fichte e Kierkegaard com relação à teoria kierkegaardiana dos estádios, Edith Düsing aponta precisamente este vínculo conceitual e histórico:

A teoria dos estádios de Kierkegaard pode ser entendida como uma especificação da história idealista da auto-consciência no que diz respeito à compreensão do Eu concretamente existente. Em particular, a identificação

²⁰⁵ Diversas são as anotações presentes nos *Diários* que continuamente apontam para a importância do “ponto de vista”. Esta ideia kierkegaardiana será trabalhada com maior atenção conceitual quando na passagem da ontologia para a psicologia, mas por ora é suficiente indicar uma das passagens dos *Diários* que corrobora essa ideia de que foi possivelmente com a “especulação” e a “abstração” de Fichte – como também com os autores românticos – que Kierkegaard percebeu a possibilidade de operar em diferentes registros do pensamento a fim de garantir uma análise das manifestações concretas: “... E, no entanto, quando volta-se a fim de interpretar a vida por trás de si mesmo, por mais que o que se analisa é exatamente o que se vivenciou [*Oplevede*], e por mais diligentemente se tenha vivido através disto, com frequência, contudo, em função do retorno, produz-se a impressão para si mesmo que a estrada que agora vai para a direita agora deve ir para a esquerda, e todas as curvas e voltas devem conformar-se a esta regra, e ainda se tem dificuldade para encontrar-se, porque muito do que se apresenta parece muito diferente do que se revelara anteriormente, como comumente se experimenta ao fazer caminhadas, quando se alcança um destino e faz o mesmo caminho de volta e toda a região parece completamente diferente, e quanto mais isso deve ser verdadeiro no mundo do espírito, onde nenhuma tangibilidade externa é assumida fora de si mesmo, mas onde tudo depende do seu próprio pensamento, do seu pensamento esclarecedor [*forklarende Tænkning*]” [II A 515].

²⁰⁶ Em verdade, é o caráter unicamente especulativo o que serve como ponto de ataque, sobretudo pela letra de *Johannes Climacus* no *Post-scriptum*.

feita por ele da autopercepção da mente individual como espírito e como consciência, mesmo quando assumindo a validade incondicional do dever, provém das intuições fundamentais de Fichte. A concepção de Kierkegaard dos estádios da existência não pressupõe um desenvolvimento contínuo do Eu; pelo contrário, o estágio mais elevado está a um salto do inferior, em uma decisão radical que transforma a existência. (DÜSING, 2010, p. 193)

A interpretação de Edith Düsing confirma dois pontos do que vem sendo argumentado até aqui: por um lado, esta leitura evidencia a vinculação de Kierkegaard ao que é chamado pela autora de “história idealista da auto- consciência”, ou seja, a tradição alemã, ponto este que permite indicar que, mais do que um pensador vinculado ou não vinculado ao pensamento hegeliano, o filósofo dinamarquês possui profundas relações com a filosofia alemã e, portanto, que é plenamente justificado identificar a sua teoria dos estádios a partir de Fichte; por outro lado, Düsing não parece conseguir evidenciar o que exatamente é a teoria dos estádios ou, mais precisamente, não consegue afirmar de forma categórica o que os estádios são, tendo de apelar para uma ideia de “Eu concretamente existente”, ou então indicando a dinâmica não continuística dos estádios, sem afirmar o que efetivamente os estádios são. Em sua comparação entre Fichte e Kierkegaard, realizada em dois momentos distintos, Düsing desenvolve um percurso interpretativo que é sumamente importante por permitir perceber a evidência da vinculação entre o filósofo dinamarquês e o filósofo alemão, mas é também reveladora por não conseguir ir muito além das determinações já manifestas em diversos comentários: Düsing, ao abordar os estádios kierkegaardiano, limita-se a um ponto de repetição ou de descrição do que já é conhecido, isto é, o estágio estético, ético e religioso, e mesmo que indique a possibilidade de analisar a formação da teoria dos estádios na dissertação sobre a ironia, o que certamente é um trunfo perante muitas análises (DÜSING, 1993, p. 215-222), ainda assim, não se considera o que está além das meras apresentações mais superficiais dos estádios para se atingir um ponto mais estrutural.

Então, o que são os estádios e de que modo a teoria dos estádios apresenta certa culminação dos problemas referentes à “contemplação antropológica” e, ao indicar para algo além da antropologia, permitem antever o esforço não apenas por tornar possível uma análise do fenômeno da existência, mas uma análise que tenha de formular categorias e conceitos pertinentes ao *devoir*? Conforme foi apresentado, os estádios são simultaneamente instanciações e determinações, no sentido de que

o que está instanciado é percebido pelas relações da consciência e o que é determinado é a relação desta relação e, portanto, a *sobrerrelação*. Desde muito cedo Kierkegaard percebia a dificuldade de analisar a “existência”, ressaltando o “quão confusa muitas vezes é a contemplação da vida quando esta nos aparece em toda a sua riqueza”, de modo que a solução comumente encontrada era aquela da simplificação ou do enrijecimento conceitual, a tal ponto que, o filósofo ressalta, “agora uma fria filosofia nos explicará tudo a partir de um ponto pré-existente e não verá o infinito panorama da vida com seu jogo de cores e suas inúmeras nuances” [I A 74]. Para Kierkegaard, os estádios são a maneira de tornar possível alcançar estes panoramas da vida [*Livsmalerie*] em uma espécie de fotograma que, no entanto, não anula as nuances e as variedades. Os estádios são, portanto, estes retratos que devem revelar algo que está necessariamente escondido, que não pode ser revelado de uma forma direta e que, no entanto, quando *representados* – uma vez que esta palavra sempre significa algo indireto – eles permitem indicar uma abertura para o aprofundamento da análise. Muito embora Kierkegaard não formule sistematicamente uma “teoria dos estádios”, a sua apresentação contínua, desde as primeiras obras pseudonômicas, tem a intenção não apenas de expressar, mas de continuamente formular as bases concretas desta teoria. Em *Temor e Tremor*, ao enfrentar a dificuldade paradoxal de endereçar a figura de Abraão no *Problemata III, Johannes de Silentio* então tem de revelar parte do que está acontecendo quando evoca uma série de mitos e histórias para tentar aproximar-se do que não quer se revelar:

Também foi observado que nenhum dos estádios descritos continha uma analogia com Abrarão; eles foram unicamente desenvolvidos para que pudessem, apesar de mostrados dentro das suas próprias esferas, indicar de algum modo, por assim dizer, as fronteiras da terra desconhecida no instante da declinação. [KW VI, p. 112; SV III, p. 158]

A ideia é de aproximação, de estabelecer aquilo que mesmo a analogia por vezes falha em suplementar, permitindo com isso um desvelamento que, ainda que parcial, é capaz de revelar o que se encontrava completamente velado, ou seja, a dinâmica da relação e o arranjo dos elementos constitutivos da tensão que se expressa no fenômeno da existência. Os estádios não deixam de ser encenações, uma espécie de caracterização e de personificação de determinadas maneiras de instanciação que Kierkegaard, seguindo Fichte e uma série de outros pensadores,

organiza dentro de três principais âmbitos, os já conhecidos estético, ético e religioso. Se o que até este momento foi postulado com relação aos estádios pode ser validado pelos textos kierkegaardianos, então o constante apelo à multiplicidade e a preocupação contínua com a manutenção da dinâmica e da possibilidade do devir têm de levar à conclusão que estes “três estádios” não passam de imagens vagas ou de frágeis tipificações que pretendem alcançar, tanto quanto possível, um espectro de manifestação e expressão que em grande medida não pode ser reconduzido a um condicionamento conceitual. Em outras palavras, os “três estádios”, se são verdadeiramente estádios no sentido aqui apresentado, não podem ser conceitualmente definidos como algo definitivamente estético, ético e religioso – ou irônico, humorístico, etc. –, mas devem servir apenas à análise pretendida do fenômeno da existência. Por mais que Kierkegaard não tenha apresentado uma sistemática teoria dos estádios, é possível perceber esse detalhe quando se considera a maneira que o filósofo utilizou a ideia de “experimento” [*Experiment*] para trabalhar precisamente a variedade das formas de expressão. O que aparece inicialmente nos *Diários* nas anotações das leituras de Erdmann sobre Fé e Saber [III C 44], e rapidamente no esboço de peça teatral não concluído [II B 3], reaparece então algumas vezes na dissertação sobre a ironia e, posteriormente, começa a tomar forma já em *Enten-Eller* para finalmente se apresentar de forma definitiva tanto em *Temor e Tremor* quanto em *A Repetição*, alcançando seu ponto culminante nos *Estádios no caminho da vida*. Em todos estes casos, o “experimento” difere da simples experiência por apresentar um traço evidentemente especulativo e até mesmo científico. No *Diário do Sedutor*, por exemplo, ao descrever seus movimentos de conquista o narrador falar que havia testado Cordélia provocando-a constantemente, então afirmando que “eu quis, por meio de um experimento, me assegurar da resiliência de sua alma” [KW III, p. 364; SV I, p. 334], o que denota aqui precisamente este caráter científico. A palavra empregada por Kierkegaard não é aquela normalmente utilizada para um sentido mais amplo de “experiência”, isto é, *Erfaring*, mas é marcada precisamente por uma característica técnica, a ideia de um experimento, uma tentativa, um ensaio. É este sentido o empregado por *Constantin Constantius* no subtítulo de *A Repetição* quando este afirma que o texto trata de um “ensaio em psicologia experimental” [*Et Forsøg i den experimenterende Psychologi*], um experimento não apenas com relação à ideia de repetição que o pseudônimo busca analisar, mas um experimento no que diz respeito à maneira com que a figura

do jovem esteta é por ele apresentada, ou seja, é apresentada sob o modo de uma construção guiada pela imaginação no sentido de um experimento de pensamento ou, como o próprio termo explicita, um experimento psicológico, pois o que está em questão ali não é tanto a narrativa, mas a profundidade psicológica que pode ser alcançada²⁰⁷. A prática do “experimento” busca suprir uma das maiores dificuldades identificadas pelo “método” kierkegaardiano de endereçar o problema da análise do fenômeno da existência, isto é, o aparente impasse entre um âmbito próprio da idealidade, da especulação e, portanto, de certa abstração e o âmbito realidade efetiva e da concretude. Ao criar e apresentar personagens, ainda que fictícios e pseudonímicos, Kierkegaard traz as ideias para certo campo de concretude, fornecendo com isso não apenas a exemplaridade do que poderia ocorrer com indivíduos efetivamente reais, mas entregando aos leitores também esta forma de encenação. A influência para tal atividade criativa remonta sem dúvida aos românticos, passa pelas leituras de Goethe e pela chave de leitura da obra fichteana, como já indicado, mas também reconduz ao livro em que Schleiermacher analisa o romance *Lucinde* de Schlegel, onde personagens são apresentados com o intuito de mobilizar as diferentes perspectivas e diferentes leituras suscitadas pela obra literária. Em seu elogio e análise do livro de Schleiermacher, Kierkegaard escreve que aquele esforço:

É provavelmente um modelo para resenha e também um exemplo de como tal coisa pode ser altamente produtiva, já que ele, a partir de seu livro, constrói muitas personalidades e a partir destas ilumina o trabalho e

²⁰⁷ Há que se fazer uma menção ao problema de tradução e interpretação que circunda o termo dinamarquês “*experiment*”. Por seu caráter conceitual específico, e para demarcar a diferença da noção mais ampla de “experiência”, a tradução norte-americana de Edna e Howard Hong optou por traduzir este termo por “*imaginary construction*”, isto é, “construção imaginária”, para com isso afastar qualquer confusão entre “*experience*” and “*experiment*”, uma vez que em inglês haveria uma proximidade de sentido mais próxima que em português, onde “experimento”, em sua forma substantivada, tem uma conotação muito específica. A ideia de uma “construção imaginária” não está distante do sentido que Kierkegaard está empregando, contudo, parece perder a nuance de caráter quase-científico e ensaístico que está presente no termo original empregado. Dado o fato que em português não é necessária a distinção, opta-se aqui por traduzir “*experiment*” por “experimento”, e nos casos em que Kierkegaard utiliza variações, como ocorre em “*experimenterende*” presente no subtítulo de *A Repetição*, tentar-se-á tanto quanto possível manter a correlação optando por variantes tais como “experimental” ou “experimentação”, sempre indicando o termo empregado no original. Em uma consideração sobre a ideia de “experimento psicológico”, Martijn Boven endereça esse problema de tradução e opta por manter, em sua análise, a palavra “*experiment*” para identicar o termo kierkegaardiano (BOVEN, 2015, p. 159). O que é importante é resguardar os sentidos presentes, de uma tentativa, um ensaio, uma quase-cientificidade e, simultaneamente, um traço artístico, imaginativo e, novamente, ensaístico. Kierkegaard costuma requerer dos leitores uma capacidade imaginativa e ensaística, elementos estes que, quando perdidos, costumam condenar todo o pensamento e com ele a filosofia.

também ilumina suas individualidades, para que, ao invés de sermos reconduzidos pelo resenhista por diferentes pontos de vista, agora recebemos muitas personalidades que representam estes vários pontos de vista; mas eles são seres inteiros [*hele Væsener*], de modo que é possível obter um vislumbre de sua individualidade singular e através de julgamentos apenas relativamente verdadeiros podemos compor nosso próprio julgamento final. [I C 69].

Mais uma vez, o que figura aqui é o interesse por manter viva a possibilidade de endereçar a profundidade sem perder a multiplicidade e a variedade. O que surge de importante neste comentário é o fato de que Kierkegaard considera estes personagens como “seres inteiros” [*hele Væsener*], uma caracterização que permite notar de que maneira a ideia de “experimento” vincula-se com a noção de “estádio” e, ao mesmo tempo, prepara os estádios para uma colocação que vai além da dimensão puramente antropológica. É preciso atentar: Kierkegaard aborda os personagens em um termo ontológico, pois estes não são simplesmente personalidades inteiras ou qualquer coisa semelhante, mas são *seres inteiros*, ou seja, são a própria apresentação da plenitude de um *Ser* e, na extensão disso, da própria ideia de *Ser*. O experimento, neste sentido, deve revelar, de certa forma, o *Ser*, pois ao apresentar um personagem, ao construir tal “encenação”, o que se põe em evidência é aquilo que o personagem deve representar enquanto uma forma de condução para uma maior profundidade, de tal maneira que, no limite, deve não só indicar aquilo que o personagem é, mas aquilo que é para além do personagem, ou seja, o *Ser*. Isto, como se deve frisar constantemente, não pode ser feito de maneira direta, ao contrário, deve ser aproximado de uma forma indireta. Assim que, nos esboços do que deveria ser a resposta do pseudônimo *Constantin Constantius* às críticas feitas por Heiberg, o pseudônimo busca justificar a sua escolha “metodológica” e afirma que “eu queria retratar e ilustrar psicológica e esteticamente em um sentido grego, queria deixar o conceito vir a ser em individualidade e situação, trabalhando a si mesmo através de todos os tipos de mal-entendidos” [IV B 117]. O que Kierkegaard chama aqui de “conceito” pode ser substituído por “fenômeno”, “manifestação” ou “expressão”, uma vez que aquilo que vem a ser em individualidade, ao longo de todo pensamento kierkegaardiano, não é o conceito, mas o fenômeno. Em todos os casos, a metodologia mais uma vez se torna evidente, se trata de, por meio de um experimento, produzir uma expressão que é ela também uma abertura. Se isto figura com alguma clareza nos escritos apontados, é ainda mais evidente quando se aborda com cuidado as obras

pseudonímicas, como é o caso de *Enten-eller* e os seus muitos personagens, pseudônimos, vozes e existências. De igual forma acontece com *A Repetição* e, posteriormente, de forma mais evidente com os *Estádios no caminho da vida*, onde o pseudônimo *Frater Taciturnus* escreve seu longo ensaio “*Culpado? – Não- Culpado?*” [*Skyldig? – Ikke-Skyldig?*], o qual em seu subtítulo indica que se trata de um “experimento psicológico” [*Psychologisk Experiment*]. É na espécie de prefácio a este escrito – que *Taciturnus* chama de *Fremlysning* ²⁰⁸ – que o pseudônimo apresenta o que seria sua justificativa para a metodologia empregada no texto. Valendo-se de sua constante ironia e com referências à questões cotidianas da Dinamarca de seu tempo, *Taciturnus* então afirma “que um pobre psicólogo que ousa contar apenas com um pouco de simpatia por experimentos psicológicos e construções irreais, fez a tentativa de alcançar um ou outro dando-lhe o aspecto de uma novela”, e o faz dessa maneira, apelando aos experimentos psicológicos pela forma de uma efetivação real, “pois um esboço psicologicamente factual, que não pergunta se tal ser humano realmente existiu, talvez não chame a atenção em nosso tempo, em que até mesmo a poesia buscou os meios para produzir efeitos na realidade efetiva” [KW XI, p. 190-191; SV VI, p. 180]. *Taciturnus* parece estar dizendo que, ao disputar espaço com o que chama de “poesia”, ou seja, com as invenções fantasiosas e com o apelo ao predomínio fantástico da imaginação, não há outra solução salvo apelar também para estas construções irreais com o intuito de, contrariamente às invenções fantasiosas, que não produzem nada para além de seu próprio joguete fabuloso, trazer os leitores para um ponto de maior profundidade

²⁰⁸ Como ocorre muitas vezes, Kierkegaard faz do prefácio um motivo para joguetes e para causar uma espécie de vertigem no leitor, ou então para ajustar os termos de uma leitura a ser evitada, ainda que esta muitas vezes seja inicialmente sugerida com ironia. O caso é que este “prefácio” em particular recebe este estranho título, “*Fremlysning*”, que poderia ser traduzido, de forma muito solta, como *Anúncio de Achados e Perdidos*, ou, seguindo a tradução inglesa, como *Notice: Owner Sought* (Aviso: procura-se proprietário). De toda forma, a palavra não é utilizada no dinamarquês moderno – como indica *Den Danske Ordborg* ao pontuar que a palavra atualmente não tem significado (*Dette ord har foreløbig ingen betydningsangivelse*) – e tem sua raiz em “*fremlyse*”, um verbo que significa o ato de anunciar publicamente – normalmente em jornais - que um item perdido ou esquecido foi encontrado, esperando assim que o proprietário veja o anúncio e busque por seus pertences. A palavra “*Fremlysning*” seria a substantivação deste verbo e, portanto, seria o próprio anúncio. Mais do que um simples chiste, há uma intenção por parte de Kierkegaard ao elencar esta palavra no título do prefácio, pois não só há um apelo ao leitor para que este venha a responder, a reclamar o que foi encontrado, mas para que o leitor perceba que algo foi perdido e que este algo que foi perdido era de sua propriedade. É relevante notar, ainda, que *Taciturnus* decida explicitar sua “metodologia” precisamente quando está anunciado aos leitores que estes precisam recuperar o que perderam, pois isto indica a reduplicação da intenção especular que Kierkegaard está jogando com os leitores, pois para aqueles que não entenderem que os “personagens” encenados devem servir para apresentar- lhes aberturas de seus seres, então ainda resta o “prefácio”, que os faz atentar que algo está perdido e que este algo deve ser buscado, tanto no texto quanto neles mesmos.

e, novamente, de abertura. Em partes, o pseudônimo de fato está desenvolvendo esta crítica e está indicando esta necessidade, mas pensar que a razão de sua “metodologia”, ou seja, de seu experimento psicológico repousa apenas em uma condição da época, isto seria ignorar o fato de que Kierkegaard sempre esconde seus próprios movimentos em uma máscara de “ocasionalidade”. Não se trata apenas de uma reação às tendências da época – o romantismo, sobretudo – nem tampouco é uma retórica ou uma “metodologia” esquematizada e estruturada em um sentido meramente reativo, ao contrário, a mobilização que *Taciturnus* explicita no coração dos *Estádios no caminho da vida* recebe seu sentido de uma percepção muito mais profunda por parte de Kierkegaard, isto é, que o que há para ser analisado e, por conseguinte, o que há para ser comunicado não pode acontecer por uma impossibilidade de análise ou comunicação direta, de tal modo que o experimento psicológico, como a própria ideia de “estádios” é o que permitiria fazê-lo pela via indireta. Tanto é desta maneira que *Taciturnus* não argumenta, na sequência do texto, por uma prática contida do experimento psicológico, porém, ao contrário, afirma que o caminho para revelar o que se encontra escondido não está na simplificação ou na apresentação contida de uma realidade efetiva imaginada – de um personagem –, mas está precisamente na intensificação:

As pessoas certamente querem ter um pouco de psicologia, um pouco de observação das pessoas assim chamadas efetivamente reais [*virkelige Mennesker*], mas quando esta ciência ou arte segue a sua própria intenção, quando ignoram as muitas manifestações inadequadas dos estados da alma que a realidade efetiva oferece, quando afastam-se por si próprias para formar uma individualidade que diz respeito ao seu próprio conhecimento, e nesta individualidade encontrar um objeto para sua observação, então muitas pessoas ficam fatigadas. Isto é, é verdade que na realidade efetiva as paixões, os estados da alma, estes estão disponíveis apenas até um certo nível. Isto, também, apraz à psicologia, mas esta também tem outra forma de prazer em ver a paixão ser levada ao seu extremo limite. [KW XI, p. 191; SV VI, p. 181]

A função do experimento psicológico e do experimento tal qual Kierkegaard o compreende é aquela de tornar possível uma análise ou uma específica percepção, de tal modo que a intensificação é a forma encontrada para ultrapassar as barreiras da superficialidade para se alcançar o que se encontra presente em um nível mais profundo ou, como o próprio filósofo afirmaria, em um âmbito mais elevado. Em uma apresentação que seguisse o “decoro” da arte e daquilo que Kierkegaard chama de poesia esta profundidade não se mostraria como passível de ser tangenciada, pois

em um primeiro nível de efetivação da realidade estas paixões e estados da alma não permitem o ultrapassamento deste nível inicial. É apenas quando estas paixões e estes estados de alma são apresentados em um limite extremo que se torna possível, pela intensificação, revelar aquilo que está além e aquém de uma mera superficialidade. A imaginação e, portanto, a idealidade, mostram o seu valor neste ponto precisamente porque permitem sobrelevar e sobrepujar – tanto em um sentido de ultrapassamento quanto em um sentido de exceder ou de *criar* uma exceção – aquilo que se encontra inicialmente encerrado neste primeiro nível. Na introdução ao *Livro sobre Adler*, onde busca demonstrar parte de sua teoria da comunicação, Kierkegaard volta a este ponto específico: “A arte de toda comunicação é, tanto quanto possível, trazer à realidade efetiva os contemporâneos na qualidade de leitores, e ao mesmo tempo mantendo para com eles a distância da intuição, tendo a infinita distância da confortável idealidade” [KW XXIV, p. 15; VII B 235, p. 14]. A referência escolhida por Kierkegaard é de então analisar precisamente o texto “*Culpado? – Não-Culpado?*” de *Taciturnus*, onde há o experimento psicológico que apresenta um personagem que possui “o mais extremo perigo mortal para o espírito”, mas que é caracterizado ainda com uma verossimilhança que mantém tudo dentro do mundano, tratando-se assim de uma produção que “é tão efetivamente real quanto possível”, sem contudo deixar de ser ainda um “experimento psicológico” [KW XXIV, p. 15-16; VII B 235, p. 14-15]. O jogo entre idealidade e realidade aqui não deve causar nenhum espanto, pois é precisamente esta a questão que se encontra subjacente a todo o tempo, uma vez que o que o experimento psicológico busca apresentar com esta intensificação é o *Ser* que se encontra instanciado em uma determinada forma de expressão da *sobrerrelação* e, neste sentido, diz respeito à tensão que é encontrada no próprio fenômeno da existência, a tensão que, em uma de suas manifestações, se apresenta exatamente como o embate entre idealidade e realidade. Kierkegaard está ciente de que, como há todo o entrave de uma relação analítica e comunicativa em vias diretas, não é necessário apenas considerar a via indireta, mas é preciso que esta via indireta de alguma maneira venha a espelhar o que ela pretende encontrar em um nível mais profundo/superior. Não se pode desviar o olhar do fato que tal ideia de “experimento” enquanto vinculada e correspondente à teoria dos estádios traz consigo sempre uma ideia de apresentação, de encenação e de *performance*. Em decorrência de certas tendências modernas e como resultado de uma mudança de perspectiva quanto à

pressuposição de “nuclearidade” do *ser* do humano, Kierkegaard tem recebido alguns tratamentos que não deixaram de endereçar o problema da “performance” em um sentido muito amplo. Em geral, tal ideia de performance tem correlação com um âmbito mais artístico, estilístico e até mesmo retórico, sendo que as análises que buscam vincular a obra e o pensamento de Kierkegaard com esta noção usualmente ocorrem em um alcance bastante limitado com relação à narratividade, à criação dos pseudônimos e a produção de efeitos por meio da aplicação da teoria kierkegaardiana da comunicação indireta. É esperado que, como estas interpretações são primeiramente impulsionadas pela tendência contemporânea de leitura do *Self* como uma construção e, portanto, como uma possível retórica, estas fiquem condicionadas também a este espectro²⁰⁹. A identificação da constituição do

²⁰⁹ A tendência contemporânea de ler o *Self* como uma auto-atividade ou ao menos como uma contínua produção por meio de diferentes relações tem sido largamente trabalhada e é pode até parecer que esta seria uma importante linha do pensamento atual. Ocorre que esta tendência, que se apresenta como novíssima, não inova em um sentido filosoficamente rigoroso, mas, ao contrário, mantém muito dos conceitos e estruturas convencionalmente modernos, apenas apresentando-os com uma roupagem reciclada. Este é o caso, por exemplo, da filosofia de Charles Taylor, seja em seu *As fontes do Self*, seja em escritos pontuais, como no ensaio *The Dialogical Self* (1991). Em ambos os momentos o que se percebe é a ideia de um *Self* que não é completamente engessado, completamente pré-determinado e completamente condicionado, e que, portanto, poderia ser “criado” ou “produzido” em uma certa extensão. Contudo, tal produção não avança para os mais profundos deste *Self* e do *ser* do humano, de tal modo que o que o *Self* pode efetivamente realizar em si mesmo fica condicionado sim por uma série de pressupostos (racionalidade, paixões, etc.) e por uma série de limitações, sendo que o *Self* se realiza epistemologicamente, politicamente, moralmente, mas nunca de tal maneira que a criação desse *Self* seja compreendida como um *Ser*. Neste sentido, muito embora o *Self* não seja completamente pré-determinado, isto não significa que ele não o seja em algum grau; o é, em um grau muito bem definido. Em outras palavras, ao tentar apresentar uma leitura e uma concepção que escapasse das determinações da “natureza humana” impostas pela filosofia moderna, a filosofia de Charles Taylor não faz mais do que ampliar o campo de possibilidade desta filosofia moderna, mas sem alterar em nada a sua estrutura fundamental. A mesma expressão ocorre com autores como Alasdair MacIntyre, sobretudo com seu livro *After Virtue: a study in moral theory* (2007), um livro que, de forma ainda menos sofisticada que aquela de Taylor, o professor escocês debate-se para apresentar uma teoria que não consegue ir além de suas próprias limitações, terminando por ser uma parca reflexão sobre as bases para uma “ética” condicionada geográfica e culturalmente sem, contudo, saber-se condicionada, como é típico destas teorias de cunho analítico. Com relação à esta disposição teórica e as interpretações sobre Kierkegaard, o próprio MacIntyre parece ter apontado o caminho, pois em seu *After Virtue* ele busca analisar, para seus próprios fins de reflexão “ética”, o livro *Enten-Eller*, apontando então que haveria três principais características neste livro: a primeira seria a conexão entre o modo de apresentação do livro e sua tese central (2007, p. 39-41), a segunda seria de que haveria uma “profunda inconsistência interna entre seu conceito de escolha radical e seu conceito de ética” (2007, p. 41), e a terceira seria a de haver no livro um tratamento conservador e tradicional da ética (2007, p. 43). As três principais características que MacIntyre aduz com relação a sua leitura de *Enten-Eller* dependem do pressuposto que está subjacente em todo o seu livro de que o *self* é um conceito que receberia sua suposta completude pelo fato de que este “reside na unidade de uma narrativa que liga o nascimento com a morte enquanto uma narrativa que começa, tem um meio e um fim” (2007, p. 205). Agora, este pressuposto é completamente alheio a estrutura mesma de *Enten-Eller*, pois não é uma unidade, mas uma fragmentariedade o que se encontra presente na obra kierkegaardiana. Ademais, por fazer uma leitura com interesse “ético”, MacIntyre parece querer imputar a *Enten-Eller* uma suposta “tese central” que não está necessariamente no livro, não percebendo que, se a segunda e última parte é

Self com uma atividade “narrativa” parece ter partido desta tendência contemporânea para alcançar também certas análises da obra de Kierkegaard²¹⁰.

dedicada ao que seria o “estádio ético”, isto só ocorre porque o “editor do livro”, ou seja, *Victor Eremita*, admite no prefácio que teria assim organizado por sua própria disposição pessoal e por sua proximidade em posição intelectual com a segunda parte, além de que a segunda parte em muitos pontos serve como uma resposta para a primeira. Mas não se fala em nenhum momento, nem por parte de *Eremita*, de uma hierarquia entre as partes, de modo que a “ética”, quando esta é apresentada, não deve servir como uma suposta “tese central” do livro. Além disso, MacIntyre falha em perceber que a “ética” kierkegaardiana, pelo comentador chamada de conservadora e tradicional, não tem uma ligação tão estrita com a ética kantiana, como MacIntyre quer fazer acreditar, para o benefício de seu próprio argumento. A “ética” kierkegaardiana, como tem sido constantemente demonstrado recentemente, tem mais relação com Fichte e com os debates presentes na tradição pós-kantiana do que propriamente com Kant em um sentido direto. Por fim, MacIntyre possui uma ideia muito vaga do que seria a vinculação entre *self* e a constituição unitária de uma narrativa, sendo que sua própria ideia de “narrativa” é tão limitada quanto é possível, em muitos sentidos se assemelhando ao entendimento que teria uma criança sobre o ato de narrar ou de receber uma narração. Não há em MacIntyre uma reflexão mais pormenorizada sobre a relação entre “narrativa” e “realidade” ou sobre um aspecto metafisicamente mais acurado, sendo que, como é usual às mentalidades da filosofia analítica, o que se expressa é tão simples, a-histórico e superficial que não chega a tornar possível a passagem de uma ideia de “narrativa” para a ideia de “performance”. Taylor não parece incorrer tão claramente neste problema, por possuir uma maior sofisticação em sua análise e maior cuidado com o tratamento das fontes. Mas é certamente pela maneira que autores como Paul Ricoeur e Pierre Bourdieu tratam esta questão que a passagem entre narrativa e performance em um sentido mais profundo é realizada, porém aí, o *Self* já não está mais presente de forma completamente enredada com a filosofia moderna da “natureza humana”, mas já se apresenta pela égide ontológica.

²¹⁰ O caso mais contundente de pretensão de análise “narrativa” da obra de Kierkegaard, no sentido de vinculação entre a narrativa e o *self*, é apresentado por Anthony Rudd em seu livro *Self, Value & Narrative: A Kierkegaardian Approach* (2012), um trabalho que já vinha sendo delineado anteriormente com o artigo *Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard* (2001). A tese de Rudd, tanto em seu artigo quanto em seu livro, é que autores como Charles Taylor, Bernard Williams, Harry Frankfurt e certamente MacIntyre, mesmo sem muitas vezes saber, teriam tornado a filosofia moral em algo mais “kierkegaardiano”. Para Rudd, certo entendimento sobre o pensamento kierkegaardiano seria importante para permitir retrabalhar certos problemas inerentes a uma tradição de filosofia moral e ética muito demarcada, ou seja, aquela filosofia moral de cunho predominantemente analítico desenvolvida na tradição anglo-saxã. A forma de aproximar Kierkegaard desta filosofia moral seria tanto pela noção de *Self* quanto pela noção de narrativa, uma vez que estas duas ideias deveriam operar de forma complementar. Muito embora Rudd aponte o fato de que o pensamento kierkegaardiano do *Selv* tem uma importante vinculação com o idealismo e o romantismo alemão (2012, p. 39), não há nenhuma problematização sobre o que de fato este conceito significaria dentro daquela tradição germânica e, portanto, sua análise recai em certos absurdos como afirmar que a análise feita por Kierkegaard com relação ao *Selv* recairia “na ampla tradição platônica” (2012, p. 38). É preciso atentar aqui, porque esta suposta “tradição platônica” não serve a uma pretensão de consideração da filosofia grega, mas serve apenas para vincular ainda mais Kierkegaard com estes autores da filosofia moral analítica, pois são eles que buscam resguardar-se continuamente nesta tentativa de legitimação a partir de uma ligação com um certo – e muito mambembe – “platonismo”. Ao fim, o que haveria de “kierkegaardiano” na análise de Rudd é apenas aquilo que foi enxertado no pensamento do filósofo dinamarquês, sem nenhuma reflexão detida e sem nenhuma consideração pormenorizada que possa problematizar a filosofia de Kierkegaard. O *Selv* kierkegaardiano é transformado, por Rudd, em um *Self* moderno-britânico-analítico-liberal que não possui nem um décimo da complexidade e da problemática filosófica suscitada pelo pensamento kierkegaardiano. Se isso é válido para o trabalho de Rudd, é igualmente válido para a contestação apresentada por John Lippitt, uma vez que tudo que esta busca fazer é demonstrar que a noção de “narrativa” enquanto uma totalidade ou uma unidade de vida não poderia ser encontrada em Kierkegaard. Primeiramente em um artigo intitulado *Telling Tales: Johannes Climacus and ‘Narrative Unity’* (2005), e posteriormente por meio do artigo intitulado *Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative* (2007), Lippitt não faz mais do que mostrar-se relutante à leitura de Rudd – e de MacIntyre, por extensão – com relação à ideia de narrativa, inclusive indicando os pontos

Mais do que uma simples noção de “narrativa”, a noção de *performance* deve percorrer esta complexidade a fim de evidenciar que, em Kierkegaard, o ato de comunicar e os próprios elementos do que é comunicado – estilística, retórica e narrativamente – são ajustados para conformarem-se não só a uma intenção, mas a uma específica expressão que se pretende alcançar. Dentre os tratamentos dados à noção de *performance* na filosofia kierkegaardiana, dois trabalhos destacam-se por razões distintas, ainda que resguardando dois traços comuns: a autoria e a teatralidade. O livro de Joseph Westfall, *The Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard’s Literary and Dramatic Criticism* (2007), enfrenta a questão por uma via que se sustenta em teorias e críticas literárias, valendo-se das análises contemporâneas sobre o papel do autor – Barthes, Foucault, Derrida, etc. – para dimensionar como os recursos kierkegaardianos da criação tanto de pseudônimos quanto de personagens pode servir à produção de um determinado efeito e pode permitir uma reinterpretação de sua obra. Westfall, no entanto, está interessado em demonstrar como a ideia de uma *performance* se ajusta, em Kierkegaard, a uma específica atividade da autoria, a qual não deixa de se vincular com a noção de interpretação – tanto hermenêutica quanto teatral – e com uma noção de expressão. No subcapítulo intitulado *Autoria, Interpretação e Performance*, o comentador centraliza sua análise na ideia de que a produção de uma

em que essa ideia de “narrativa” não poderia ser aplicada ou considerada com relação ao pensamento kierkegaardiano, mas sem desenvolver nenhum aprofundamento e sem retirar nenhuma reflexão de sua crítica. Mesmo que toda esta discussão não tivesse recebido ainda mais algumas páginas com a contra-argumentação de Rudd por meio do artigo *Kierkegaard, McIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt* (2007), o que restaria de todo o debate é a simples produção massiva e burocrática de interpretações insuficientes. O argumento de Rudd é insuficiente porque, ao valer-se de uma certa leitura do pensamento kierkegaardiano para desenvolver sua análise intensionalmente voltada para a tradição da filosofia moral analítica, em nada ele acrescenta na interpretação da filosofia de Kierkegaard tanto em termos conceituais quanto em termos histórico e hermenêutico, como também em nada acrescenta para a própria filosofia moral analítica, que mantém-se como que intocada em seus princípios eurocentristas, generalistas e arcaicos. A crítica de Lippitt é igualmente insuficiente porque, ao apresentar suas ressalvas à aplicação de uma noção de “narrativa” à filosofia kierkegaardiana, nem sequer é capaz de perceber que o problema não está na ideia de “narrativa” como um todo, mas na específica aplicação de “narrativa” formulada por McIntyre e posteriormente seguida por Rudd, de tal modo que Lippitt não consegue ir além da mera negação que afirma que a ideia de uma “unidade” da vida criada pela ideia de “unidade narrativa” é incoerente e pouco proveitosa para uma análise do pensamento kierkegaardiano. A crítica de Lippitt falha em perceber que o problema inerente à unidade revela um traço essencial do pensamento kierkegaardiano e que a própria ideia de uma “síntese”, seja no *Selv*, seja na produção de uma narrativa, foi problematizada e amplamente debatida por Kierkegaard ao menos desde seu primeiro livro, *Dos papéis de alguém que ainda vive*. A mera negativa de Lippitt, assim como toda a argumentação de Rudd, provam o quanto é possível gastar tinta sem acrescentar a mais mínima ideia e, mais do que isso, como continuamente reforçava o próprio Kierkegaard, como é fácil no mundo acadêmico ocupar altos postos sem ter nenhuma vocação para o pensamento. Tudo isto precisou ser dito apenas para salvaguardar a própria ideia de narrativa, sua vinculação com a constituição e expressão do *Selv* e, ainda, para airar um terreno tomado por tanta eloquência vazia.

performance seria, para o filósofo dinamarquês, uma questão de expor algo no sentido de uma explicação (*Forklaring*), um esclarecimento (*Erklæring*) ou uma interpretação (*Ytring*), e que, portanto, a performance ficaria circunscrita a esta disposição autoral de um sentido literário e teatral (WESTFALL, 2007, p. 141). O segundo livro que busca analisar a questão da performance em Kierkegaard é de autoria de Carl S. Hughes e tem por título *Kierkegaard and the Staging of Desire* (2014). A relação entre autoria e teatralidade está evidente no título, mas possui mais do que um simples nível superficial, pois no caso de Hughes há a tentativa de apelo e conexão com a teoria dos estádios. O comentador aproxima o sentido de “estádio” existencial com a noção de palco – em inglês *stage* – para então desenvolver sua análise de como a autoria kierkegaardiana, por sua proximidade com a teatralidade, traria em si a manifestação de uma performance²¹¹. Toda a análise de Hughes é voltada tanto para a autoria kierkegaardiana e seus possíveis efeitos, quanto para a ligação com o teatro, mas é uma análise que depende de um fator muito peculiar. O comentador sustenta seu argumento pelo fato de que, em inglês, a palavra *stage* pode significar tanto “palco” quanto “estádio”, e é precisamente esta a escolha feita pelos tradutores da versão inglesa na maior parte dos casos. Contudo, em dinamarquês há duas palavras a serem empregadas para se alcançar estes dois significados, sendo que “*stadie*” é o equivalente à noção de “estádio”, “estágios” ou “etapas” e a palavra “*scene*” é utilizada por Kierkegaard

²¹¹ Ao explicar suas intenções e as variações de sentidos interpretativos que busca alcançar, Carl S. Hughes assim apresenta os fundamentos de sua análise: “Quando afirmo ao longo deste livro que os escritos de Kierkegaard funcionam como “estágios” do desejo, estou me baseando em um número de sentidos inter-relacionados da palavra inglesa “*stage*”. No contexto dos estudos sobre Kierkegaard, talvez o uso mais frequente da palavra seja em referência à famosa “teoria dos estádios” de Kierkegaard – isto é, seu uso das categorias do estético, ético e religioso para nomear diferentes modalidades de existência subjetiva. Eu exploro a relação entre estas categorias ao longo deste livro – ponto em questão se eles alguma vez existiram isoladamente um dos outros ou se produzem uma progressão linear. Um segundo uso comum da palavra “*stage*” nos estudos sobre Kierkegaard é com referência ao teatro – um dos temas mais recorrentes de sua escrita e uma obsessão de sua época em geral. Eu tomo a relação de Kierkegaard com o teatro como um fio condutor neste livro. Não apenas considero duas de suas extensivas meditações sobre peças de sua época, mas também argumento que mesmo quando seus escritos não se referem diretamente ao teatro, sua retórica pode ser descrita como “teatral”. Argumento que mesmo os escritos mais explicitamente religiosos de Kierkegaard empregam as técnicas do teatro a fim de produzir o que Kierkegaard vê como uma assinatura do efeito teatral: a elicitação do desejo. O terceiro, e mais importante, sentido em que uso a palavra “*stage*” emerge do contexto do teatro, mas se vai além deste. Os verbos “*stage*” e “*staging*” podem ser usados em inglês para referir-se a uma ação que antecipa ou é preparatória para uma segunda e maior ação que vem depois ou além da primeira. Uma vez que a encenação teatral é por definição um esforço de representar um drama ficcional, este é necessariamente consciente de si mesmo enquanto artificial. A encenação teatral é constituída por um mundo real que está sempre fora de cena, que nunca pode ser manifesta diretamente. Neste sentido, os escritos de Kierkegaard podem ser lidos como encenações do que está para sempre além das capacidades representacionais – algo que é, em verdade, alheio a toda representação objetiva” (HUGHES, 2014, p. 6).

quando quer referir-se explicitamente ao “palco”²¹². O argumento e a interpretação de Hughes em muito depende desta aproximação entre teatro e apresentação retórica existencial que, muito embora exista em certos momentos da intenção kierkegaardiana, não está completamente amparada pelo termo utilizado por Kierkegaard. O filósofo dinamarquês de fato percebe que o teatro serve como um importante molde para compreender a encenação que deve estar presente em toda comunicação, mas não avança ao ponto de formular uma teoria da *performance* que seja completamente vinculada com o teatro. Ao contrário, a ideia de retórica kierkegaardiana parece encontrar no teatro um bom exemplo, um âmbito que permite apontar, por meio indireto e, até certo limite, por meio de analogias, aquilo que não pode ser apontado diretamente. Contudo, isto serve apenas para, novamente, vincular a ideia de *performance* com a ideia da comunicação e em nenhum momento, muito embora Hughes se proponha a fazê-lo, é alcançada a explicação sobre a relação entre o teatro, a *performance* e a retórica e a “teoria dos estádios”. Ao fim, a proposta de Hughes não consegue realizar precisamente aquele ponto no qual ela havia – de uma maneira linguística e conceitualmente equivocada – se sustentado, ou seja, de que os “estádios” possuem uma relação direta com a noção de “palco” ou de “teatralidade” e, portanto, com uma noção de “*performance*”²¹³. O que é importante nestas tentativas é o fato de que elas indicam

²¹² A título de exemplo, é possível conferir o ensaio *A crise e uma crise na vida de uma atriz* onde Kierkegaard utiliza sete vezes a palavra “*scene*” e nem ao menos uma vez a palavra “*stadie*” para referir-se ao palco. Uma vez que este é o ensaio que mais explicitamente trata de questões relativas ao ambiente do teatro, isto serve como um importante indicativo.

²¹³ Ainda que não abordando diretamente a questão da teatralidade, ou mesmo da *performance*, alguns estudos abriram o caminho para tal possibilidade de leitura. O que livro que com mais entusiasmo e com mais potência endereçou uma leitura bastante peculiar e bastante ousada sobre o filósofo dinamarquês foi aquele *Kierkegaard: A kind of Poet*, de Louis Mackey (1971), onde, para além de toda problemática filosófica ou teológica, o autor busca argumentar que uma forma de compreender a produção de Kierkegaard seria por meio da ideia de “poesia”. Como afirma Mackey: “Todo discurso é poético. Há, por certo, uma diferença entre o discurso poético e o discurso filosófico no sentido usual dos termos. Mas não é uma diferença na essência, apenas uma diferença na ênfase. Tanto a poesia quanto a filosofia usam signos para incorporar e comunicar um sentido. A diferença entre a poesia e a filosofia é uma função de dualidade que é latente em todo signo. Todo signo tem duas dimensões: é tanto uma coisa (*res*) em si mesma e um significado (*signum*); enquanto coisa repousa ontologicamente em si mesmo, enquanto significa ele aponta para além de si mesmo em direção ao seu referente. A filosofia se esforça em direção da *theoria* pura, e portanto enfatiza o significado de seus signos. A poesia visa a pura *poiesis*, e portanto considera o signo principalmente como uma coisa. Ainda assim, nem a poesia nem a filosofia podem se dar ao luxo de negligenciar a outra dimensão dos signos, pois toda visão teórica é comunicada *via* coisas, e todas as coisas, incluindo as coisas produzidas, significam algo. Então Kierkegaard, que era uma “espécie de... pensador”, tem também de ser uma “espécie de poeta...”. Enquanto “uma espécie de poeta”, Kierkegaard é talvez o mais extremo anti-filósofo dos tempos modernos, ainda mais em desacordo com a tradição que aqueles positivistas e analistas que adotam, respectivamente, seus métodos racionalistas e empiricistas e meramente restringem o alcance de seu tema” (MACKEY, 1971, p. 267-

um caminho, ainda que não possam seguir por ele; ademais, que tal caminho não só é possível, porém, como já foi pontuado, é legitimado pelo próprio pensamento kierkegaardiano. Que Kierkegaard tenha formulado boa parte de sua “teoria da comunicação indireta” – nisto incluso tanto os pseudônimos quanto as muitas narrativas inclusas nos livros – tendo em vista a importância do teatro é certamente um ponto que tanto Hughes quanto Westfall acertam ao indicar. São muitíssimas as passagens em que Kierkegaard não apenas cita peças teatrais, mas também descreve a vivência do público na frequência do teatro, elogia ou critica a habilidade artística de atores e atrizes e continuamente vale-se de analogias suscitadas pelo mundo dramático para estabelecer um argumento. Uma aproximação entre a noção de “experimento” e certa noção de teatralidade não seria completamente descabida, pois a criação de personagens não deve se limitar à produção de novelas e livros, mas poderia facilmente ser transplataada para a constituição cênica. Mais do que isso, inúmeras vezes já foi mencionado o fato de que Kierkegaard buscara, com seus pseudônimos, criar o efeito de uma produção teatral utilizando Copenhague como um palco e seus moradores como atores, tentando com isso encenar uma *paixão* que deveria revelar a importância da consideração existencial. O que interessa aqui, no entanto, não é percorrer esse detalhe estilístico ou simplesmente retórico, mas fazer o caminho inverso, ou seja, analisar os momentos em que o teatro é utilizado como analogia para descrever questões pertinentes ao fenômeno da existência e como isso pode servir como abertura para uma consideração no que diz respeito à *performance* em sua relação com a teoria dos estádios. Para tanto, um único exemplo deve ser suficiente e é precisamente um exemplo que traz tanto o elemento teatral quanto a noção e a prática do “experimento”. Em *A Repetição*, o pseudônimo *Constantin Constantius* está apresentando sua espécie de introdução ao problema da repetição com

268). Mackey, com sua interpretação, fornecia uma solução para um impasse que se encontrava presente na pesquisa sobre Kierkegaard fazia algum tempo, ou seja, se o autor dinamarquês deve ser lido como um “filósofo” ou como um “teólogo”. Ao afirmar que Kierkegaard seria “uma espécie de poeta”, Mackey fornece uma terceira saída que não deixa de incorporar as duas primeiras, mas também alerta para o fato de que qualquer análise do pensamento kierkegaardiano tem de concentrar-se sobre o problema de sua retórica, de sua estilística e de sua expressão. Ocorre, no entanto, que o cuidado de Mackey para com a análise da obra kierkegaardiana não foi mantida, de tal modo que análises subsequentes se valerem de suas considerações para tecer comentários que tentavam vincular a “retórica kierkegaardiana” com uma suposta “intenção puramente religiosa”, de tal modo que se retornaria ao apelo de um Kierkegaard unicamente cristão, mas com o suporte obtido precisamente pela análise que visa demonstrar que o filósofo dinamarquês tinha em sua produção muito mais complexidade do que a superficial mentalidade dogmática.

referência ao jovem desiludido que ele quer tomar como modelo para sua análise e ao fazê-lo, descreve diversos tipos de características pessoais e diversas “estruturas psicológicas” a fim de tornar crível tanto a sua legitimidade para realizar um “experimento psicológico” quanto o seu conhecimento sobre o assunto. Neste ínterim, fala sobre um “indivíduo críptico” [*krypte Individ*], que tendo diante de si a possibilidade de realizar efetivamente a sua própria existência, ou seja, a possibilidade de tornar-se auto-consciente de sua própria consciência e, portanto, de sua contradição, evita fazê-lo, refugiando-se em tudo que não é ele mesmo. Mas este eludir-se, este refugiar-se, este ato pode ser enganoso, uma ilusão que opera de maneira espelhada e o que antes parecia ilusão acaba por revelar-se o oposto do que aparentava ser, pois, segundo pondera *Constantius*, “para não receber uma impressão do seu eu real, o indivíduo críptico precisa de um contexto tão leve e passageiro como o são as formas, como o é o ruído espumoso das palavras que soam sem eco”, sendo que tal contexto pode ser, de maneira enganosa, fornecido pelo teatro:

Um tal contexto é dado pelo palco [*sceniske*], e é por isso que este se adequa precisamente ao *Schattenspiel* [jogo de sombras] do indivíduo críptico. Por entre as sombras que a si mesmo se descobre, cuja voz é a sua voz, está talvez um capitão de salteadores. Terá de reconhecer-se a si próprio nessa imagem refletida; a forma masculina do salteador, o seu olhar rápido e contudo penetrante, o escrito da paixão em seu rosto sulcado pelas rugas, tudo isso deve estar lá. Ele deve emboscar-se junto à passagem da montanha, terá de ficar à escuta dos movimentos dos viajantes, terá de soprar o apito; a quadrilha precipitar-se-á; a sua voz terá de sobrepor-se ao tumulto; terá de ser cruel, deixar massacrar toda a gente virando as costas com indiferença, terá de ser cavalheiresco com a donzela assustada, etc., etc. Um salteador está em casa nas florestas sombrias. [KW VI, p. 156; SV III, p. 195-196]

Para além da referência à peça *Os Bandoleiros*, de Schiller²¹⁴, e da referência à personalidade que melhor se adequaria à função de ator/atriz, há ainda uma série de elementos que indicam para uma mais sutil reflexão. O “indivíduo críptico”, ao buscar fugir de si mesmo, repentinamente vê-se lançado neste “contexto” que é

²¹⁴ A relação de Kierkegaard para com Schiller, como muitas de suas relações para com os românticos alemães, não recebeu ainda um tratamento extensivo. A referência velada aqui parece ser bastante clara, uma vez que Kierkegaard utiliza o termo *Røver*, que significa “ladrão” e a peça de Schiller tem em seu título o termo *Räuber*, igualmente significando “ladrões”, palavras que possuem, inclusive, a proximidade muitas vezes usual entre dinamarquês e alemão. É interessante que Kierkegaard veladamente faça referência não só a Schiller, mas a esta peça em especial, uma vez que esta foi tomada como uma espécie de manifesto do movimento *Sturm und Drang* e refletia a ideia de que a arte, a teatralidade e a produção literária não eram mera atribuição do espaço teatral ou dos livros, mas que esta poderia ser encontrada também na vida.

dados pelo palco, e ali, no jogo de sombras, sente-se apropriadamente adequado. Ocorre que ele se descobre como um “salteador”, como um dos ladrões e, pela sua adequação ao contexto, ele não deve simplesmente representar um salteador, mas terá de *ser* um salteador ou, como afirma *Constantius*, “terá de reconhecer-se a si próprio nesta imagem refletida”. Agora, se através da análise sobre esta personalidade estranha e errática, o “indivíduo críptico”, *Constantius* pode sustentar que o ator não apenas representa um papel, mas tanto mais efetivo ele é quanto maior é a credibilidade que ele passa por *ser* aquilo que se apresenta no palco, então por que não desenvolver o caminho contrário e indicar que aquelas pessoas que são algo, em verdade, também estão, em certo sentido, *performando* uma certa disposição existencial. Em diversos momentos de sua obra Kierkegaard parece jogar com esta duplicidade, de que tanto a *performance* do ator pode ser percebida como uma manifestação de uma certa disposição existencial, como também certas disposições existenciais podem ser percebidas pela perspectiva de uma *performance*, mas é certamente no texto *A crise e uma crise na vida de uma atriz* [*Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv*] que esta questão se torna evidente. Neste ensaio escrito em 1847 e publicado em 1848 com a assinatura do pseudônimo *Inter et Inter*, o que está em questão é a possibilidade de tratar de uma forma mais elevada – e, portanto, mais dialeticamente analítica – o que constitui a essência de uma atriz. O exemplo que se encontra em questão naquele momento é fornecido pelo caso de Johanne Luise Heiberg, esposa de Johan Heiberg, que estreara no teatro muito jovem – com 18 anos – e por muito tempo fora uma sensação em decorrência de sua beleza, mas que em 1843 contava com 31 anos e, já não tendo a beleza de sua juventude, enfrentava o desafio de representar papéis que em muito sentido precisavam indicar precisamente este frescor ou esta representação do poder natural da beleza feminina. Este desafio se materializou a partir de 1841 com o papel de *Dina* na peça homônima de Adam Oehlenschläger, de tal maneira que em 1842, após muita desconfiança do público com relação a este suposto impasse entre a idade e a beleza juvenil, a atriz conseguiu superar os entraves e foi ovacionada pelos espectadores. Para Kierkegaard, aí estava uma ocasião para endereçar uma questão mais profunda do que a simples mesquinha crítica teatral, uma questão que perguntasse simultaneamente pela essência da atividade de uma atriz e pelo que significa *ser* humano. Inicialmente, todo o ensaio parece tratar apenas do primeiro estrato, ou seja, do fato de que ali está em questão

a defesa de uma atriz ou, ainda, a análise do que significa ser atriz. Neste caso, a defesa de *Inter et Inter* é muito clara: ser uma atriz aclamada com 18 anos não é realmente ser uma atriz em sua essência, ou seja, ser uma atriz no máximo de sua representação, pois a representação de um papel feminino encantador, aos 18 anos, não passaria de uma simples *a*-apresentação daquela jovem, mas não teria nada de *re*-apresentação por parte da mesma jovem. *Inter et Inter* quer buscar, em um sentido elevado e, portanto, fundamental, aquilo que pode ser considerado como o esteticamente válido, para além de todas as frivolidades de uma apreciação crítica sem nenhuma capacidade de ver através e além da *a*-apresentação ²¹⁵. É ao desenvolver sua crítica à visão pedestre e limitada esteticamente por parte do público que *Inter et Inter* pode então tratar de sua análise sobre o que é ser uma atriz, considerando então que não se trata apenas de uma atuação ou de uma simples atividade, mas de um *vir-a-ser*, ou seja, de uma passagem que se evidencia por meio do *tornar-se* uma atriz. Para o pseudônimo, isto é algo que não pode acontecer aos 18 anos, mas apenas aos 30:

É realmente um preconceito, sim, um preconceito bestial; pois não é o caso que uma mulher se torna atriz em seu 18º ano, se for o caso de tornar-se, ela será em seu 30º ano ou mais tarde, pois atuar em comédias aos 18 anos é visto como algo esteticamente questionável. Começar a admiração pelo segundo período de desenvolvimento está tão longe de ser galante que o oposto é facilmente coquetismo: admirar uma pequena donzela de 16 anos. Eu realmente não acredito que um esteta essencialmente formado pudesse se convencer a fazer de uma atriz de 16 anos o objeto de uma crítica, especialmente se ela fosse muito bonita, etc.; ele indubitavelmente *perhorrescere* [rejeitaria] esta ambiguidade. É verdade que a garota que produziu um furor com 18 anos muitas vezes não se perpetua. Seja como for, mas neste caso ela não foi essencialmente uma atriz, já que ela fez um furor no palco no mesmo sentido que uma jovem pode criar um furor no

²¹⁵ O contraste não se dá, portanto, simplesmente entre a atriz de 16/18 anos e a atriz de 30 anos, mas entre a apreciação dirigida pelo público. O pseudônimo percebe que é preciso afastar as frivolidades e baixezas do público e dos críticos para conseguir demonstrar seu ponto, mas tal só é possível ser realizado por meio de uma crítica apropriada. É interessante pontuar que, mesmo ao tecer sua crítica, Kierkegaard ainda consegue adicionar mais um elemento ou mais uma camada pontuando a hipocrisia e o preconceito destinado às mulheres em seu tempo: “Mas por que agora esta desumanidade, que, no entanto, causa tanta injustiça, sim, crueldade, para com as mulheres a serviço da arte, por que razão, senão porque a formação estética é tão rara entre as pessoas? A maior parte da crítica de arte das pessoas, com relação às mulheres, tem categorias e mentalidades [*Tankegang*] essencialmente em comum com qualquer assistente de açougueiro, oficial da guarda ou balconista, que fala entusiasmado sobre uma amaldiçoadamente linda e diabolicamente atrevida meretriz de 18 anos. Esses 18 anos, essa amaldiçoada beleza e esse atrevimento diabólico, isto é a crítica de arte – e também sua bestialidade. Por outro lado, lá onde, esteticamente falando, o interesse realmente começa, lá onde o interior alegremente e com intensidade revela-se na metamorfose: lá o número de pessoas diminui. Se alguém continua a admirá-la, então pensam que ou se está sendo galante, ou se está sendo gentil; pois quando ela tem apenas 30 anos ela está basicamente *perdue!*” [KW XVII, p. 305; SV X, p. 325].

clube de campo [*Venskabelige*]²¹⁶ por um ou dois invernos. Por outro lado, também é verdade que quando a metamorfose é bem sucedida, não se pode falar em galanteria; pois só então a admiração está, no sentido estético, em seu profundo direito. [KW XVII, p. 305-306; SV X, p. 326]

Para *Inter et Inter*, não se trata de analisar os efeitos que uma atriz bela e jovial pode causar em seus espectadores, mas, ao contrário, trata-se de considerar o que ali é chamado de “a metamorfose” [*Metamorphosen*], ou seja, a transformação que permite perceber que algo ocorreu, que algo se revelou e que esta manifestação agora pode permitir a abertura para algo mais profundo. Como afirma o pseudônimo de forma enfática: “Aqui, portanto, eu apenas tento puramente descrever psicológica e esteticamente uma única metamorfose, certamente uma difícil, mas precisamente uma, assim, que é bela e significativa” [KW XVII, p. 306; SV X, p. 327]. Note-se que a intenção é de analisar estética e *psicologicamente*, o que, no caso kierkegaardiano, significa que a análise parte de uma sugestão ou de uma ocasião estética e avança a fim de alcançar uma profundidade psicológica, pois assim seria possível revelar o que se encontra além da mera *a*-apresentação em um primeiro nível. A ocasião estética é aquela que busca definir o que é *ser* uma atriz em um sentido artístico, mas a profundidade psicológica é o que deve ser manifesto através do que é compreendido como “metamorfose”. Assim, inicialmente é preciso tratar sobre isto que está presente na atriz de 18 anos, isto que impede qualquer análise inicial sobre o que é *ser* atriz. Na jovem bela e estreada qualquer espectador pode identificar a presença de algo, afirma *Inter et Inter*. “Ela possui algo – sim, o que ela possui é muito difícil de determinar apenas porque é algo indeterminado, que, no entanto, onipotentemente se faz sentir e é incondicionalmente obedecido” [KW XVII, p. 307-308; SV X, p. 328]. O que caracteriza esta atriz, portanto, é uma “posse indeterminada”, algo que é considerado como uma “felicidade” ou uma “fortuna” [*Lykke*] e, da mesma forma, como uma expressão de sua “juventude” [*Ungdommelighed*]²¹⁷, características estas que se manifestam na maneira com que

²¹⁶Kierkegaard faz uma referência ao clube fundado em 1783 em Copenhague que tinha por nome *Det Venskabelige Selskabe*, o qual servia como um importante ponto de encontro social e onde se realizava bailes e concertos durante o inverno, como também possuía um espaço onde os membros podiam ler jornais e revistas, bem como divertir-se com jogos de carta e especialmente com o bilhar.

²¹⁷O termo empregado por Kierkegaard tem o sentido de uma plenitude da primeira idade e, ao mesmo tempo, visa indicar o movimento que chega a essa plenitude. Em dinamarquês, “juventude” ou “mocidade” pode ser expressa com o termo *ungdom*, esta compreendendo o período e não o movimento antes indicado. Ao utilizar *Ungdommelighed* o filósofo quer apontar precisamente esta dupla condição de movimento e permanência. Optamos aqui por traduzir por “juventude” para evitar confusões que poderiam advir de escolhas tais como “jovialidade” ou “mocidade”.

ela se dirige ao “teatro” e a sua atividade como atriz, ou seja, por aquilo que *Inter et Inter* caracteriza como uma “malandragem” [*Skjælmeri*], uma leveza e uma facilidade que são tão acidentais e tão contingentes quanto os próprios elementos que possibilitam sua atividade, ou seja, uma “malandragem” que é tão contingente como o é a “juventude” e a “felicidade”, porque para a jovem de 18 anos *ser* atriz não seria mais do que expressar o que há de imediato e, portanto, permanecer na imediatidade. Enquanto tomada pela contingência e pela imediatidade, não há para esta jovem de 18 anos nenhuma relação reflexiva e a própria noção de *performance* aqui não é justificada em um sentido mais profundo, porque o que ela faz no palco é adequar-se – aos gostos da plateia, ao plano do diretor, ao desígnio de sua própria beleza e de sua própria juventude – continuamente ao que lhe é imposto. A sua leveza, neste sentido, é a apresentação de algo exterior e que impossibilita a revelação de algo mais profundo. Sua *atuação* revela o que está presente unicamente na cena em um sentido direto e imediato e, desta maneira, não é efetivamente uma *performance*, uma vez que não se estabelece aqui a tensão presente na própria atividade de *ser* uma atriz, isto é, de atuar criar uma *re-* apresentação que vai além da *a-* apresentação e que, no entanto, ainda assim vale-se da *a-* apresentação como forma de instituição da *re-* apresentação. É sobre este ponto que *Inter et Inter* discorre quando fala sobre a possibilidade de um duplo caminho para a “tensão cênica”:

Sua posse indeterminada significa, finalmente: *que ela está em uma relação adequada para com a tensão cênica*. Qualquer tensão pode – esta é a dialética da própria dialética – trabalhar de maneira dupla; ela pode tornar o esforço manifesto, mas também pode fazer o contrário; pode ocultar o esforço, e não apenas ocultá-lo, mas continuamente convertê-lo, transformá-lo e explicá-lo em leveza. A leveza é então invisível no esforço de tensão, mas isto não é visto, não é conhecido, apenas a leveza é revelada. Um peso pode pressionar algo para baixo, mas ele pode também inversamente esconder que está pressionando algo para baixo e então expressar a pressão pelo oposto, levantando algo. Fala-se coloquialmente em fazer-se leve por lançar fora os fardos e essa consideração é a base de todas as visões-de-vida [*Livsanskuelser*] triviais. No sentido mais elevado, poético e filosófico, é o oposto: torna-se leve com a ajuda de – peso, eleva-se alto e livre com a ajuda de – uma pressão. Os corpos celestes, dessa maneira, flutuam com a ajuda de um grande peso; o pássaro voa com a ajuda de um grande peso; o leve pairar da fé se dá pela ajuda de um peso enorme; a mais crescente elevação da esperança se dá precisamente por ajuda da dificuldade e da pressão das tribulações. Mas a ilusão cênica e o peso de todos os olhos são uma pressão enorme colocada sobre uma pessoa; portanto, onde essa feliz relação está faltando, nem ao menos a capacidade adquirida em alto nível será suficientemente capaz de esconder o peso do fardo, mas onde há essa feliz relação, o peso do fardo se transforma em leveza. [KW XVII, p. 312; SV X, p. 331-332]

A posse indeterminada, portanto, é signo de uma “visão-de-vida trivial” e de uma leveza que mascara o próprio peso que permitiu o seu aparecimento e é oposta, em um “sentido mais elevado, poético e filosófico”, a uma manifestação que não só não mascara esta verdadeira tensão, mas que a revela enquanto uma “pressão”. Novamente, a jovem de 18 anos não realiza verdadeiramente uma *performance* nos termos kierkegaardianos porque é incapaz de instituir, mesmo em sua *a*-apresentação, a força ou a evidência da tensão que constitui a sua atividade. Ser uma atriz, neste sentido, não é atuar apenas com a leveza, a facilidade, a beleza e a juventude, mas é manifestar, por meio da *re*-apresentação o fato de que esta leveza deve ser obtida, que esta facilidade deve ser conquistada, que esta beleza deve ser produzida e que essa juventude não pode ser imediatamente entregue, mas deve ser, ao contrário, consequência de um esforço teatral. A jovem de 18 anos certamente seduz o público, mas o faz porque sua sedução é aquela da “malandragem”, do artifício, do subterfúgio, do engano e da ilusão. A sedução não é uma conquista, não é algo que penetra as profundidades psicológicas, mas que se mantém apenas em um nível superficial, a tal ponto que isto pode ser transplacado para além do teatro, como continuamente faz *Inter et Inter*, sobretudo quando reflete que:

Oh, no mundo muito se fala sobre sedutores e seduições: mas quantos são aqueles que são enganados por si mesmos por meio do hábito, de tal forma que parecem inalterados e ainda assim estão emaciados em sua humanidade interior [*indvortes Menneske*]; então eles amam as mesmas pessoas, amam-nas, mas sem força e debilmente; então eles usam as mesmas sentidas expressões, mas tão fracamente, tão impotente e tão desalmadamente [*afsjælelf*]. [KW XVII, p. 314-315; SV X, p. 334]

A ilusão, o que esta pode manifestar é apenas este engano, que é tanto mais favorecido quanto mais é suscitado pela exterioridade e, no caso da atriz, quanto mais é suscitado pela apreciação e adoração do público, que a toma apenas por aquilo que ela é imediatamente, ou seja, uma beleza de 18 anos. Mas algo muito distinto ocorre com o caso que analisa o pseudônimo, pois ali está uma atriz que produziu um furor com seus 18 anos, mas agora 14 anos se passaram e ela “foi vista muitas vezes e as pessoas adormeceram nesta admiração”, isto de tal forma que a atriz permanece constantemente em atuação neste mesmo lugar conhecido por todos, porque, como afirma o ensaio, “na Dinamarca há apenas uma cidade e

um teatro” e, neste sentido, “não há nenhuma mudança, então, na expressão da admiração e do reconhecimento”, ainda que o público, como Ihe é típico, “começa a sussurrar que ela está envelhecendo” [KW XVII, p. 317-318; SV X, p. 337]. É quando a apreciação e a adulação do público se esvaem que a metamorfose pode ocorrer, pois agora se revela a possibilidade de uma mudança, isto é, a possibilidade de se instanciar uma tensão que, na jovem de 18 anos, encontrava-se completamente encoberta e vedada pela absoluta imediatidade. Trata-se, portanto, de *re-presentar* a juventude quando não se é mais jovem, o que permite a *Inter et Inter* não só tecer uma análise e um comentário sobre este detalhe, mas sobre a própria estrutura da metamorfose:

Aquela que tem a juventude feminina apenas em uma compreensão simples não pode ter a metamorfose, porque a juventude feminina nessa compreensão não é intrinsecamente dialética, é apenas uma vida que, pela ocorrência da dialética, não pode ser dividida e isolada, mas simplesmente consumida. O tempo é a dialética que vem de fora e, portanto, consome rapidamente ou lentamente a juventude não-dialética [*udialektiske*]. Mas onde há uma vida a mais, ali o tempo, tirando um pouco da simples juventude, torna a genialidade mais manifesta, e manifesta-se na relação puramente estética da idealidade com o ideal. Claro, ela não será jovem novamente no sentido ridículo que o assistente de açougueiro e o público falam sobre uma diabolicamente atrevida meretriz, mas apenas no sentido da idealidade ela será mais e mais jovem. Ela agora é apropriadamente o objeto para uma crítica essencial, agora que ela pela segunda vez e em uma segunda potência relaciona-se com a mesma ideia ou, mais precisamente expresso, justamente porque é a segunda vez ela se relaciona de forma pura idealmente com a ideia. O caso é bem simples; pode-se perguntar, então: qual moldura corresponde essencialmente a um gênio cuja ideia é a juventude feminina? A maioria das pessoas, infelizmente, provavelmente responderia: é a juventude feminina ou ter 17 anos de idade. Mas esse é certamente um mal-entendido que conflita com a própria mentalidade da dialética [*Dialektisches egen Tankegang*]. O puro ideal e o dialético são requeridos: que a moldura ou aquilo que a ideia é relaciona-se com a ideia a uma distância da ideia. Com relação a todas as determinações da natureza, é verdade que a primeira vez é o mais elevado, é a culminação; no sentido da idealidade é verdade que a segunda vez é a mais elevada, pois o que é o ideal, senão precisamente isto: a segunda vez. A ideia de juventude como uma tarefa e ser ela mesma muito jovem certamente não corresponde corretamente uma com a outra na compreensão da idealidade. Uma vez que os espectadores inestéticos são de opinião oposta, isto se dá porque eles são enganados por uma ilusão que confunde a alegria para com a juventude exterior da Srta. Fulana com a idealidade essencial da atriz. Vamos dar outro exemplo. Há um lirismo que deve ser chamado de lirismo da juventude; toda pessoa jovem *erectionis ingenii* [intelectualmente dotado] tem um pouco disso. Mas um jovem que tem a juventude *qua* juventude tem esse lirismo da juventude e tem também gênio, cuja ideia é o lirismo da juventude: agora perguntemos, quando ele irá realizar o seu melhor lirismo, com seus 20 anos? De nenhuma maneira. Seu melhor lirismo virá a uma idade um pouco mais velha, quando o tempo tomar os felizes acidentes de sua juventude, então agora em relação de pura idealidade e, assim, em um sentido profundo, *ao servir*, ele se relaciona com a ideia. Aqueles que têm uma percepção apenas sobre a

primeira felicidade juvenil carecem de formação estética e, portanto, não descobrem que essa felicidade é o acidente e o perecível, enquanto o gênio e a relação com a ideia são o eterno e o essencial. [KW XVII, p. 319-320; SV X, p. 339]

A qualificação do tempo como dialética é a forma encontrada por *Inter et Inter* para revelar não só a ocasião da metamorfose, mas também um fator imprescindível a esta ideia, ou seja, o devir. É apenas quando no vir-a-ser, na relação e, por suposto, na *sobrerrelação* que a metamorfose pode se realizar efetivamente e, por outro lado, é apenas nesta manifestação que se pode acessar a própria metamorfose e com ela o próprio devir. A circularidade não está presente como uma espécie de impasse, mas como a revelação da importância da dialética. O que está em questão aqui é a ideia de *performance* enquanto algo que não pode ocorrer na juventude uma vez que esta é posta demasiadamente atrelada à imediatidade, de tal maneira que, insiste o pseudônimo, na juventude não há relação com a idealidade e, por conseguinte, não há propriamente a ideia. Tanto a relação quanto a idealidade surgem como uma possibilidade uma vez que a contradição e a tensão estão postas, mas não uma tensão que é unicamente cênica, ou seja, que pertence unicamente ao âmbito do teatro, mas, ao contrário, uma tensão que se realiza efetivamente na atriz, assim que é a atriz, e não o teatro, aquela que pode concretizar uma *performance* no sentido de que esta pode manifestar a tensão. Interpretar o papel de uma personagem jovem, bela e sedutora é apenas a ocasião para a atriz *ser* o que é através de sua *representação*. Em outras palavras, isto é a ocasião para a *performance*, mas isto posto no limite de que a própria *performance* não é a representação ou a atuação em si, mas é a possibilidade de transportar para o palco a tensão que se encontra presente no fato de que uma atriz de 30 anos terá de emular, de encenar e, no extremo, de *ser* aquela jovem de 18 anos que ela não é mais. Para *Inter et Inter*, o desafio máximo desta atriz seria aquele de atuar no papel de *Julieta*, no famoso drama shakesperiano, isto contando com o fato de que “a galeria naturalmente nunca consegue ter em mente que uma atriz, para *representar* Julieta, deve essencialmente ter uma distância de idade de Julieta” [KW XVII, p. 321; SV X, p. 340]. O uso do caráter de essencialidade aqui não é uma mera atribuição à ideia de uma “essência” em um sentido medieval, mas em um sentido ontológico que em muito antecipa a filosofia contemporânea, ou seja, uma essencialidade que é própria do *ser* da atriz enquanto uma manifestação. Tal essencialidade é

encontrada ou fenomenalizada na *performance*. Aqui está o ponto que o ensaio de *Inter et Inter* a todo o momento indica e que – como é próprio de Kierkegaard – nunca é endereçado diretamente. A tentativa de encontrar as condições de possibilidade da análise da ideia de *performance* não deve servir apenas ao teatro ou ao exercício da atriz, mas deve ir além deste desígnio e assim como a representação de *Julieta* para uma atriz de 30 anos deve ser a ocasião para a manifestação de uma *performance* no sentido essencial, também a análise sobre esta manifestação no caso da atriz deve ser a ocasião para uma análise da *performance* em um sentido mais profundo e mais elevado, ou seja, em correlação com o fenômeno da existência. Para Kierkegaard, o que a atriz realiza em sua *performance* é a manifestação da tensão que é inerente a sua atividade, de tal modo que a ideia de *performance* pode então ser transportada para um campo mais amplo em concordância com o problema do fenômeno da existência. Assim como ocorre com a atriz, todos os seres humanos *performam*, em maior ou menor grau de intensidade, as suas instanciações na maneira que suas existências revelam a tensão de sua *sobrerrelação*. É este o ponto que se encontra subjacente a todo o plano argumentativo de *Inter et Inter* em seu ensaio e é esta a vinculação com a teoria dos estádios, uma vez que os estádios, uma vez revelados por meio dos “experimentos psicológicos”, revelam aquilo que se encontrava encoberto por uma camada de ilusão que é afastada pela força da intensificação inserida pelos experimentos. Não parece aleatório que *Inter et Inter*, nos últimos momentos de seu ensaio, indique que a “metamorfose” que eleger considerer é aquela da “potenciação”, quando, em verdade, poderia ter realizado uma análise sobre a “metamorfose da continuidade”, com a ressalva de que esta não seria capaz de trazer à tona precisamente este caráter de intensidade que se faz perceber pela *performance*²¹⁸. Isto porque se trata precisamente de indicar que a própria noção de

²¹⁸ É interessante notar que apenas ao final de seu ensaio *Inter et Inter* indica a possibilidade de uma análise disto que ele chama de “metamorfose da continuidade”, pontuando, inclusive, que esta, conjuntamente com a “metamorfose da potenciação”, poderia produzir uma leitura complementar sobre o fenômeno manifesto pela atriz e por sua atividade. De toda forma, o foco aqui é novamente com relação à dialética e à maneira com que tal dialética permite não só uma dinâmica na análise, mas também preserva a dinâmica da própria fenomenalização: “Esses são os momentos da metamorfose. Agora, mais uma vez, para iluminar sua peculiaridade por outro lado, vamos concluir, comparativamente, justapondo outra metamorfose. Nós escolhemos uma que é qualitativamente diferente; isso dará à comparação um interesse real, enquanto evitará que todos os curiosos fiquem quantificando qual é a mais rara, etc. Esta segunda metamorfose é aquela da continuidade, a qual, por sua vez, mais precisamente determinada, é um processo, uma sucessão, uma transformação constante ao longo dos anos, para que a atriz, à medida que envelhece, mude de tema, assuma

performance revela a dinâmica entre a manifestação e o encobrimento, entre o que é revelado e o que é obnubilado pela ilusão. Kierkegaard insistentemente pontuou a necessidade de uma instrumentalidade capaz de ultrapassar os empecilhos da análise existencial, instrumentalidade essa que, em partes, é encontrada com a noção de “experimento” enquanto uma intensificação. Contudo, o “experimento” por si só não é capaz de sustentar a análise, mas é capaz apenas de torná-la possível e manifesta, enquanto é a noção de *performance* que permite compreender o que de fato são os estádios no sentido de que é a *performance* que aponta para o caráter ontológico presente no fenômeno da existência. O que os estádios são pode ser entendido como uma *performance*, mas tão somente no sentido de que uma *performance* é, ela mesma, a manifestação de uma instanciação da *sobrerrelação* e, portanto, revelam aquilo que é o humano em um determinado arranjo do fenômeno de sua existência. Assim, a *performance* não é apenas uma produção de efeitos retóricos – embora também o seja – e não é apenas uma encenação exterior – embora também possa sê-lo –, mas, no sentido “essencial” de que fala Kierkegaard, a *performance* pode ser entendida como a manifestação de um caráter igualmente essencial. O fenômeno da existência, por sua característica elusiva e não-conceitual,

papéis mais velhos novamente com a mesma perfeição que em uma idade mais jovem preencheu papéis mais jovens. Esta metamorfose poderia ser chamada simplesmente de perfectibilidade. É de particular interesse ético e será em grande medida agradável e convincente para um ético que na batalha por sua visão-de-vida orgulhosamente aponta para tal fenômeno como se fosse sua vitória, em silenciosa e interna gratidão, e chama a esta atriz de sua onipotente aliada, porque ela, melhor que ele, e precisamente em um dos pontos mais perigosos, prova a sua teoria. A metamorfose sobre a qual falamos, no entanto, é a da potenciação, ou é um retorno mais e mais intenso para o início. Esta metamorfose ocupará absolutamente um esteta, pois a dialética da potenciação é a dialética estético-metafísica. Mais feliz que Arquimedes, ele irá ditiramicamente bradar “Eureca”, apontando para o fenômeno; ébrio de admiração e ainda sóbrio na temperança dialética, ele só terá olhos para este e o entenderá como o seu chamado para criar as condições para que o maravilhoso possa ser visto e admirado enquanto tal. A metamorfose da continuidade irá, através dos anos, se espalhar igualmente sobre a extensão essencial de tarefas dentro da ideia de feminilidade; a metamorfose da potenciação irá, ao longo dos anos, relacionar-se de maneira mais e mais intensiva para com a mesma ideia, que, note-se bem, esteticamente entendida, é *sensu eminentíssimo* [no sentido mais eminente] a ideia do feminino. Diz-se da atriz que corresponde à metamorfose da continuidade que ela torna-se mais velha no sentido ideal, mas não mais velha no sentido da temporalidade; então da outra metamorfose se deve dizer que ela está ficando mais jovem. Mas deve-se dizer sobre ambas que o tempo não tem poder sobre elas. Há uma resistência ao poder dos anos, isto é, a perfectibilidade, e é precisamente ao longo dos anos que ela se desdobra; e há outra resistência ao poder dos anos, que é a potenciação, e é precisamente ao longo dos anos que ela se torna manifesta. Ambos os fenômenos são raridades essenciais, e ambos têm em comum o fato de que se tornam mais raros a cada ano. Precisamente porque são dialeticamente compostos [*dialektisk sammensatte*], sua existência ano após anos se tornará dialética; todos os anos tentará provar sua tese sobre o poder dos anos, mas a perfectibilidade e a potenciação irão vitoriosamente refutar a tese dos anos. Isto novamente dá uma calma absoluta ao espectador, pois a juventude dos 17 anos é frágil, mas a perfectibilidade e a potenciação são a confiabilidade absoluta.” [KW XVII, p. 324; SV X, p. 343]

constantemente demonstra a resistência a uma univocidade nos termos de sua análise, de modo que apreender o que é o humano por meio de uma única apresentação seria produzir uma incoerência e uma aniquilação ao próprio fenômeno da existência. Kierkegaard tinha em mente este problema ao formular a sua “teoria dos estádios”; era isto, e não tanto uma ideia de ascensão ou hierarquia, nem tampouco uma ideia de estagnação categorial. Os estádios são *re-* apresentações, mais ou menos aproximadas, das *performances* que podem ser identificadas nas manifestações existenciais. Por outro lado, Kierkegaard tinha isto em mente constantemente com relação aos outros e a si mesmo, os indivíduos não deixam de continuamente *performarem* a si mesmos em um sentido mais ou menos intenso, revelando mais ou menos a tensão constitutiva de sua *sobrerrelação*, permitindo mais ou menos a abertura para a análise do fenômeno da existência. Em suma, os indivíduos só podem *performar* porque eles são aquilo que é apresentado pela *performance*²¹⁹. Em outra medida, é esta *performance* aquilo que permite a

²¹⁹ O pensamento contemporâneo tem se confrontado continuamente com o problema entre a apresentação e a efetiva realidade ou a “essência” daquilo que está além ou aquém da apresentação. Uma vez rompido com a necessidade de uma fundamentação essencialista da metafísica, o pensamento contemporâneo pode então concentrar-se na relação entre diferença e identidade não mais por meio de uma disposição unitarista, mas buscando precisamente o contrário, ou seja, a análise de novas formas de manifestação decorrentes da própria relação entre identidade e diferença. Não é por outra razão que muita ênfase foi posta inicialmente no âmbito da diferença – como bem atesta a filosofia francesa da segunda metade do século XX – e apenas recentemente a identidade tem retornado a tomar certa centralidade da discussão, mas já reajustada pelo tom concedido pelas “filosofias da diferença” antecedentes. É neste sentido que a noção de *performance* se vincula em certa proximidade com uma noção de identidade, não porque se trata de uma identidade que redireciona ou reconduz a uma verdade única, original e imutável, mas porque a própria noção de identidade está continuamente posta em confronto com a diferença e reconhece a si mesma como fruto de tal confronto. No pensamento contemporâneo, muitas vezes essa ideia foi atribuída a uma maior ênfase na cultura, contando com a estrutura fundamentalmente moderna que baseava sua cosmovisão entre natureza e cultura, de modo que aquilo que é “original”, “essencial” e “unívoco” estaria na natureza e aquilo que é transitório estaria na cultura. O que teria ocorrido no pensamento contemporâneo seria, portanto, uma espécie de “subversão” da estrutura moderna, onde tentar-se-ia afirmar que não existe nada daquilo que tradicionalmente se considerava como uma “natureza humana” e, por decorrência, o que é humano tem de ser absolutamente construído por vias culturais, por determinações culturais e por rearranjos culturais. A *performance*, aqui, seria entendida como uma forma de *agir* que, em verdade, traz em si mais do que a simples agência, mas que comporta já a indicação de um outro nível de profundidade. Neste primeiro nível, é possível mencionar o estudo sociológico de Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956), onde o autor parte do pressuposto de que os seres humanos estão constantemente *performando* a si mesmos nas relações sociais de tal maneira que poderíamos valer-nos de comparações com o teatro para promover uma análise sociológica ou, ainda, poderíamos perceber que esta “atuação” é, em verdade, parte componente do que os seres humanos são. Logo no primeiro capítulo de seu livro, intitulado *Performance: Crença no Papel que alguém está Desempenhando*, Goffman escreve: “Quando um indivíduo desempenha um papel ele implicitamente requer que seus observadores tomem seriamente a imitação [*impression*] que é adotada diante deles. A eles é solicitado que acreditem que o personagem que eles vêem realmente possui os atributos que ele parece possuir, que as tarefas que ele performa terão as consequências implicitamente pretendidas por ele e que, de maneira geral, as coisas são o que parecem ser. Concordando com isso, existe a visão popular que o indivíduo oferece

sua performance e dá seu espetáculo 'para o benefício das outras pessoas'. Será conveniente começar uma consideração sobre as performances invertendo a questão e olhando para as crenças dos próprios indivíduos na impressão de realidade que tenta engendrar àqueles entre os quais ele mesmo se encontra" (1956, p. 10). A inversão que propõe Goffman teve um valor sobremaneira importante, porque com esta mudança metodológica a *performance* não é vista apenas como algo que revela traços de uma relação exterior – o que se apresenta aos outros em benefício dos outros –, mas deve permitir uma análise e, portanto, uma revelação sobre o que se encontra dentro, sobre o que as pessoas acreditam sobre si mesmas ao *performarem* um personagem ou determinadas características. Boa parte dos trabalhos de Goffman seguiram sua intuição conceitual inicial, sendo que, posteriormente, trabalhos como *Gender Advertisements* (1976) trataram de demonstrar como a noção de *performance* é dinâmica no sentido de que a produção de um "personagem" e suas "características" é tanto derivada de uma ação dos indivíduos quanto é fruto de pressões, forças e determinações sociais. Conjuntamente com Goffman, e recepcionando a influência de seu trabalho, outras análises seguiram este mesmo caminho, como é o caso das reflexões sociológicas de Pierre Bourdieu, especialmente com sua noção de *hábito*. Mais recentemente, a ideia de *performance* chegou aos estudos de gênero, em especial com a contribuição de Judith Butler por meio de seu livro *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, onde a noção de *performance* é aplicada, seguindo Goffman e Bourdieu, a um âmbito de intersecção entre a apresentação de certas características exteriores e a formação de certa estrutura interior. Aplicando sua ideia ao corpo e ao problema de gênero, Butler reflete: "Se o corpo não é um "ser", mas uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia de gênero e heterossexualidade compulsória, então qual linguagem ainda resta para entender esta promulgação corporal, o gênero, que constitui sua significação "interior" sobre esta superfície? Sartre talvez tivesse chamado este ato de "um estilo de ser", Foucault de "uma estilística da existência". E em minhas primeiras leituras de Beauvoir, sugeri que corpos com gênero são muitos "estilos da carne". Estes estilos nunca se "auto-estilizam" completamente, porque estilos têm uma história, e aquelas histórias condicionam e limitam as possibilidades. Consideremos o gênero, por exemplo, como *um estilo corporal*, um "ato", tal como era, que é tanto intencional e performativo, onde "*performativo*" sugere uma construção dramática e contingente de sentido" (BUTLER, 1999, p. 177). O problema enfrentado por Butler aprofunda as questões propostas por Goffman e igualmente tratadas por Bourdieu, mas Butler vai além do sentido sociológico e considera o problema de gênero e a relação com a *performance* em um sentido mais profundo, porque não se trata apenas de uma questão de analisar as "relações" ou "construções" sociais, mas de considerar a formação das identidades para os próprios indivíduos. Neste sentido, Butler volta-se para o *Self*, este já não tão predominantemente marcado por sua antiga estrutura moderna, mas ainda em muitos sentidos dependente desta mesma estrutura moderna. A razão de expor esta longa consideração bibliográfica sobre a utilização da noção de *performance* no pensamento contemporâneo é para apontar que talvez Kierkegaard, se lido na maneira que aqui foi proposto, pode fornecer importantes instrumentos e conceitos para os problemas enfrentados pelo pensamento contemporâneo. Ainda que Butler utilize base conceituais contemporâneas (Foucault, Derrida, Althusser, etc.), sua estrutura conceitual inevitavelmente retorna para um ponto comum de origem, Hegel, e neste sentido tem de dar conta de um *Self* que é apresentado fortemente enraizado na estrutura moderna de tal maneira que a própria noção de *performance* não pode ir além da dicotomia natureza/cultura sem ter de enfatizar um dos pontos desta estrutura previamente dada. Não por outra razão os críticos de Butler – Martha Nussbaum, por exemplo – tão fortemente insistem no fato de que o "performar um gênero" seria nada mais do que basear-se completamente em uma construção social de caráter predominantemente discursivo, uma crítica que, apesar de mal intencionada, não deixa de incomodar porque parte do mesmo terreno do qual Butler não consegue livrar-se, ou seja, o apelo a um dos pólos natureza/cultura. A ideia kierkegaardiana de *performance* não só parece se desfazer dessa dicotomia, como apela para um *Self* que não é precisamente aquele condicionado pelo aprisionamento do pensamento moderno no sentido de uma fundamentação unívoca e essencialista. A *performance* kierkegaardiana, aquela dos *estádios*, é uma que encontra-se além das determinações dicotômicas natureza/cultura e aponta para um traço ontológico que traz em si o embate entre devir e permanência, um embate que não deixa de estar presente no pensamento contemporâneo precisamente porque este pensamento assumiu uma série de elementos constitutivos do pensamento moderno sem promover uma elucidação de seu problema constitutivo. A ideia de *performance* kierkegaardiana, portanto, pode fornecer importante auxílio aos problemas do pensamento contemporâneo e, se não for para dar conta de problemas efetivamente reais, não haveria razão para se escrever dissertações e teses, razão pela qual notas de rodapé imensas por

Kierkegaard produzir uma análise que parte da pretensão de produzir uma sequência de fotografias que dê conta de apresentar o movimento sem perder a possibilidade de considerar o que só pode ser visto quando no repouso, ou seja, a instanciação. É com base nisto que se pode agora considerar o que seria a “introdução” mais evidente da “teoria dos estádios” tal como esta consta na seção *Carta ao Leitor* no livro *Estádios no caminho da vida*. Apenas quando se compreende que os “estádios” são instanciações da *sobrerrelação* que são tomadas, por vezes por meio dos experimentos, por vezes por retratos de personagens históricos, ficcionais ou míticos, como *performances* que apresentam, para mais ou para menos, aquilo que os indivíduos são em um determinado momento, é possível então realizar uma leitura do que é ali apresentado pelo pseudônimo *Frater Taciturnus*:

Existem 3 Esferas da Existência [*Existents-Sphæerer*]: a estética, a ética e a religiosa. A metafísica é a abstração, e não há ser humano que exista metafisicamente. O metafísico, o ontológico, ele é [*det Ontologiske er*], mas ele não existe [*er ikke til*], porque quando ele é, o é no estético, no ético e no religioso, e quando ele é, é a partir de uma abstração ou um *prius* para o estético, o ético e o religioso. [KW XI, p. 476; SV VI, p. 443]

As três esferas da existência, ou seja, os três “estádios” são apresentados em meio a um debate que vai além da mera determinação antropológica. Aqui é preciso apontar, contudo, o jogo que está disposto em termos de manifestação e conceituação com relação aos “estádios”. O que Kierkegaard chama de “metafísica” é rapidamente identificado com “abstração”, de tal modo que a crítica ou a suspeita aqui não é para com toda forma de metafísica, nem tampouco trata-se de uma tentativa de destruir a metafísica como um todo, mas apenas de marcar aquilo que o filósofo dinamarquês considera como um erro no tratamento de certas análises, ou seja, a vinculação entre metafísica e abstração. É certo que essa vinculação possui uma historicidade conceitual que remonta à tradição kantiana e pós-kantiana, mas nos termos que Kierkegaard tenta neste momento tornar claro seu argumento, basta indicar o fato de que o dito “a metafísica é a abstração” significa o limite de uma condição de possibilidade ou, ainda, o limite de um tratamento conceitual e, por conseguinte, analítico. Neste sentido, a primeira proposição é de que “não há ser humano que exista metafisicamente” significando que *não há ser humano que exista*

vezes se mostram necessárias, já que estas não são simples adendos ou complementos, mas são o caminho lateral do próprio pensamento.

abstratamente, isto porque “existir abstratamente” é uma contradição em termos que tem de ser afastada desde o primeiro momento. A existência é um fenômeno, ela se manifesta concretamente e é pela sua manifestação concreta que esta é, o que impossibilita qualquer consideração sobre uma “abstração da existência” porque, como Kierkegaard havia percebido muito cedo quando em sua descoberta do problema do fenômeno da existência, uma “abstração da existência” é uma “aniquilação da existência”. A segunda proposição parece estar vinculada à primeira, mas esta depende de um esclarecimento com relação aos termos e conceitos empregados. *Taciturnus* parece produzir uma nova identidade agora entre o metafísico e o ontológico, uma identidade por associação que faria também o ontológico ser identitário à abstração. A ressalva que deve ser feita aqui é a mesma aplicada para a ideia de “metafísica”, ou seja, Kierkegaard parece estar tentando vincular uma certa forma de compreensão sobre a ontologia com a ideia de abstração. Trata-se, certamente, de uma ideia de ontologia propriamente vinculada com a filosofia moderna, sobretudo aquela de cunho hegeliano tal como expressa na *Ciência da Lógica*, uma “abordagem ontológica” que já fora criticada por Schelling em sua tentativa de apresentação de uma “filosofia positiva”, da qual Kierkegaard parece ter retirado suas primeiras considerações reflexivas sobre o assunto. Desta maneira, quando ali se vincula identitariamente “ontologia”, “metafísica” e “abstração”, é preciso levar em consideração que o que está no horizonte de perspectiva é a “abstração” e tanto “metafísica” quanto “ontologia” são compreendidas em um sentido muito específico e determinado pela centralidade da “abstração”. Assim, a segunda proposição pode então ser formulada, porque *Taciturnus* escreve que “o metafísico, o ontológico, ele é, mas ele não existe”, ou seja, o ontológico, no sentido da abstração, padece de falta de concretude porque não se manifesta, e quando manifesta-se, quando ele é, o é sempre pela determinação encontrada nos três estádios. Há, como é comum ao pensamento kierkegaardiano, uma aparente circularidade que deve ser destrinchada para que a segunda proposição torne-se evidente, sobretudo porque, após afirmar que é apenas em sua manifestação e, portanto, em sua existência que o ontológico é, então afirma-se que aquilo que é, ou seja, que existe enquanto manifestação, existe em correspondência com uma abstração ou um *prius*, ou seja, com algo que vem antes, o que a primeira vista pareceria uma completa contradição, pois Kierkegaard está precisamente combatendo a ideia de uma essencialidade que antecede a

manifestação. O que isso deve significar? O problema, mais uma vez, está na questão da impossibilidade de uma análise direta ou de uma abordagem imediata. A primeira proposição afirma que *não há ser humano que exista abstratamente*, portanto a necessidade de direcionamento da análise para a manifestação concreta da existência. Contudo, ao mesmo tempo, esta manifestação, Kierkegaard sabia desde o início, tende a ser tão multifacetada e tão variada que a própria análise é inviabilizada pela impossibilidade de dar conta da multiplicidade. Assim, a abstração é negada na primeira proposição, mas é utilizada instrumentalmente na segunda proposição, a qual afirma que *o que existe deve ser apreendido por uma abstração que não anule a existência*. O que são, portanto, os estádios? São uma abstração que está subsumida à manifestação concreta e, portanto, à existência. Os estádios não são uma pura idealidade porque sua base analítica parte não de uma abstração, de uma fantasia ou de uma especulação, mas parte da manifestação concreta, isto é, do fenômeno da existência. Eles são uma abstração na medida em que operam como uma forma de enquadramento analítico e conceitual que permite, indiretamente, analisar o que se encontra presente no fenômeno da existência. Contudo, os estádios são uma abstração que não deixa de, continuamente, encontrar sua “realidade efetiva” na própria confirmação das manifestações, de tal modo que os estádios *fornecem um sentido* por tornar compreensível a multiplicidade sem, contudo, recair em uma unidade e em uma univocidade que não tem outra consequência senão anular e aniquilar o próprio fenômeno da existência.

Os estádios não esgotam as possibilidades de devir, apenas permitem que o fenômeno possa ser endereçado e analisado dentro de um certo âmbito específico. A intenção, Kierkegaard anunciara muitas vezes, é de tornar possível compreender as diferentes formas de organização, de arranjo e de relação que constituem as diversas maneiras de apresentação da instanciação. Assim, tanto o uso de “experimentos psicológicos” quanto a ideia de *performance* são fundamentais para a compreensão sobre o que são os estádios: o “experimento” permite *determinar* uma específica *instanciação* para obter os meios de análise da *sobrerrelação* e a *performance* continuamente indica que isto que é manifesto, ou seja, a *sobrerrelação*, não é um simples indicativo de uma totalidade perdida, mas é já uma certa totalidade no sentido de uma completude da manifestação para consigo própria. Em outros termos, o que o “experimento” torna possível manifestar e o que a *performance* revela como um aprofundamento da manifestação é o próprio

fenômeno da existência, de modo que os “estádios” evidenciam, tanto quanto é possível, o fenômeno da existência sem que este venha a ser anulado por uma abstração ou pela conversão do fenômeno em conceito. Os estádios da existência – ou esferas, como também costuma chamar Kierkegaard – devem representar diferentes formas de apresentação da tensão encontrada na tese antropológica, não indicando que estas diferentes apresentações são partes na composição de um todo, mas, ao contrário, indicando que em cada “estádio” já está presente um todo. A importância da “teoria dos estádios” e da própria aplicação dos estádios na filosofia kierkegaardiana advém do fato de que é por meio destes que o fenômeno da existência pode ser analisado mantendo o seu traço fundamental, ou seja, a tensão entre devir e permanência. Enquanto a permanência apresentava-se de uma forma convencionalmente mais predominante na tradição filosófica – com noções essencialistas, substancialistas, etc. –, o devir parecia representar uma maior dificuldade. O trunfo dos “estádios”, de acordo com as duas proposições antes indicadas, é permitir uma análise da multiplicidade que ainda guarda relações com uma certa unidade, sem com isso forçar um entendimento de uma univocidade anuladora da própria manifestação e, portanto, aniquiladora do próprio devir. Tal trunfo só é compreensível e possível quando se tem em conta o fato de que a teoria dos estádios parte de uma problematização situada dentro do âmbito da “contemplação antropológica”, baseando-se inicialmente na tese antropológica formulada por Kierkegaard, mas avança para um ponto em que a antropologia alcança o seu limite e tem então de recorrer à ontologia para que a análise do fenômeno da existência permaneça dentro de um horizonte de possibilidades. Não é aleatório que Kierkegaard, quando apresenta a sua “teoria dos estádios” nos termos antes aduzidos, tem de fazê-lo evocando elementos ontológicos para dar conta dos limites apresentados pela antropologia. Em termos puramente “antropológicos”, isto é, circunscritos puramente dentro da tese e da contemplação antropológica, a teoria dos estádios não seria possível porque os conceitos então presentes não dariam conta de indicar a diferença entre *aquilo que é* e *aquilo que existe*. Além disso, a tensão identificada na tese antropológica havia alcançado o limite de sua possibilidade analítica uma vez que esta não podia dar conta de fundamentar conceitos capazes de tornar inteligível a análise do fenômeno da existência para além da própria tensão. A “teoria dos estádios”, portanto, é a passagem de um âmbito antropológico para um âmbito ontológico da análise, porém uma passagem

que tem ainda de seguir com os pressupostos e estruturas encontrados quando no momento da contemplação antropológica. O elemento que com mais clareza indica esta passagem é certamente a *performance*, uma vez que esta já traz em si a anunciação de um caráter ontológico, sem contudo abandonar os elementos antropológicos que tornaram possível a sua formulação. Ademais, a passagem do âmbito antropológico para o âmbito ontológico – uma passagem que aqui é assumida para fins analíticos e explicativos, mas que não ocorre em uma linearidade ou uma sequência no pensamento kierkegaardiano – demonstra que o problema central enfrentado era de tornar possível a continuidade da análise pelo enfrentamento dos limites impostos pelo *devoir*. Uma vez tornado inteligível o fenômeno da existência nos termos de uma estrutura constituinte do *Selv*, era então preciso encontrar conceitos e categorias capazes de aprofundar a análise sobre este *Selv* e, portanto, sobre o fenômeno da existência. É com base neste pano de fundo que se estabelece o que pode ser considerado como a “ontologia kierkegaardiana”.

3.2 ONTOLOGIA

A identificação entre o pensamento de Kierkegaard e uma compreensão ou uma formulação ontológica não é um ponto pacífico entre os comentadores. Atribuir à Kierkegaard uma “filosofia ontológica”, ou seja, um pensamento que lida com problemas ontológicos e que formula conceitos baseado nestes mesmo problemas tem sido uma questão debatida desde a segunda metade do século XX, sobretudo por uma tradição germânica. Conforme foi demonstrado anteriormente, a “contemplação antropológica” e a conseguinte “tese antropológica” chegam a um ponto limite de seu alcance analítico, um limite que não dá conta de avançar na análise do fenômeno da existência em um âmbito mais aprofundado, de modo que Kierkegaard teve de mover-se da antropologia para a ontologia, o que fica claro pela inserção de conceitos e elementos correspondentes a questão sobre aquilo que *é* e, portanto, sobre o *Ser*. Contudo, como se demonstrará na sequência, são recorrentes as ressalvas que Kierkegaard faz para com o termo “ontologia”, assim como é recorrente suas ressalvas para com uma ideia de metafísica. Tal como foi indicado anteriormente, é preciso atentar para a intenção e a carga significativa nos usos que faz o filósofo dinamarquês destes termos, de maneira que “metafísica” e “ontologia”

geralmente representam uma atribuição muito específica sobre o que eram considerados estes termos na tradição em que Kierkegaard se inseria, ou seja, uma atribuição à filosofia moderna fortemente influenciada e desenvolvida pela tradição alemã pós-kantiana na qual Kierkegaard situava-se e da qual buscava diferenciar-se continuamente. Esta atenção para a utilização dos termos permite uma abertura com relação à averiguação da possibilidade de uma “ontologia” no pensamento kierkegaardiano. Contudo, antes de considerar de que forma pode ser identificada uma “ontologia kierkegaardiana”, é preciso lidar com as diferentes interpretações e com os debates presentes entre os comentadores, mesmo porque são estes debates que devem indicar o caminho da possibilidade para o apontamento de uma “ontologia kierkegaardiana”.

Os caminhos da pesquisa sobre a filosofia de Kierkegaard tomaram rumos bastantes distintos desde a morte do autor, de modo que o que inicialmente parecia, para um crítico como Georg Brandes, uma importante obra de cunho literário, posteriormente converteu-se em uma importante fonte para a crítica sócio-cultural e para uma possível renovação filosófica. No início do século XX, quando as obras de Kierkegaard começaram a ser traduzidas para o alemão, o interesse pelo filósofo dinamarquês era em grande parte inspirado pelo mesmo espírito do interesse pelas obras de Nietzsche, ou seja, a identificação de uma potência de pensamento que era tanto destrutiva quanto inovadora ²²⁰. Foi pelo destaque que o pensamento kierkegaardiano recebeu nos termos de um pré-existencialismo que ele foi inicialmente recepcionado. A filosofia de Heidegger foi certamente aquela que, neste período, com mais destaque tornou evidente a importância de Kierkegaard, mas, ao mesmo tempo, foi também aquela que continuamente menoscabou a relevância do filósofo dinamarquês para além de um condicionamento determinado pelas próprias

²²⁰ Karl Löwith, em sua espécie de biografia formativa do período posterior à Primeira Guerra Mundial, mais de uma vez aponta o fato de que alguns autores chamaram a atenção de sua geração em função do apelo que faziam a uma nova abordagem filosófica. Se Nietzsche foi um destes autores, como também fora o caso de Marx, Kierkegaard certamente é um destes pensadores que em grande maneira influenciou toda uma geração. Em seu livro, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1986), Löwith evidencia que foi precisamente o cruzamento de uma série de tendências filosóficas o que permitiu o aparecimento de importantes desenvolvimentos, como aquele que ocorreu no caso da filosofia heideggeriana. Enquanto o próprio Heidegger teria tentado afastar-se do que seria uma “tendência cristã” no pensamento kierkegaardiano, Löwith tem de admitir que foi em grande medida a influência kierkegaardiana o que tornou possível parte de suas reflexões filosóficas (1986, p. 28). Para além de Heidegger, é interessante marcar como foi este “cruzamento” de influências que condicionou a interpretação singular que forneceu Löwith em seu livro *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1969), onde Kierkegaard, Marx e Nietzsche aparecem em um diálogo que poucas vezes foi reconsiderado na filosofia contemporânea.

intenções heideggerianas. Em seu projeto de superação da subjetividade, de análise ontológica e de destruição da metafísica atribuída a certa tradição filosófica, Heidegger oscilava entre os muitos elementos retirados do pensamento kierkegaardiano e sua contínua tentativa de esconder tal relação em função do epicentro de seu projeto de superação das determinações onto-teológicas encontradas por ele no pensamento ocidental. A filosofia de Kierkegaard não teria apenas um forte apelo à subjetividade – esta entendida ainda dentro do espectro predominantemente moderno que não correspondem totalmente ao pensamento kierkegaardiano –, mas seria sobretudo marcada pelas tendências teológicas de sua estrutura. Como Kierkegaard fora inicialmente recepcionado pelo interesse teológico que suscitara em seus leitores pela força de ideias trivializadas, como o salto para fé, o paradoxo e o desespero, Heidegger encontrara ali um caminho para a realização de suas próprias intenções: bastava diminuir a importância do filósofo dinamarquês em função de sua “vinculação teológica” para encontrar a abertura para apropriar-se de seus conceitos filosóficos sem ter de prestar contas aos termos desta influência. Assim, o projeto ontológico heideggeriano alcança um ponto hermeneuticamente privilegiado, pois vale-se de certa estrutura conceitual-filosófica formulada por Kierkegaard sem ter de evidenciar a presença desta mesma estrutura. Neste ponto não importa tanto aprofundar-se sobre as razões e consequências deste movimento heideggeriano²²¹, mas importa destacar que a ideia de “ontologia”

²²¹ É interessante notar que, mesmo tendo operado desta forma para com a filosofia kierkegaardiana, Heidegger não pode fazer o mesmo com a filosofia de Nietzsche, de modo que teve de proceder de uma forma completamente diferente para tornar-se capaz de impôr seu próprio projeto sobre a filosofia nietzscheana sem demonstrar a profundidade do débito de sua influência. Ao apontar Nietzsche como o último filósofo inscrito no âmbito da metafísica, esforçando-se para colocar-se fora deste âmbito e, portanto, como o primeiro filósofo pós-metafísico, Heidegger acaba entregando parte de seu jogo com relação ao movimento que realiza não apenas com Nietzsche, mas também com Kierkegaard, Schelling, Hegel e outros filósofos. O esforço é por condicionar não só a interpretação, mas também os limites do tratamento ao que pode ou não beneficiar o seu próprio projeto, um subterfúgio que não deixa de continuamente produzir linhas de fuga, como ocorre, por exemplo, nos escritos do curso de 1941 intitulado *Esboços para a história do Ser enquanto metafísica*, Heidegger volta-se sobretudo para Schelling e Kierkegaard e acaba revelando importantes elementos de sua leitura que vão muito além das determinações e condicionamentos teológicos que ele havia imposto à filosofia kierkegaardiana em *Ser e Tempo*. A acusação e ressalva ali presente, sobretudo no trecho intitulado *A existência e o existenciário (Die Existenz und das Existentielle)*, é de que Kierkegaard, assim como Nietzsche, não formulara verdadeiramente uma ontologia para além de seu interesse e relevância “existencial”, isto porque a filosofia kierkegaardiana possuiria “o seu fundamento no fato de o existenciário não ser senão o aguçamento do papel da antropologia no interior da metafísica em sua consumação” (1961, p. 479). Para Heidegger, o pensamento kierkegaardiano não poderia ter avançado ao ponto de uma “ontologia” porque teria permanecido preso à expansão da antropologia dentro do campo metafísico. Contudo, o que o filósofo alemão não denuncia é o fato de que é precisamente este ponto “antropológico” o que permitiu a ele, Heidegger, estruturar todo o seu projeto ontológico em *Ser e Tempo* e, mais do que isso, é o ultrapassar deste “limite antropológico” o maior

foi atribuída predominantemente à Heidegger e o filósofo alemão passou a ser a chave interpretativa que condicionava todos os tratamentos sobre esta temática, tanto com relação ao passado quanto com relação ao futuro²²². Assim, não tardou para que a filosofia kierkegaardiana, em termos “ontológicos”, viesse a ser questionada não mais pelos termos de seu próprio desenvolvimento, mas em relação às condições determinadas pelo projeto filosófico heideggeriano. Foi este o caminho realizado pelos comentadores que, na segunda metade do século XX, fortemente influenciados por Heidegger e buscando dar conta de explicar as lacunas e os empecilhos no pensamento do filósofo alemão, voltaram-se para Kierkegaard com o intuito de averiguar se ali se encontrava algo que fora até então esquecido e, neste sentido, se ali se encontrava algo que poderia ser considerado como “ontológico” ou mesmo como “pré-ontológico”.

3.2.1 Análise bibliográfica sobre o tratamento das considerações acerca da “ontologia” kierkegaardiana

obstáculo de todo o seu pensamento, uma vez que o *Dasein*, de uma ou outra forma, acaba recaindo continuamente no ser humano em função da abertura da questão sobre o ser e em função de todo o limite de seu filosofar. É esta questão que encontra-se muitas vezes implícita e subjacente à relação entre Heidegger e Kierkegaard que acaba determinando em grande medida as leituras da obra kierkegaardiana, não realizando, no entanto, o caminho de volta em que a filosofia heideggeriana deveria ser confrontada em seus próprios limites e obstáculos.

²²² A tradução das obras de Kierkegaard para o alemão talvez tenha preparado o terreno para esta aproximação com a ontologia, sobretudo a ontologia que depois formularia Heidegger. Em algumas das traduções ao alemão feita por Christoph Schrempf, os vários termos utilizados por Kierkegaard para referir-se a diferentes modos ou percepções da “existência” recebem um tratamento de forma convergente. Em sua tradução de *Enten-Eller*, por exemplo, Schrempf utilizou o termo *Dasein* (1902, p. 32) para falar sobre a “existência de Deus” (*Gottes Dasein*), enquanto o original em dinamarquês consta “*Guds Tilværelse*”. Na tradução das *Migalhas Filosóficas*, em uma famosa passagem sobre o *devir*, Schrempf traduz o seguinte trecho, “*Denne Forandring er da ikke i Væsen men i Væren, og er fra ikke at være til, til at være til*”, por uma aproximação alemã que obtém o seguinte resultado: “*Diese Veränderung ist also nicht im Wesen, sondern im Sein; es ist die Bewegung von dem Nichtdasein zum Dasein*” (1925, p. 67). No segundo caso, a expressão dinamarquesa empregada por Kierkegaard, “*at være til*”, tem o sentido de uma existência em um sentido presencial, ou seja, um ser- aí, de maneira que a tradução para *Dasein* aqui parecia apropriada; contudo, no primeiro caso a “existência de Deus” de que fala Kierkegaard ao empregar o termo *Tilværelse* não é a mesma que a ideia de um “ser-aí”, razão pela qual o filósofo dinamarquês optou por demarcar muito claramente esta distinção. Por mais que o termo *Dasein* no alemão permita também esta amplitude de sentido, a demarcação de diferença por meio dos termos é importante para não produzir uma confusão sobre o registro conceitual e sobre o âmbito no qual se encontra o pensamento do autor. Ao traduzir as diferentes expressões da “existência” por *Dasein*, Schrempf acabou permitindo uma falsa unidade de sentido que depois seria inserida pela filosofia heideggeriana da *Daseinanalyse*, de modo que Kierkegaard acaba se tornando mais “ontológico” – sempre no sentido heideggeriano – do que seus textos originais realmente parecem indicar.

O primeiro trabalho que com clareza abordou a questão ontológica na filosofia kierkegaardiana foi aquele de Michael Theunissen²²³, *O conceito de seriedade em*

²²³ Alguns trabalhos chegaram a esboçar uma tentativa de comparação entre o pensamento de Kierkegaard e o pensamento de Heidegger, e, neste sentido, chegaram a tocar em questões e problemas pertinentes à temática da “ontologia”. Ocorre, no entanto, que estes trabalhos não chegaram a desenvolver uma consideração pormenorizada sobre uma possível “ontologia” kierkegaardiana, apontando, quando muito, que o pensamento do filósofo dinamarquês também flertava com questões pertinentes à ontologia, mas sem fazer um grande esforço para demonstrar de que forma esta relação entre a filosofia kierkegaardiana e a ontologia poderia vir a ser percebida ou realizada. Esses esforços aconteceram desde ao menos o início do século XX e, muito embora tendencialmente um suposto “Kierkegaard voltado à ontologia” aparecesse com mais frequência quando a figura de Heidegger também constava no estudo, houve momentos em que outros autores (como Jaspers, Gabriel Marcel, etc.) desempenharam esta função ou, ainda, momentos em que uma intuição original e não-desenvolvida orientou esta aproximação. Alguns trabalhos anteciparam a aproximação entre Kierkegaard e a ontologia, por vezes simplesmente porque aproximaram o pensador dinamarquês do âmbito propriamente filosófico. O trabalho de Harald Høffding, *Søren Kierkegaard som Filosof*, publicado originalmente em 1892 e depois reeditado em 1919, foi importante por indicar uma posição muito peculiar para o filósofo dinamarquês, ou seja, de que Kierkegaard teria desenvolvido uma “filosofia da religião romântico-especulativa”, argumentação que, segundo Høffding, seria compreensível dado o fato de que Kierkegaard encontrar-se-ia em um lugar muito peculiar entre Schleiermacher e Hegel, tomando certas questões da “filosofia da religião” romântica de Schleiermacher, mas também posicionando-se em uma dupla relação – de influência e crítica – para com a filosofia hegeliana. O trabalho de Høffding recebeu uma tradução para o alemão em 1896 com um prefácio de Christoph Schrenpf, o que acabou indicando uma abertura de interpretação. Tal abertura é sentida, por exemplo, na interessante tese doutoral de Hans Seifert, *Die Konkretion des Daseins bei Sören Kierkegaard*, publicada em 1929. Em sua tese, Seifert já evidencia a influência da tradução alemã em seu título, uma vez que o trabalho busca dar conta de apresentar a importância da “concretização da existência” – ali nomeada *Dasein* – apresentada pela filosofia kierkegaardiana. O que torna o trabalho de Seifert interessante é sua posição de oscilação, pois logo nas primeiras páginas o autor reconhece que “para expressar seu interesse específico” em um determinado problema, Kierkegaard “faz o uso especial do conceito de ‘existencial’ (*Existentiellen*)”, apontando ainda que “os termos ‘existencialmente’, ‘existente’ ou ‘existência’ são, na maioria dos casos, representativos do termo acima” (1929, p. 13), ou seja, ao “existencial”; contudo, ainda assim Seifert continuamente faz o movimento para converter o *Existentiellen* em *Dasein*, como acaba aparecendo no título de sua tese. Além disso, Seifert vincula a “concreção” com uma espécie de “epistemologia” (*Erkenntnistheorie*) que se realizaria na teleologia interpretativa de que é no ético-religioso que a concreção da existência se realiza segundo a teoria kierkegaardiana. Em sua aproximação entre a filosofia kierkegaardiana e uma certa “epistemologia” como forma de apresentar sua interpretação da “concreção”, Seifert passa pela compreensão do homem como síntese (*Der erkennende Mensch als Synthese*) e pela compreensão do homem como devir (*Der erkennende Mensch als Werdender*), um movimento que só demonstra a insustentabilidade de uma leitura da filosofia kierkegaardiana a partir de uma “epistemologia”, mas que ao mesmo tempo abre o caminho para uma compreensão de que os elementos abordados por Seifert (concreção, síntese, devir) são fundamentais para a compreensão do pensamento de Kierkegaard, porém com o auxílio de outro chave interpretativa. Em 1930 dois ensaios de Karl Löwith estreitam as vinculações entre Kierkegaard e Heidegger e delineiam um caminho de leitura. Tanto em *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie, zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, quando em *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, Löwith esboça uma clara aproximação entre os fundamentos filosóficos da ontologia fenomenológica heideggeriana e as influências legadas pela teologia protestante. Esta aproximação não deixa de ter, em sua centralidade, a figura de Kierkegaard, um estranho autor que parece, na visão de Löwith, transitar entre a teologia e a filosofia a tal ponto que apresentaria boa parte das condições para a filosofia heideggeriana. Sobretudo em seu *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, o argumento de Löwith é bastante sutil no sentido de indicar, por um lado, o fato de que a filosofia kierkegaardiana em muitos sentidos anteciparia ou ao menos prepararia o espaço para as considerações mais “puramente” ontológico-existenciais de Heidegger e, por outro lado, o fato de que sua análise não deixa de partir de uma intenção teleologicamente guiada, ou seja, se inicia e deve se encerrar tendo em vista a ontologia fenomenológica. Löwith não chega a afirmar que Kierkegaard peremptoriamente possui um

“pensamento ontológico”, mas suas aproximações, sobretudo conceituais, não deixam de esboçar essa possibilidade (Para maiores considerações sobre a leitura de Löwith sobre Kierkegaard, cf. KHAWAJA, Noreen. *Karl Löwith: In Search of a Singular Man* (2012), especialmente a questão referente à singularidade do indivíduo). Os efeitos da interpretação de Löwith, conjuntamente com outros textos – como é o caso da publicação em três volumes do *Kierkegaard-Studien* de Emanuel Hirsch (1930) – podem ser sentidos já na sequência, como demonstra a tese de Annemarie Vogt, *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard* (1936), onde a autora claramente parte de um ponto de vista heideggeriano para o desenvolvimento de sua análise, buscando encontrar paralelos entre as produções dos dois filósofos sempre sob a chave de leitura fornecida pelos conceitos heideggerianos. É o que acontece, por exemplo, na maneira com que a autora primeiramente apresenta o *Dasein* heideggeriano em relação ao conceito de ser-no-mundo (*In-der- Welt-sein*) para então falar sobre um homem kierkegaardiano em relação ao que a autora considera como um ser-sobre-o-mundo (*Über-der Welt-sein*), um conceito inserido na filosofia kierkegaardiana para que esta de alguma forma entre em consonância com as estruturas heideggerianas. Por ter um trabalho marcadamente heideggeriano, Vogt encontra proximidades em termos ontológicos – como no movimento de aproximação e distanciamento com relação ao conceito de ipseidade (*Selbstsein*) –, mas tais aproximações dependem em grande medida das determinações muitas vezes impostas de forma artificial pelas demandas condicionais da filosofia heideggeriana. Mesmo fora da Alemanha, mas certamente por influência dos desenvolvimentos alemães, esta relação entre Kierkegaard e a ontologia começou a ser suscitada por alguns autores, de maneira que na análise de Jean Wahl em seu *Études Kierkegaardiennes* (1938), nas reflexões de Nicola Abbagnano, em seu livro *La struttura dell'esistenza* (1939), ou na síntese de Luigi Pareyson em seu *Studi sull'esistenzialismo* (1943) esta questão é confrontada, ainda que, em geral, os autores tendam a indicar que Kierkegaard não teria efetivamente uma “filosofia ontológica” uma vez que os termos de suas comparações sempre partia da compreensão de “ontologia heideggeriana. Coube a Etienne Gilson ocupar o lugar do anúncio de uma “ontologia kierkegaardiana” em seu livro *Being and some philosophers* quando aponta que: “Esta identificação da existência como uma permanente ruptura do Ser se tornou, desde Kierkegaard, o ponto de partida do existencialismo contemporâneo. É um fato bem conhecido que o existencialismo moderno não é exatamente um caso feliz, mas não há razão para que seja. Se ser um existente é ter existência, e se a existência não é outra coisa que uma constante fracasso de ser, juntamente com um esforço perpétuo e fútil de superar essa fracasso, a vida humana dificilmente pode ser uma coisa agradável (GILSON, 1949, p. 152)”. O que fora anunciado por Gilson, no entanto, obtém pouca atenção e mais uma vez a temática é circunscrita na relação estabelecida entre Kierkegaard e Heidegger, como ocorre no breve livro de Knud Ejler Løgstrup, *Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und hir Verhältnis zur Verkündigung* (1950). A tese de Løgstrup é que a análise existencial kierkegaardiana, por ser fortemente determinada por uma infinita demanda ético-religiosa, não pode ser efetivamente “ontológica” no sentido heideggeriano, sendo que a filosofia de Heidegger pode ser ontológica apenas porque o filósofo alemão compreende a existência de uma maneira pré- ética, o que para Løgstrup ficaria evidente no conceito de “cuidado/cura” (*Sorge*). Esta leitura de que a análise existencial kierkegaardiana é determinada por uma posição ético-religiosa é finalmente trazida por Michael Wyschogrod no livro *Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence* (1954). A tentativa de Wyschogrod é de superar, por meio da comparação com Heidegger, isto que havia surgido como um entrave da análise ontológica da filosofia kierkegaardiana em decorrência da comparação com a filosofia Heideggeriana. Wyschogrod afirma que “a análise filosófica básica de Kierkegaard não advém do ponto de vista ontológico”, pois “seu interesse existencial basilar não o permite a assumir um interesse objetivo em problemas ontológicos”, contudo, “ainda assim é possível discernir uma base ontológica bastante demarcada desde onde seu pensamento existencial advém” (1954, p. 24). O desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano, segundo Wyschogrod, “tem lugar em um nível ético-religioso, não em um nível ontológico” (1954, p. 24), de modo que o desafio seria de considerar precisamente de modo a análise da existência kierkegaardiana poderia ser considerada “ontológica”. A solução de Wyschogrod, apesar de engenhosa, é limitada, porque ao não poder livrar-se das determinações heideggerianas sobre o que é e o que deve ser a “ontologia”, o comentador identifica o âmbito ético-religioso com a ontologia, afirmando então que uma possível “ontologia kierkegaardiana” só pode ser percebida no âmbito existencial claramente circunscrito pelo nível ético- religioso. É por esta razão que o livro de Theunissen é efetivamente o primeiro a enfrentar a dificuldade de buscar desenvolver uma análise da filosofia kierkegaardiana com o intuito de vinculá-la a certa ideia de “ontologia”. Muito embora seja influenciado por Heidegger, Theunissen não oscila, como todos os outros comentadores, entre uma vinculação forçada e uma simples negação. Enquanto Wyschogrod encontra uma “ontologia kierkegaardiana” que depende de uma particular

Søren Kierkegaard (Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard), um livro de 1958 que buscou analisar um conceito específico do pensamento kierkegaardiano por meio de um contínuo endereçamento ao problema da realidade efetiva [*Virkelighed*]. Para Theunissen, a filosofia kierkegaardiana poderia ser lida através da chave interpretativa fornecida pelo conceito de “seriedade” [*Alvor*], uma vez que este não apresentaria uma disposição meramente psicológica ou completamente determinada antropologicamente, mas apontaria para algo além da própria determinação existencial humana para um ponto mais elevado, ou seja, em direção ao *Ser*. Isto fica evidente na proposta apresentada em sua introdução, quando Theunissen afirma que “aquilo que não é tomado de qualquer forma, mas que é tomado de forma séria ou na realidade efetiva, não obtém por esta adição nenhum outro conteúdo”, mas obtém, por outro lado, “apenas um excelente sentido”, pois aquilo que é sério, torna-se mais e mais pesado e, portanto, mais e mais *instanciado*, de tal modo que, afirma o comentador, a realidade efetiva da qual se quer tratar quando se fala em seriedade, “nada mais é que o próprio *Ser* que tornou-se significativo em seu próprio peso” (1982, p. IX). Na primeira parte do livro, dedicada à análise conceitual que torna possível uma leitura através do conceito de “seriedade”, Theunissen tem de enfrentar continuamente o conceito de “realidade efetiva” como uma abertura para esta disposição que estaria presente na “seriedade”. Enquanto o primeiro capítulo esboça uma análise da seriedade através da leitura da dissertação sobre a ironia, buscando demarcar ali o começo de uma consideração kierkegaardiana sobre a realidade efetiva, o segundo capítulo, intitulado *A transformação do conceito de realidade efetiva (Der Wandel des Wirklichkeitsbegriffs)*, dedica-se a demonstrar como a realidade efetiva ocupa a centralidade do pensamento kierkegaardiano e é através dela que se pode formular uma análise não apenas da “seriedade”, mas de uma ideia de “seriedade” que seja condizente com uma leitura ontológica da filosofia de Kierkegaard. Theunissen não ignora o fato de que o conceito de “realidade efetiva” tem sua origem nas categorias modais lógicas próprias das filosofias pós- kantianas, com destaque para a presença deste conceito no sistema hegeliano, porém articula seu argumento a fim de relacionar o tratamento dado por Kierkegaard não tanto com a tradição filosófica que o antecedeu, mas antes com a tradição filosófica que o precedeu. Assim, é possível compreender que a primeira seção do

leitura da obra do filósofo dinamarquês, Theunissen procede com uma análise conceitual mais acurada e, portanto, alcança resultados mais frutíferos.

segundo capítulo seja dedicada ao tratamento da “realidade efetiva como temporalidade e como dadidade” (*Wirklichkeit als Zeitlichkeit und Gegebenheit*) (1982, p. 24-33), valendo-se de uma leitura que retira seu sentido em partes das obras assinadas por *Johannes Climacus* – precisamente as obras mais “filosóficas”, em um sentido contemporâneo – e em partes da inserção de um elemento conceitual que não parece pertencer inteiramente à filosofia kierkegaardiana, ou seja, a ideia de “dadidade”, um conceito que é marcadamente fenomenológico e que certamente encontrar-se-ia em casa na filosofia heideggeriana. Como foi indicado anteriormente, Theunissen não está de nenhuma forma equivocado por antever em Kierkegaard a potência de um pensamento fenomenológico em um sentido muito específico, mas como sua análise não vislumbra o problema do fenômeno da existência, a inserção da ideia de “dadidade” serve aqui para expressar a intenção de sua análise, uma intenção que fica ainda mais marcada quando a segunda parte do segundo capítulo é dedicada a analisar a ideia de “realidade efetiva como eternidade e intensidade” (1982, p. 33-38, avançando de *Climacus* para *Anti-climacus* como forma de evidenciar o elemento “ontológico” da seriedade no sentido de uma abertura de disposição e, finalmente, finalizando este segundo capítulo com uma seção dedicada à análise da “realidade efetiva do homem como unidade da eternidade e da temporalidade” (1982, p. 38-51). Ao longo de todo livro Theunissen avalia a “seriedade” como um conceito que, quando posto em relação com a “realidade efetiva”, deve permitir uma interpretação em que filosofia kierkegaardiana revela-se como “ontológica” uma vez que esta estaria continuamente perguntando pelo *ser* do homem em sua relação com a realidade e, portanto, estaria igualmente perguntando, ainda que indiretamente, pelo próprio Ser. Contudo, o que não encontra-se explícito em todo o argumento de Theunissen é a proximidade com sua ideia de “ontologia” com aquela determinada pela filosofia heideggeriana. A “seriedade” kierkegaardiana é vista como uma disposição, uma abertura que permite perceber que a questão de fundo é ontológica no limite de que esta se apresenta, no ser humano, ou seja, na existência humana, como um apontamento para além do humano. Muito embora Theunissen não evidencie de onde parte sua análise com muita clareza, isto é, não tornando claro quais os pressupostos e a visão orientadora de seu trabalho, é possível retracejar o caminho até a filosofia de Heidegger, sobretudo aquela apresentada em *Ser e Tempo*. Na extensa preparação para finalmente ser possível a realização da pergunta sobre o sentido do Ser

(*Seinsfrage*), Heidegger tem que desenvolver a *destruição* da tradição filosófica ocidental uma vez que esta, segundo sua tese, havia velado a possibilidade de desenvolvimento da questão. Este pressuposto leva o filósofo alemão a uma longa retomada de conceitos fundamentais da tradição filosófica, como é o caso da “subjetividade”, da “consciência” ou mesmo de “antropologia”, com o intuito de alguma forma “depurá-los” dos escólios da tradição em prol da conversão à abertura da possibilidade da pergunta sobre o sentido do Ser. No §59, dedicado à análise da “interpretação existencial da consciência e a interpretação vulgar da consciência”, Heidegger utiliza muito rapidamente a noção de “seriedade” (1967, p. 295), mas não de uma maneira conceitual tão apurada. A vinculação da interpretação do conceito de “seriedade” kierkegaardiano feita por Theunissen volta-se para outro conceito que está sendo apresentado nestes parágrafos de *Ser e Tempo* e que diz respeito tanto a uma abertura quanto a uma espécie de posição assumida pelo *Dasein*: a ideia de resolução/decisão (*Entschlossenheit*) que traz consigo a ideia de abertura (*Erschlossenheit*). Entre os parágrafos 61 e 66, Heidegger pretende demonstrar de que maneira o *Dasein* pode encontrar a si mesmo, através de uma resolução, como condição para a abertura da pergunta sobre o sentido do ser, um momento em que o projeto ontológico da possibilidade de se demonstrar que o *Dasein* encontra-se em tal condição que traz em si a potência de abertura para a pergunta enquanto uma disposição que deve tanto estar dada na situação em que o *Dasein* se encontra quanto deve ser resultado de uma espécie de “ação” por parte do *Dasein*, ou seja, a decisão que converte-se em resolução e permite a abertura. Pois bem, a interpretação de Theunissen sobre o conceito de “seriedade” kierkegaardiano operava dentro de um âmbito em grande medida determinado pelo pensamento heideggeriano, como se comprova pelo fato de que a apresentação dos pressupostos conceituais na análise de Theunissen partia da relação entre “temporalidade” e “dadidade”, para avançar à relação entre “eternidade” e “intensidade” e, finalmente, para obter uma espécie de síntese ou unidade da “eternidade” e da “temporalidade” no que seria a “realidade efetiva do ser humano”²²⁴. Para sustentar sua leitura “ontológica” da filosofia kierkegaardiana, ou

²²⁴ Há muitas aproximações possíveis entre a filosofia heideggeriana e a filosofia kierkegaardiana, mas há pontos onde esta proximidade torna-se ainda mais acentuada, como ocorre entre os parágrafos 61 e 66 de *Ser e Tempo*. Não só porque este é um momento do livro onde a questão sobre o *Si-mesmo*, a *autenticidade*, e a *decisão* aparecem claramente, mas também porque neste ponto se estabelece uma relação que está determinada por certo âmbito estrutural. No capítulo que

seja, para aproximar Kierkegaard de uma certa ontologia, Theunissen insere na sua leitura do filósofo dinamarquês pressupostos retirados da filosofia heideggeriana, de modo que o conceito de “seriedade” é convertido em uma espécie de *disposição de abertura para a pergunta sobre o sentido do Ser*, mas isto só pode ser realizado no limite de que toda a condução da análise seja mantida rigorosamente dentro da compreensão de “ontologia” definida pela filosofia heideggeriana. Em suma, na análise de Theunissen Kierkegaard possuiria uma “ontologia” na medida em que seu pensamento pode ser aproximado do sentido de “ontologia” definido por Heidegger em *Ser e Tempo*. Haveria a possibilidade de indicar uma “ontologia kierkegaardiana”, mas sob a condição de que a noção de “ontologia”, ou seja, da *Seinsfrage*, fosse anteriormente ditada pela filosofia heideggeriana e, portanto, os resultados encontrados nesta análise trariam maiores considerações e reflexões para o próprio projeto heideggeriano do que propriamente esclareciam algo sobre o pensamento kierkegaardiano.

compreende estes parágrafos, Heidegger trata sobre o sentido próprio do *Dasein* e da temporalidade com relação ao sentido ontológico da cura, abordando, assim, uma espécie de abertura originária para a pergunta sobre o sentido do Ser e movendo-se no próprio epicentro de seu projeto, ou seja, no aprofundamento da relação entre o *Dasein*, a temporalidade e sua possibilidade de abertura para a *Seinsfrage*. Agora, Heidegger assim o faz apenas após ter demonstrado, com sua própria instrumentalidade conceitual, de que modo aquilo que era usualmente compreendido como “consciência” pode ser então convertido ou reinterpretado pela “determinação ontológica” em um sentido que não ficaria adstrito às condições ônticas da filosofia moderna, mas serviria, ao contrário, para demonstrar o jogo contínuo de velamento e desvelamento presente em toda a tradição e, por suposto, também no caso da consciência. Em uma passagem particular do parágrafo 60, aquele dedicado a analisar “a estrutura existencial do poder-ser em sentido próprio, testemunhado na consciência”, Heidegger aponta de que modo a questão sobre a consciência, passando pela angústia e por certa intensificação da fenomenalização da atenção sobre si-mesmo, pode chegar a produzir a abertura para a *Seinsfrage* através de uma “atitude” específica: “A abertura do *Dasein* subsistente no querer-ter-consciência é então então constituída pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o próprio ser-culpado [*Schuldigsein*], e pelo discurso enquanto silenciosidade [*Verschwiegenheit*]. Esta abertura privilegiada e própria, testemunhada no próprio *Dasein* por sua consciência – o projetar-se silêncio para o ser-culpado que está prestes a angustiar-se – a isto chamamos *decisão* [*Entschlossenheit*]” (HEIDEGGER, 1967, p. 310). Também Kierkegaard, como foi demonstrado, buscou ultrapassar certo apego ou limitação ao campo da consciência, considerando, em um debate com a tradição da filosofia alemã pós-kantiana, que o completo enquadramento ao âmbito da consciência tornava impossível a análise do fenômeno da existência em um campo mais amplo. O que há de semelhante entre a intenção kierkegaardiana e este momento da filosofia heideggeriana é o fato de que ambos os pensadores têm de reconhecer a necessidade de se instanciar as coisas *na e por meio da* consciência como uma forma de ultrapassá-la ou, melhor dizendo, como uma forma de encontrar nela a expressão daquilo que a própria consciência deve revelar. Essa comparação, no entanto, não precisa produzir o efeito de uma predominância ou predileção para um ou outro lado. Assim, o trabalho de Theunissen tanto demonstra a sua faceta condicionada pela noção de “ontologia” determinada pela filosofia heideggeriana – o que não parece trazer nenhuma vantagem específica na interpretação da filosofia de Kierkegaard – quanto demonstra, de maneira indireta, que este é possivelmente um importante ponto de entrada para o desenvolvimento de uma comparação que não pretende provar a vinculação de Kierkegaard a uma específica compreensão da “ontologia”, mas que pretende apenas indicar o que há de semelhante entre os filósofos com o intuito de retirar desta comparação os elementos para um questionamento mais amplo sobre a ideia de ontologia, de metafísica e de análise da existência.

O esforço de Theunissen logo apresentou seus primeiros frutos, de modo que alguns trabalhos pareceram seguir as intuições centrais esboçadas no trabalho do comentador alemão. Dois livros destacam-se por apresentarem variações do que estava dado como potência na análise de Theunissen. O livro *Ontologia Hermenêutica nos escritos do Climacus de Søren Kierkegaard (Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards)*, escrito por Klaus Schäfer e publicado em 1968, desenvolve o que havia sido apresentado de maneira intuitiva no trabalho de Theunissen. Se a intenção é de analisar uma possível “ontologia kierkegaardiana”, sobretudo quando se tem em vista a estrutura da ontologia heideggeriana, então a melhor solução é voltar-se para os escritos que mais claramente podem fornecer um substrato para tal aproximação. No caso de Kierkegaard, é inegável que os textos que mais evidentemente abordam questões filosóficas de uma forma mais “purificada” são aqueles assinados por *Johannes Climacus*. Enquanto os outros textos igualmente são “filosóficos”, tanto nas *Migalhas Filosóficas* quanto no *Post-scriptum* encontra-se menos das fugas narrativas ou das criações metafóricas típicas do estilo kierkegaardiano, sendo que nestes textos há um tratamento mais direto – e até mesmo sistemático – de questões a serem enfrentadas de forma conceitualmente determinada. Além do que, é igualmente reconhecido que são os escritos de *Climacus* que muitas vezes abordam questões centrais para o desenvolvimento da filosofia kierkegaardiana, como ocorre, por exemplo, com relação ao *Interlúdio das Migalhas Filosóficas*, onde trata-se de forma muito direta sobre uma reformulação das teorias modais (necessidade, possibilidade, realidade efetiva) com relação ao problema do devir da existência, ou ainda no *Post-scriptum* com todo o desenvolvimento sobre a dialética, o *pathos* e a noção de subjetividade²²⁵. O livro de Schäfer é mais detalhado do que o texto de

²²⁵ Um livro que parece aprofundar esta predileção de análise das obras assinadas por *Climacus* em uma consideração da possível vinculação entre Kierkegaard e uma ontologia foi escrito por Frank-Eberhard Wilde com o título *Kierkegaards Verständnis der Existenz* e publicado em 1969. Todo o livro de Wilde tem como centro o *Post-scriptum*, o qual serviria, segundo o autor, para orientar todas e qualquer análise que busque considerar o problema da ipseidade em Kierkegaard. Como foi pontuado, é notório que os escritos de *Climacus* são por vezes os mais “filosóficos” em um sentido mais próximo do convencional, ou seja, apresentam e desenvolvem conceitos de forma mais evidente e possuem certa sistematicidade e certa inserção em um debate filosófico mais amplo. Se isto é válido para os escritos de *Climacus*, tanto mais é para o *Post-scriptum*, uma vez que as *Migalhas Filosóficas*, muito embora seja um livro muito relevante por apresentar importantes conceitos e ideias, como o paradoxo absoluto, o instante e a relação entre as categorias modais, o devir e a existência, é também um pequeno livro que em muitos sentidos foi escrito para ser “perigoso” e “ardiloso”. A ironia está mais presente nas *Migalhas Filosóficas* do que no *Post-scriptum*, sem contar com o fato de que, pelo seu tamanho, o segundo parece trazer maior relevância em termos quase-sistemáticos. Em sua

Theunissen tanto em sua análise histórico-conceitual quanto na análise da relação de Kierkegaard com filósofos precedentes, como Schelling, Møller, entre outros. O seu ponto de partida, contudo, é bastante elementar, pois afirma que “Kierkegaard pergunta nos escritos de *Climacus*”, bem como “por meio de outros pseudônimos a questão sobre o que *sein* (“at vaere”) ou *dasein* (“at vaere til”) significa”, de tal modo que o filósofo dinamarquês teria “proposto uma interpretação sobre o que entende por estas palavras”, sendo que “esta interpretação foi pensada e levada a conceitos inter-relacionados significativos”, razão pela qual “pode-se designá-los como ontologia” (SCHÄFER, 1968, p. 13). O argumento de Schäfer parece muito simples: se *Climacus* pergunta pelo que significa o “ser”, e busca construir conceitos para responder a esta pergunta, então ele deve ter elaborado uma espécie de ontologia. Certamente esta simplicidade não encontra-se efetivamente no trabalho de Schäfer, uma vez que a cada momento o esforço é de demonstrar que não é simplesmente a pergunta sobre o “ser” o que permite aproximar os escritos de *Climacus* de uma ontologia, mas é a maneira específica ou o conteúdo determinado desta pergunta sobre o “ser” o que deveria realizar tal aproximação. Em uma subseção que deve precisamente dar conta de explicitar como essa “pergunta pelo ser” poderia ocorrer nos escritos de *Climacus*, Schäfer indica que é por meio da relação com a ideia de “realidade efetiva” que tal interpretação poderia ocorrer:

Antes de tudo, *Climacus* não aceita o presente, o existente simplesmente como o efetivamente real. Seu pensamento acima de tudo dissolve todas as garantias oferecidas a ele de que é preciso lidar com a realidade efetiva em certos fenômenos e instâncias. *Climacus* reconhece o perigo de não mais perceber a realidade efetiva enquanto tal, assim podendo perdê-la. Ele assume este perigo e assume que nada é mais seguro e fundamental. Uma vez que *Climacus* quer perceber e reconhecer isso, ele pode reivindicar ter

análise, Wilde não só parte do *Post-scriptum*, mas parte também da problemática que está no epicentro deste livro, ou seja, o fenômeno da existência. É estranho, contudo, que o comentador dedique nem ao menos três páginas completas para analisar a “existência” por meio de seu apelo ao *Dasein* (WILDE, 1969, p. 77-79). Wilde oscila entre a afirmação de *Climacus* de que a existência não pode ser apreendida pelo sistema e a necessidade de se compreender, conceitualmente, o que é isto que aí está dado, ou seja, a existência/*Dasein*. O que há de interessante no livro de Wilde é a exemplaridade do obstáculo que está posto perante esta questão sobre a relação entre Kierkegaard e a “ontologia” e sobre os limites de uma leitura condicionada por apenas uma estreita entrada interpretativa. Para poder dar conta de uma análise mais “sistemática” da compreensão sobre a existência em Kierkegaard, os autores buscaram centralizar seus esforços em algumas chaves específicas, como é o caso da importância conferida ao *Post-scriptum*. Como pontuou-se diversas vezes, esta é uma resposta que acarreta mais impasses que soluções, pois tal condicionamento e centralidade não só produz uma imediata exclusão de todo um tecido conceitual e filosófico, como também acaba impossibilitando uma análise mais detida do que se encontra manifesto indiretamente em toda a obra kierkegaardiana, ou seja, o problema referente ao fenômeno da existência. É incrível que, quanto mais próximo da ontologia, tanto mais este obstáculo apresenta-se de forma gritante.

uma – mas somente esta – realidade efetiva como aquela que é possível para todo ser humano: a existência ético-religiosa. Para *Climacus* pensar é a tentativa de mostrar este modo de lidar com a própria existência como a única realidade efetiva no esclarecimento de todas as ilusões. Assim, o pensamento é entendido necessariamente como uma ontologia: demonstração de que aqui e somente aqui que se pode ter algo a ver com o que “é” na realidade. *Climacus* deve, portanto, perguntar explicitamente sobre o que este “ser” é. (SCHÄFER, 1968, p. 46).

A *Seinsfrage* que Schäfer pretende encontrar nos escritos de *Climacus* possui, portanto, duas condições bastante delimitadas: a) a “realidade efetiva” que é possível para todos os seres humanos e que, portanto, deve ser aquela a ser confrontada pela pergunta do ser é manifesta nos escritos de *Climacus* – e, por extensão, na filosofia de Kierkegaard – como sendo a “existência ético-religiosa”; b) o pensamento de e para *Climacus* é entendido “necessariamente como uma ontologia” apenas na extensão de que a “realidade efetiva” fique situada na facticidade, ou seja, na condição de que “aqui e somente aqui que se pode ter algo a ver com o que ‘é’ na realidade”. A primeira condição já foi apontada anteriormente em algumas tendências interpretativas de uma possível “ontologia kierkegaardiana”, uma leitura que condicionava teleologicamente tal vinculação com a ontologia por meio da delimitação de uma finalidade previamente concebida, ou seja, aquela considerada como “ético-religiosa”. Neste sentido, Kierkegaard teria desenvolvido uma ontologia se e somente se tal ontologia fosse percebida no campo ético-religioso, uma exigência que não só restringe em grande medida a própria obra kierkegaardiana em termos interpretativos, mas que também produz um imenso corte em termos bibliográficos. A questão é saber por qual razão só o campo “ético-religioso” pode ser considerado passível de sustentar a abertura para uma interpretação ontológica. Ora, porque é precisamente neste campo que com mais evidência os conceitos filosóficos kierkegaardianos podem ser trazidos em proximidade com as determinações do que é a ontologia de acordo com a filosofia heideggeriana. É no ético-religioso que se encontra o conceito kierkegaardiano de “ser-para-morte”, o conceito de “decisão”, entre tantos outros que, como já apontado, podem aproximar o filósofo dinamarquês do filósofo alemão. Além do que, a delimitação “ético-religiosa” é complementada pela segunda condição, isto é, de uma análise delimitada à facticidade, pois é notório que a escolha não é por um campo puramente religioso, mas por um campo ético-religioso, ou seja, um campo que permite neutralizar qualquer resquício de teologia e manter tudo dentro de uma

imanência controlada, exatamente como faz Heidegger com conceitos como “queda”, “culpa”, etc. A delimitação à facticidade é uma delimitação à “presença”, esta tão importante para a filosofia heideggeriana e, ainda que encontrada na filosofia kierkegaardiana, não tão relevante para o pensador dinamarquês quanto o conceito de “instante”. Qual seria, então, a “ontologia kierkegaardiana” segundo Schäfer? Seria uma análise do que é o *ser ético-religioso*, uma vez que somente este poderia apresentar o que é o *ser* do homem em termos mais amplos e, portanto, mais “ontológicos”. Trata-se, evidentemente, de uma redução bastante severa com relação à complexidade da filosofia de Kierkegaard. Ao restringir toda o pensamento kierkegaardiano ao campo ético-religioso, Schäfer faz com que o fenômeno da existência seja então condicionado, resultando tanto na perda do próprio fenômeno enquanto potência de sua fenomenalidade quanto na perda de qualquer possibilidade sobre o *ser* do homem, uma vez que o fenômeno não se encontra mais presente para manifestar aquilo que é. O que sobra é uma possível análise de “ontologia hermenêutica”, como a chama Schäfer, sobre o que seria o muito específico fenômeno ético-religioso, ou seja, o comentador incorre no clássico engano de tomar o todo pela parte, porém isso porque desde o começo encontra-se condicionado por uma “imagem de ontologia” que está forçada sobre a filosofia kierkegaardiana desde um ponto de vista heideggeriano²²⁶.

O segundo trabalho que seguiu esta mesma senda foi o livro de Jan Holl, *A concepção do Selv de Kierkegaard: uma investivação sobre as pressuposições e formas de seu pensamento (Kierkegaards Konzeption des Selbst: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkens)*, publicado em 1972. Ainda que o trabalho de Holl tenha seu foco voltado para a questão da ipseidade na filosofia kierkegaardiana – um tema bastante recorrente nas pesquisas sobre Kierkegaard –, vários elementos de sua análise não deixam de evidenciar a

²²⁶ Não é o caso de aqui desenvolver uma longa análise do livro de Schäfer, ainda que este mereceria tal consideração. Em termos de uma sustentação ontológica, como foi demonstrado, são evidentes as inserções que o comentador tem de fazer para conformar o pensamento kierkegaardiano às estruturas ontológicas fornecidas pela filosofia heideggeriana. Um exemplo cabal disto pode ser encontrado no quarto e último capítulo da obra quando a questão da “facticidade” é reforçada cada vez mais até um ponto em que o texto parece estar lidando com outros textos que não aqueles escritos por Kierkegaard. Contudo, é preciso pontuar, quando não se tem em conta esta tentativa de vinculação de uma ontologia com a filosofia kierkegaardiana, o texto de Schäfer pode oferecer algumas reflexões pertinentes, sobretudo em seu terceiro capítulo, quando os textos de *Climacus* são confrontados com uma tradução anterior, como Trendelenburg, Møller, Aristóteles, Spinoza, Kant, Jacobi, etc. É notório que há ainda claras intenções interpretativas guiando as reflexões, mas desprendidas de sua carga teleológica, estas reflexões podem suscitar algo produtivo.

sua participação em certa tradição interpretativa da obra do filósofo dinamarquês, uma tradição que passa claramente pela pergunta sobre se Kierkegaard teria ou não desenvolvido uma ontologia. Este traço aparece sobretudo quando Holl aborda, no segundo capítulo, especificamente o problema do *Selv*. Ao tratar “o *Selv* como relação com a relação” (*Das Selbst als Verhältnis zum Verhältnis*), Holl tem de dar conta da tese antropológica kierkegaardiana na qual consta a afirmação de que “o homem é uma síntese”. A questão, segundo Holl pontua pelo destaque que dá ao verbo ser (*ist*) no título de seu subcapítulo, está precisamente em uma identificação ontológica. A referência bibliográfica encontrada pelo comentador é centrada em *Doença para a morte*, pois seria aí onde se apresentaria de forma mais consistente a tese antropológica kierkegaardiana. A leitura de Holl parece ser centrada em uma comparação entre a filosofia kierkegaardiana e a tradição pós-kantiana alemã, sobretudo no que diz respeito às obras de Fichte e Hegel. Ao falar sobre a síntese kierkegaardiana, por exemplo, o autor comenta que “a menos que Kierkegaard use o termo ‘síntese’ na tradição idealista, a síntese não é nenhuma entidade existente, mas algo que deveio”, de tal modo que o autor compreende, aproximando o filósofo dinamarquês de Fichte, que “a síntese é a conjunção explícita de uma unidade e divisão anteriores” (HOLL, 1972, p. 114). A comparação com a tradição idealista não é um problema, mas o condicionamento do pensamento kierkegardiano a esta tradição surge então como um entrave. Por não ter desenvolvido uma análise da “contemplação antropológica” desenvolvida por Kierkegaard, Holl chega ao problema da síntese e depara-se com uma questão ontológica, mas em função do lapso inicial busca então reconduzir a filosofia kierkegaardiana para um campo próprio da filosofia alemã que o precedeu. Em outros termos, Holl encontra a abertura para uma possibilidade de análise da “ontologia kierkegaardiana”, e inclusive chega a esboçar os primeiros passos no caminho desta análise, porém logo tem de retornar para um campo seguro em que a ontologia não surge como um empecilho para a suposta consideração sobre o *Selv*. A questão aqui é saber por quais razões Holl tem de fazer este movimento, se a análise do *Selv*, como tem sido demonstrado até aqui, pressupõe a passagem pela análise de uma possível “ontologia kierkegaardiana”. O que se evidencia era o que se encontrava encoberto: em função das influências e determinações sobre o entendimento do que é a ontologia derivadas da filosofia heideggeriana – ou do movimento iniciado pela filosofia heideggeriana –, Holl não consegue encontrar um ponto consiga transpôr

tais determinações, razão pela qual tem de fazer um movimento de retorno. O comentador percebe que é o problema do *ser* que se apresenta na afirmação “o homem é uma síntese”, mas como tanto o conceito de “ser humano” quanto o conceito de “síntese” não foram fundamentados em uma análise pormenorizada e interna à filosofia kierkegaardiana, então os condicionamentos sobre o que é “ontologia” determinados pela filosofia heideggeriana não podem produzir outro resultado que não a percepção de que Kierkegaard não poderia ter, nos termos heideggerianos, uma ontologia. O que faz Holl, então, é voltar para Fichte e Hegel para buscar encontrar ali a segurança para sua análise do *Se/v*, um caminho inverso que produz mais confusão que esclarecimento com relação ao pensamento de Kierkegaard, pois o que poderia ser tomado como um movimento de diferenciação, se seguido desde a tradição alemã pós-kantiana adiante, torna-se então um movimento de conformação, uma vez que se trata de demonstrar como Kierkegaard, não preenchendo os requisitos “ontológicos” contemporâneos, tem de enquadrar-se nos requisitos da tradição com a qual ele se confrontava.

Se todas estas abordagens ficam dentro de um espectro “ontológico” condicionado, ora mais ora menos, pela filosofia heideggeriana, o esforço de Poul Lübcke acabou ponto um ponto crucial nesta discussão. Em dois artigos publicados em 1983, Lübcke endereça diretamente o problema da definição de uma possível “ontologia kierkegaardiana”, primeiramente por meio de uma comparação com Heidegger no artigo *Modalidade e Tempo em Kierkegaard e Heidegger (Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger)*, depois aproximando Kierkegaard de seu mestre Poul Møller em seu artigo *O programa ontológico em Poul Møller e Søren Kierkegaard (Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard)*. No artigo comparativo entre Kierkegaard e Heidegger, Lübcke começa questionando se o filósofo dinamarquês teria incorrido em uma contradição com relação à apresentação de seus conceitos pertinentes às categorias modais (necessidade, possibilidade e realidade efetiva), uma contradição que poderia se apresentar nas supostas diferenças existentes entre as *Migalhas Filosóficas*, assinada por *Climacus*, e o *Doença para a morte*, assinado por *Anti-climacus*. Segundo o comentador:

Se passarmos às determinações positivas de Kierkegaard com relação à possibilidade, à realidade efetiva e à necessidade, é bem sabido que há pelo menos uma diferença aparente em seu trabalho. Nas *Migalhas*

Filosóficas, a possibilidade e a realidade não são diferentes em essência, mas no Ser, isto é, possibilidade e realidade efetiva são determinações do ser (*Seinbestimmungen*). A necessidade, por outro lado, é uma determinação essencial que permanece completa por si mesma. Em contraste, a realidade efetiva em *Doença para a morte* é equiparada a uma unidade de possibilidade e necessidade. Em *Migalhas Filosóficas*, a possibilidade e a realidade efetiva estão nitidamente separadas da necessidade; em *Doença para a morte* a possibilidade e a necessidade são momentos na síntese da realidade efetiva. Enquanto a possibilidade e a realidade efetiva sejam apenas duas determinações modais nas *Migalhas Filosóficas*, as quais representam contrastam com a necessidade enquanto determinação da essência (*Wesensbestimmung*), a realidade efetiva na *Doença para a morte* será entendida como uma abrangente determinação da reflexão (*Reflexionsbestimmungen*). (...) A interpretação oferecida neste estudo procura mostrar que, enquanto Kierkegaard usa expressões diferentes, ele assume – sob certas condições – uma ontologia consistente que pode legitimar os vários modos de expressão empregados. Assim, volto-me tanto para a estrutura dada por Holl quanto para a proposta interpretativa de Theunissen, pois ambas têm por consequência o fato de que, na análise modal de Kierkegaard, existem contradições que não podem ser revertidas sistematicamente. (LÜBCKE, 1983a, p. 114-116)

Para Lübcke, a possível incoerência ou contradição encontrada na comparação das categorias modais presentes em *Migalhas Filosóficas* e em *Doença para a morte* não são elementos para serem considerados isoladamente. A comparação deve demonstrar que mesmo nestas diferenças Kierkegaard possui “uma ontologia consistente que pode legitimar os vários modos de expressão”. Seu artigo segue, portanto, apresentando a maneira com que as categorias modais são abordadas de forma diversa nos dois livros pontuados, buscando com isso demonstrar que a mudança na relação entre estas categorias no que diz respeito à posição do Ser e da essência permite antever uma certa forma de ontologia. Nas palavras de Lübcke, o ponto “é que as duas conceituações – sob certas condições ontológicas – não apenas não se contradizem, mas se complementam”, isso porque “juntos, *Climacus* e *Anti-Climacus* representam a ontologia modal total de Kierkegaard” (1983a, p. 125). A começar pelas *Migalhas Filosóficas*, Lübcke aponta que a possibilidade é identificada como a não-existência enquanto a realidade efetiva é identificada com a existência, de tal modo que a necessidade é posta isoladamente em uma posição de pura essencialidade, enquanto tanto a possibilidade quanto a realidade efetiva estariam alocadas no âmbito do Ser. Lübcke explora o fato de que *Climacus* afirma que “a existência mantém-se inteiramente por si mesma” (*Nødvendigheden staaer ganske for sig selv*), a tal ponto que, não vindo a existir e estando completamente do lado da essência, a necessidade serve como uma espécie de limite ou de elemento delimitador para a possibilidade e para a

realidade, porém em uma delimitação negativa, pois “o efetivamente real não é mais necessário do que o possível, porque a necessidade é absolutamente diferente de ambos” [KW VII, p. 74-75; SV IV, p. 238]. Uma vez que a mudança não ocorreria na essência, mas na existência, Lübcke então pode afirmar que “isto significa, mais precisamente, que a mudança de devir não é nem uma mudança das qualidades essenciais, nem das qualidades não-essenciais, mas consiste em que algo vai da não-existência à existência” (LÜBCKE, 1983a, p. 117-118). No caso de *Doença para a morte*, contudo, o pseudônimo *Anti-Climacus* passaria a assumir uma tese de certa forma diversa àquela apontada por *Climacus*, pois, ao invés de isolar a necessidade de forma negativa em prol de uma determinação da possibilidade e da realidade efetiva, o que ele faz é isolar, agora positivamente, a realidade efetiva afirmando que esta é o produto da relação entre possibilidade e necessidade. Neste sentido, contudo, a necessidade não poderia mais ser absolutamente diferente das outras duas categorias modais e, portanto, dois caminhos se abririam: ou a necessidade não é mais puramente vinculada à essência, ou então também a possibilidade e a realidade efetiva teriam de, em algum grau, possuir algum vínculo com a essência. A solução interpretativa encontrada por Lübcke é de apontar que em *Doença para a morte* as categorias modais são relativizadas com o intuito de possibilitar uma continuidade da reflexão sobre a diferença entre essência e Ser com relação à existência:

A necessidade absoluta da essência significa que se um ente tem uma propriedade A, então B também de tê-la – e vice-versa. As determinações essenciais de A e B estão necessariamente ligadas umas às outras em todos os momentos (em todos os mundos possíveis). A ligação necessária é um absoluto uma vez que, em primeiro lugar, é válida em todos os momentos e, em segundo lugar, porque não tem dimensão quantitativa. Ou existe um elo essencial entre A e B, ou tal conjunção não existe como um todo. Falar de mais ou menos no âmbito da necessidade absoluta é sem sentido. Em *Doença para a morte*, no entanto, *Anti-Climacus* fala de uma situação desesperadora em que os humanos carecem de necessidade. Por outro lado, ele fala do fato de que uma pessoa pode ter muita necessidade. Contudo, a necessidade de que fala *Anti-Climacus* não pode ser a absoluta necessidade essencial. Mesmo um homem desesperado é absolutamente determinado pela totalidade das determinações essenciais A, B, C, ...N, uma vez que ele tem alguma das determinações essenciais humanas. Não faz sentido falar de maior ou menor determinação essencial do ser humano. A palavra “necessidade” em *Doença para a morte* deve, portanto, significar algo que não seja a absoluta necessidade da ligação das propriedades humanas essenciais. Vou, portanto, caracterizá-la como uma necessidade relativa. (LÜBCKE, 1983a, p. 120).

Na leitura de Lübcke, a necessidade trabalhada em *Migalhas Filosóficas* teria de ser considerada absoluta, uma vez que esta é vinculada à essência e, portanto, diz respeito a uma perpetuação e continuidade de sua própria condição. O que é necessário, assim afirma o princípio de não-contradição, não pode não ser necessário e, ainda mais, se é necessário, tem então de ser necessário de forma universal, pois é precisamente isto o que caracteriza o conceito de “necessidade”. Para Lübcke, seria isto que, em tese, *Climacus* estaria afirmando no *Interlúdio* de *Migalhas Filosóficas* e isto confrontaria com a noção de “necessidade” presente em *Doença para a morte*, pois no escrito assinado por Anti-Climacus, a necessidade pode ser maior ou menor em relação ao ser humano desesperado, uma vez que o desespero é a maior ou menos falta de uma necessidade e esta necessidade, em uma relação com a possibilidade, é o que permite a efetivação da realidade. Seria esse o argumento que permitiria a Lübcke afirmar que, ao menos em *Doença para a morte*, haveria que se falar em uma necessidade relativa, assim como também em uma possibilidade relativa e em uma realidade efetiva relativa, pois esta relatividade seria condizente com o fato de que não poderia se aplicar, nestes casos, a restrição absoluta de uma essencialização. Se a relativização era aplicada à necessidade, então deveria ser aplicada também às outras categorias modais, de tal forma que:

Nas *Migalhas*, a possibilidade é identificada com as propriedades associadas à não-existência. O novo conceito de possibilidade em *Doença para a morte* não contradiz o conceito de possibilidade das *Migalhas*, mas diz algo mais. A possibilidade de *Doença para a morte* está intimamente ligada ao fato de que o que se segue se torna um futuro, na medida em que um *Selv* se comporta no seu tempo ser-em-seu-tempo e supera a relativa necessidade natural do futuro. Essa possibilidade é relativa porque é relativa ao futuro e, portanto, ao comportamento de si para com seu próprio *Selv*. Essa possibilidade relativa consiste em que o *Selv* seja capaz de co-determinar sua situação futura, determinando a existência ou não-existência futura das propriedades de sua situação. Uma vez que aceitamos essa nova conceituação, a definição da realidade como unidade de possibilidade (relativa) e necessidade (relativa) em *Doença para a morte* torna-se apenas uma questão de terminologia. (LÜBCKE, 1983a, p. 123)

Uma vez esclarecida a questão concernente à conceituação – e suas diferenças – estaria resguardada a possibilidade de se pensar em uma mudança de perspectiva, segundo considera Lübcke. Isto porque ficaria definido que tanto em *Migalhas Filosóficas* quanto em *Doença para a morte*, salvaguardados as diferenças já apontadas, a efetivação de uma possibilidade em uma realidade tornar-se-ia necessária, ou melhor, apresentar-se-ia simultaneamente como necessária e

possível, por determinação exclusiva do *Se/v* com relação ao seu próprio futuro. Mas isso apenas porque a necessidade, a possibilidade e a realidade efetiva deve ser entendida como “relativa” ao próprio *Se/v*. O que Lübcke apenas indica, mas não afirma de maneira peremptória, é que a passagem da posição de *Climacus* para *Anti-Climacus* só ocorre porque o arranjo das categorias modais no *Interlúdio das Migalhas Filosóficas* não dá conta, por si só, de demonstrar que esta conceituação serviria só e unicamente para o âmbito do *Se/v*. Lübcke considera que a maneira com que tanto *Climacus* quanto *Anti-Climacus* estruturam as categorias modais não é suficiente para escapar completamente do alcance filosofia da natureza/espírito hegeliana que havia servido, claramente, como um importante ponto de influência e confrontação. A questão é que, ao fim, mesmo tendo apresentado as categorias modais sob um aspecto “relativo” como forma de indicar a particularidade do *Se/v*, ainda assim Kierkegaard teria de encontrar um ponto de apoio minimamente essencialista – como indicaria a categoria da necessidade em *Migalhas Filosóficas* –

, razão pela qual sua filosofia não escaparia completamente dos alcances da conceituação filosófica hegeliana ²²⁷ e, por decorrência, teria uma particular formulação “ontológica”. Agora, Lübcke dedica a última parte de seu artigo a apresentar a filosofia de Heidegger como uma comparação à filosofia kierkegaardiana, sendo que é apenas neste ponto que uma possível “ontologia kierkegaardiana” é considerada e, estranhamente, esta já se encontra plenamente condicionada pelo que é apresentado apenas nos últimos momentos do artigo.

²²⁷ É suficientemente exemplar que Lübcke, ao analisar o tratamento das categorias modais por parte de Kierkegaard recorra diretamente à filosofia hegeliana e não apresente nem ao menos uma palavra sobre a influência de Trendlenburg na forma com que o filósofo dinamarquês apropriou-se das categorias modais utilizadas por Hegel em sua *Ciência da Lógica*. Assim, operando em um campo que o favorece inteiramente, Lübcke demonstra como, mesmo nas diferenças, os textos de *Climacus* e *Anti-Climacus* não se desenredam completamente das amarras hegelianas: “Até este ponto, as situações naturais e espirituais são as mesmas. Agora, existem diferenças. Das circunstâncias de uma situação natural no ponto temporal Z segue quais são as circunstâncias que ocorrerão depois de Z. As circunstâncias naturais no momento Z fazem com que certos assuntos sejam afetados. É próprio à absoluta necessidade essencial da natureza que devam existir leis da natureza que determinem que se algo acontecer no tempo Z, então algo mais depois de Z será o caso. Neste ponto, *Climacus* e *Anti-Climacus* estão em completo acordo com a filosofia natural de Hegel. Mas *Climacus* e *Anti-Climacus* diferem de Hegel na medida em que não afirmam que a natureza existe com absoluta essencialidade. Pelo contrário, eles são da opinião que, se existe uma natureza no ponto temporal Z, então há uma necessidade absoluta de haver quaisquer leis da natureza governando a relação entre as circunstâncias no momento Z e as circunstâncias em Z. Um quarto resultado da interpretação é, portanto, que pelo menos algumas propriedades não-essenciais (naturais) que existem após o tempo Z pertencem às circunstâncias relativamente necessárias da situação. Se apenas a natureza existisse, a análise terminaria. Então, haveria apenas propriedades relativamente necessárias no mundo” (LÜBCKE, 1983a, p. 121-122).

Ao começar o último tópico, Lübcke afirma que, “ao passar para Heidegger, já temos algumas pré-condições que facilitam a comparação com Kierkegaard”, isso porque, “em primeiro lugar, como tese principal, temos Kierkegaard subordinando seu pensamento existencial a uma ontologia uniforme que serve de base para seu pensamento”. Ocorre, no entanto, que esta primeira tese, como deve ter ficado evidente pelas considerações anteriormente apontadas, não é delineada no próprio artigo, de modo que o próprio Lübcke admite que “esta tese principal não pode ser comprovada neste estudo”. O que há, por outro lado, é uma passagem forçada em que, ao supostamente demonstrar certa “unidade” no tratamento das categorias modais, então daí poderia ser retirada uma “ontologia”. Todo este movimento soa muito estranho e pouco fundamentado, de modo que se levanta a suspeita sobre quais seriam as intenções desta leitura, uma suspeita que logo é resolvida por Lübcke quando este afirma que “através da interpretação de *Climacus* e *Anti- Climacus* desenvolvemos uma terminologia que será útil para a comparação com a linguagem de Heidegger” (LÜBCKE, 1983a, p. 125). O que aqui se explicita é o fato de que, sem anunciar, Lübcke conduziu toda sua interpretação com o intuito de alcançar este ponto final, ou seja, a comparação com a filosofia de Heidegger não é simplesmente um último momento do percurso analítico, mas é o momento final em um sentido teleológico, sentido este que orientou a própria interpretação e, assim, condicionou as análises feitas por Lübcke acerca da filosofia kierkegaardiana. Isso começa a ser sentido tão logo o comentador inicia sua comparação com Heidegger, apontando que poderia ser encontrada uma aproximação entre o tratamento kierkegaardiano das categorias modais e um possível tratamento heideggeriano desta mesma questão no parágrafo 31 de *Ser e Tempo*. Lübcke então cita um trecho em que Heidegger apresenta a ideia de *projeto* (*Entwurf*) como forma de vincular a relação entre o desvelamento da possibilidade de entendimento/compreensão do *Dasein* sobre o *Ser* e, neste sentido, como um desvelamento do projeto que se abre ao *Dasein* com relação a si próprio²²⁸. O conceito heideggeriano de *projeto*

²²⁸ O trecho selecionado por Lübcke restringe-se unicamente à introdução do conceito de *projeto* e não traz precisamente aquilo que abordaria explicitamente os termos que ele está analisando. Para maior compreensão, cita-se aqui um excerto mais longo e sublinha-se aquilo que Lübcke optou por apresentar em seu próprio artigo: “Compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* de tal modo que, em si mesmo, esse ser abre e mostra o que é seu próprio ser. Trata-se de aprender ainda com mais precisão a estrutura desse existencial. Enquanto abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Enquanto pode-ser, o ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para suas possibilidades. O que está à

mobilizaria a noção de possibilidade *qua* possibilidade no sentido de que ao *Dasein* estaria disposta não só a sua inserção no mundo, mas também a abertura para a uma certa “atuação”, refletida no sentido de poder-ser-no-mundo. Lübcke aponta o fato de que alguns autores – dentre eles Theunissen, Løgstrup e Wyschogrod – já haviam tratado de estabelecer uma aproximação entre o conceito de *projeto* heideggeriano e a “determinação de *Anti-Climacus* sobre a realidade efetiva do ser humano em *Doença para a morte*”, contudo, segundo o autor, “esta interpretação filosófico-existencial da filosofia de Heidegger é provavelmente superficial” e embora Lübcke admita que sua interpretação pode ser tomada como uma de caráter “filosófico-existencial”, a intenção por ele declarada é de afastar-se desta posição (LÜBCKE, 1983a, p. 126). Sua comparação, portanto, é desde o começo crítica e claramente o é em favor de demonstrar que qualquer interpretação “filosófico- existencial” do pensamento de Heidegger seria incoerente com sua ontologia, como aponta a sequência de sua análise:

A realidade efetiva do *Selv* em *Doença para a morte*, a qual abrange o passado, o presente e o futuro, corresponde, em termos de filosofia existencial, à existência do *Dasein* em *Ser e Tempo*, cujo significado ontológico é a temporalidade. A necessidade relativa do *Selv* em *Anti-Climacus* corresponde então ao *estar-lançado* do *Dasein* em Heidegger, assim como a possibilidade relativa pode ser identificada com o projeto do *Dasein*. Na passagem citada de *Ser e Tempo*, também é verdade que o projeto expressa precisamente a estrutura da possibilidade de poder-ser do

mão se descobre, então, como tal em sua *possibilidade* de utilidade, disponibilidade e dano. A totalidade conjuntural desentranha-se como o todo categorial de *uma* possibilidade do contexto do que está à mão. Por outro lado, também a “unidade” do que é simplesmente dado numa variedade multiforme, a natureza, só pode ser descoberta com base na abertura de uma *possibilidade* que lhe pertence. Será coincidência que a questão de ser por natureza visa as “condições de sua possibilidade”? Em que se funda este questionamento? Não pode se esquecer a questão: *por que* o ente, destituído do *Dasein*, é compreendido em seu ser quando se abre nas condições de sua possibilidade? Kant talvez pressuponha isso com razão. Mas essa pressuposição não pode mais permanecer sem verificar seu direito. Por que a compreensão sempre penetra nas possibilidades das quais todas as dimensões essenciais podem abrir-se? Porque a compreensão, em si mesma, possui a estrutura existencial que chamamos de projeto. A compreensão projeta o ser do *Dasein* para a sua destinação de maneira tão originária sobre sua própria significância quanto para a mudanidade de seu ser-no-mundo. O caráter projetivo da compreensão constitui o ser-no-mundo no que diz respeito à abertura do seu aí enquanto aí de um poder-ser. O projeto é a constituição existencial do Ser no âmbito do poder-ser factual. E, na condição de lançado, o *Dasein* se lança no modo de ser do projeto. O projetar-se não tem nada a ver com a relação para com um plano pré-concebido, segundo o qual o *Dasein* instalaria o seu ser, mas, enquanto *Dasein*, ele já sempre se projetou e só é na medida em que se projeta. Na medida em que é, o *Dasein* sempre se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades. O caráter projetivo da compreensão implica que a perspectiva desde onde se projeta apreende as possibilidades em si, ainda que não tematicamente. Tal apreensão retira do que é projetado precisamente o seu caráter de possibilidade, levando-o para um conteúdo dado e referido, enquanto, no projetar, o projeto lança para si mesmo a possibilidade enquanto possibilidade e assim a deixa ser. Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser do *Dasein* no qual ele é suas possibilidades enquanto possibilidades” (HEIDEGGER, 1967, p. 144-145).

Dasein. Portanto, de acordo com esta interpretação filosófico-existencial, o *Dasein* poderia ser equiparado à relativa realidade efetiva em *Doença para a morte*. Os existenciais teriam de ser comparados com as características do Ser do *Selv* em *Anti-Climacus*, assim como as modificações existenciais do *Dasein* enquanto determinações não-ontológicas, as chamadas determinações ônticas do *Dasein*, teriam que ser paralelizadas com as não-essenciais características do ser do *Selv*. A interpretação filosófico-existencial de Heidegger tenta mostrar que a ontologia de Kierkegaard está estruturalmente em harmonia com a de Heidegger. Mas mesmo dentro de uma interpretação filosófico-existencial de Heidegger, fica claro que Heidegger difere fundamentalmente de Kierkegaard. Para Kierkegaard, existe uma diferença ontológica regional entre a natureza e o espírito, na medida em que a característica de ser do espírito implica em um compreender-a-si-mesmo-no-tempo, enquanto uma auto-compreensão da natureza é excluída. Kierkegaard é da opinião que a natureza, o homem e Deus são, em princípio, do mesmo tipo de ser. Portanto, ele também fala de maneira bastante indiferenciada sobre a “existência” ou “não existência”. Heidegger, por outro lado, faz uma distinção nítida entre o modo de ser do que está à mão, isto é, do que é simplesmente dado, e o modo de ser do *Dasein*, isto é, da existência. (LÜBCKE, 1983a, p. 126-127)

O caminho desenvolvido por Lübcke é tortuoso e esconde suas intenções desde o começo do artigo. Inicialmente delineando uma simples análise do emprego kierkegaardiano das categorias modais, o comentador as organiza de forma a criar espaço para uma relativização, a qual é perpetrada com relação à interpretação de *Doença para a morte*. Posteriormente, Lübcke admite que sua interpretação de Kierkegaard favorecia uma leitura comparativa para com Heidegger, mas logo anuncia que não aceita as interpretações que abordam a filosofia heideggeriana através de uma chave “filosófico-existencial”. Porém, ao fim, a razão pela qual Lübcke diferencia Kierkegaard de Heidegger aparentemente se dá precisamente porque seria o filósofo alemão aquele que teria apresentado uma “filosofia existencial”, no sentido de que teria, por meio de seu projeto ontológico, permitido demonstrar um específico modo de ser para o *Dasein*, modo de ser este que corresponderia à existência. A desqualificação de Kierkegaard em comparação à Heidegger seria resultado de uma suposta posição do filósofo dinamarquês com relação ao estatuto de sua “ontologia”, pois conforme tenta demonstrar Lübcke, Kierkegaard teria construído uma estrutura conceitual-filosófica em que não haveria uma verdadeira diferenciação entre o homem e a natureza. Agora, tal suposta incapacidade kierkegaardiana de dar conta de apresentar uma “ontologia pura” com relação ao homem – ao *Selv* – seria demonstrável por Lübcke quase que exclusivamente em *Doença para a morte*, e as categorias modais seriam o caminho para tal demonstração. Contudo, como já foi pontuado, esse caminho só se torna possível em função da passagem que fez o próprio comentador ao “relativizar” as

categorias modais presentes no texto de *Anti-Climacus*. Tal “relativização”, por sua vez, serve precisamente para facilitar a análise comparativa feita por Lübcke com relação à filosofia heideggeriana, mas não parece servir de nenhuma maneira para esclarecer algo sobre a filosofia kierkegaardiana em geral ou sobre uma possível “ontologia kierkegaardiana” em um sentido mais específico. É com base nesta argumentação teleologicamente condicionada desde o início que Lübcke retira sua conclusão final:

Enquanto a ontologia de Heidegger foi baseada em uma teoria da constituição fenomenológica (*phänomenologischen Konstitutionstheorie*), a de Kierkegaard é uma tradicional ontologia fundacional (*traditionelle Fundierungsentologie*). A ontologia do espírito em Kierkegaard tem uma ontologia natural como base. Na terminologia de Heidegger, portanto, Kierkegaard procedeu de uma ontologia do que está dado à mão, elaborando então sua ontologia do espírito. (LÜBCKE, 1983a, p. 128)

Aí o ponto que pretendia alcançar o comentador: demonstrar que a ontologia de Kierkegaard recaía dentro do espectro das tradicionais ontologias fundacionais, um espectro que de forma conveniente é precisamente conivente com o próprio projeto heideggeriano que ao mesmo tempo que afirma a necessidade de uma *destruição* da metafísica tradicional em função de seu suposto apego ao ente, também afirma que é a sua filosofia – e somente a sua – a qual realmente retoma uma verdadeira análise *ontológica*. A crítica esboçada no artigo comparativo entre Kierkegaard e Heidegger é aprofundada por Lübcke em seu artigo *Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard*, o qual inicia apontando que os escritos kierkegaardianos desde o começo apresentam um desafio crítico para os comentadores. De forma geral, Lübcke pergunta “qual é a temática (*genstandsområde*) dos escritos” kierkegaardianos e, de forma mais específica, aponta que muitas interpretações foram formuladas, com “hipóteses biográfico- psicológicas”, com conjunturas sobre “uma época particular da história”, sobre “a vida como tal”, sobre uma “psicologia empírica”, uma antropologia, sobre uma análise das “situações limites da existência”, sobre o “ético”, o “religioso-cristão”, o teológico e, por suposto, o filosófico. Como complemento a esta dificuldade metodológica de escolha de uma temática para orientar a análise, Lübcke acrescenta que seria necessário ainda considerar a seguinte questão: “quais tipos de linguagem e quais formas argumentativas poderiam ser usadas?” (LÜBCKE, 1983b, p. 127). Com essa indagação, Lübcke consegue agrupar boa parte dos

principais comentadores da filosofia kierkegaardiana de seu tempo – Adordon, Deuser, Sørensen, Hirsch, Høffding, Lowrie, Brandt, Sløk, Jaspers, Thulstrup, Löwith, Theunissen, etc. –, o que demonstra que seu artigo não apenas considera tais produções, mas também que pretende de alguma forma indicar uma diferenciação de seu trabalho para com seus antecessores. Considerando sobretudo as pretensões de uma análise chamada por Lübcke de “psicológico-antropológica” e, conjuntamente, as pretensões de análises filosóficas, o comentador apresenta diversas ressalvas sobre por quais razões estas análises mostrar-se-iam incompletas. Sua “hipótese de trabalho” é então demonstrar que “as suposições filosóficas (isto é, epistemológica e especialmente a ontológica) nas obras [kierkegaardianas] constituem um número de condições necessárias mas não suficientes para a formulação de teorias psicológico-antropológicas de Kierkegaard”, sendo que estas mesmas formulações, segundo Lübcke, “constituem um número de condições necessárias mas não suficientes para as outras camadas de Kierkegaard” (LÜBCKE, 1983b, p. 131). Em suma, a questão de Lübcke é demonstrar que não só os tratamentos interpretativos dirigidos ao pensamento de Kierkegaard foram insuficientes, mas que estes impediram o esclarecimento de um ponto essencial com relação à filosofia kierkegaardiana. Não é de se admirar que, logo na sequência, Lübcke escolhe a ontologia como esse “ponto essencial”, determinando assim a necessidade de esboçar uma confrontação com outras interpretações que teriam sugerido umas “rápidas comparações de Kierkegaard com ontologias contemporâneas”, mais especificamente os trabalhos de Wyschogrod e Holl (LÜBCKE, 1983b, p. 132). A presença heideggeriana aparece aqui indiretamente, dado o fato já demonstrado que ambos estes trabalhos, mais ou menos explicitamente compartilham de um horizonte heideggeriano não só para desenvolver sua análise, mas também para sustentar sua argumentação de uma possível ontologia kierkegaardiana vinculada à ontologia contemporânea. Ainda que não anunciado, é contra esta aproximação entre a “ontologia contemporânea” claramente heideggeriana e uma possível “ontologia kierkegaardiana” que Lübcke argumenta. E para tanto o comentador teria dois caminhos possíveis, como também ocorrera em seu artigo anteriormente apontado: ou Lübcke rechaça qualquer possibilidade de ontologia em Kierkegaard, ou então tem de apontar de que maneira esta “ontologia kierkegaardiana” seria caracterizada. Em sua comparação para com Heidegger a análise feita por Lübcke foi desenvolvida de forma negativa: partindo

dos pressupostos da ontologia heideggeriana, então Kierkegaard só poderia ter uma ontologia tradicional fundacional, esta associada à filosofia moderna. No segundo artigo, contudo, após ter iniciado com uma crítica às metodologias, Lübcke tem de desenvolver um trabalho afirmativo, assumindo, como ele mesmo afirma, que “é certo que o pensamento de Kierkegaard tem pressupostos ontológicos” (LÜBCKE, 1983b, p. 132). Porém, novamente, o que ocorre não é uma análise da filosofia de Kierkegaard, mas um movimento de negação e de transposição. Lübcke indica a tendência de aproximação entre o filósofo e sua inserção no cristianismo, mas logo pontua que embora “acredite-se que o pensamento de Kierkegaard foi inspirado por sua experiência de mundo cristã”, tal chave interpretativa não teria, para Lübcke, nenhuma determinação decisiva para sua ontologia (LÜBCKE, 1983b, p. 132). O cristianismo teria seu valor em meio ao pensamento kierkegaardiano por ser capaz de suscitar certas reflexões ou conceituações, mas, ao fim, a ontologia kierkegaardiana não poderia ser considerada “especificamente cristã”. Feita o movimento negativo, resta então fazer a transposição:

Todo este programa interpretativo (e nada mais que um programa) poderia ter seu próprio valor sistemático, independentemente de Kierkegaard ter apreciado isso ou não, se ele tivesse sido apresentado em confirmadade com o autor. No entanto, o programa, sem dúvida, ganha plausibilidade se puder ser demonstrado que Kierkegaard acredita em sua própria autopercepção de que seu trabalho requer uma ontologia. Para ter certeza de que ele realmente tem tal opinião, pode ser proveitoso colocar suas reflexões esparsas sobre o assunto em relação com os pontos de vista de Poul Martin Møller sobre o assunto. (LÜBCKE, 1983b, p. 133)

Ao invés de fazer uma análise da filosofia kierkegaardiana para então tornar possível demonstrar uma possível interpretação que apresentasse uma “ontologia”, Lübcke simplesmente transpõe todo o caso para Møller, o mestre de Kierkegaard. Que Møller foi uma importante influência para Kierkegaard, isso já foi apontado anteriormente. Contudo, limitar a interpretação de uma possível “ontologia kierkegaardiana” à chave interpretativa da filosofia de Møller não parece corresponder ao requisito de plausibilidade que o próprio comentador havia avançado²²⁹. Por que,

²²⁹ A aproximação entre Kierkegaard e Møller já fora indicada antes de Lübcke por Malantschuk em seu artigo *Søren Kierkegaard og Poul M. Møller* (1959). Malantschuk, no entanto, embora indique que Møller possa ser visto como uma importante influência na maneira com que Kierkegaard reportou-se à tradição alemã, especialmente a Hegel, não avança ao ponto de limitar ou condicionar a filosofia kierkegaardiana – ou alguma “ontologia kierkegaardiana” – às determinações do pensamento de Møller, buscando, ao contrário, indicar de que maneira a influência exercida pelo professor permitiu com que o pupilo avançasse em suas própria reflexões conceituais.

então, fazer este movimento de transposição ou de simples transferência? Como Kierkegaard não possui uma apresentação sistemática de sua “ontologia”, e uma vez que Lübcke já definira que o filósofo dinamarquês não pode ser vinculado com uma ideia de “ontologia fenomenologicamente constitutiva”, então seria o caso de encontrar um aporte fácil e imediato para abordar este problema. Møller estabeleceria uma relação ligeira com Hegel, Fichte e com a tradição alemã sem que fosse necessário realizar os termos desta análise, respondendo-se assim, pensa Lübcke, a sua questão. Todo o esforço é para demonstrar que Kierkegaard não haveria proposto uma verdadeira ontologia e que, se é possível falar em uma “ontologia kierkegaardiana”, esta não pode estar muito distante daquela ontologia fundacional própria da tradição kantiana e pós-kantiana ²³⁰. Por que, então, considerar o trabalho de Lübcke tão detidamente? Porque este representa de forma exemplar a maneira com que as análises de uma possível “ontologia kierkegaardiana” foram endereçadas. Mascando suas intenções analíticas, Lübcke parte de um horizonte heideggeriano não para afirmar a possibilidade de uma “ontologia kierkegaardiana”, como fizeram Theunissen, Wyschogrod, entre outros, mas para pontuar que uma “ontologia pura” só é encontrada no projeto heideggeriano e, como tal, não pode ser identificada em Kierkegaard. Neste sentido, ao afirmar que Kierkegaard possuiria, quando muito, uma ontologia tradicional de caráter fundacional, e ao vincular um possível “programa ontológico” kierkegaardiano à filosofia de Møller, o que Lübcke está fazendo é produzir a negação da possibilidade de uma “ontologia kierkegaardiana”. A análise de Lübcke, por ser negativa, revela algo que não poderia aparecer evidentemente nas análises de Theunissen e Wyschogrod, ou seja, que a base para a ideia de “ontologia” é completamente definida pela filosofia heideggeriana e que, portanto, Kierkegaard teria mais ou menos “ontologia” de acordo com a possibilidade de sua filosofia ser mais ou menos vinculada à filosofia heideggeriana. Se Theunissen desenvolve uma

²³⁰ Em um artigo publicado em 2004 intitulado *A Comparative and Critical Appraisal of Climacus Theory of Modalities in the “Interlude”*, o qual serve como uma espécie de atualização do artigo *Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger*, porém agora com uma linguagem fornecida pela filosofia analítica, Lübcke insistentemente reforça sua leitura de que o conteúdo apresentado no *Interlúdio de Migalhas Filosóficas* deveria ser vinculado com a filosofia de Kant e de Aristóteles. Para Lübcke, o esforço filosófico de *Climacus* deveria ser reconduzido a uma estrutura kantiana, pois só assim as categorias modais receberiam um sentido preciso (LÜBCKE, 2004, p. 164). É interessante que, tanto nos artigos de 1983 quanto neste artigo de 2004, em nenhum momento Lübcke menciona Trendelenburg, o filósofo que tão fortemente influenciara Kierkegaard na composição de *Migalhas Filosóficas* (em especial na parte do *Interlúdio*) e que trabalhava justamente em um registro lógico pós-kantiano, pós-hegeliano e pós-aristotélico.

análise da filosofia kierkegaardiana que pode suscitar importantes reflexões, Lübcke, contudo, transveste suas intenções em uma suposta pretensão analítica, com isso desconsiderando não só a real possibilidade de uma “ontologia kierkegaardiana”, mas a filosofia de Kierkegaard como um todo. O perigo maior, por certo, encontra-se ao lado de Theunissen, Wyschogrod, Holl e outros comentadores que, sem a evidência deste horizonte visível em Lübcke, podem acabar passando por “ontologia” uma leitura condicionada e limitada que, ao fim, pode não auxiliar na compreensão do próprio pensamento de Kierkegaard. Ao fim, a mais sincera – e talvez menos comprometida – leitura sobre a possibilidade de uma “ontologia kierkegaardiana” é aquela apontada por John E. Elrod quando este afirma que:

É verdade que Kierkegaard está menos preocupado em delinear uma estrutura ontológica do que está em descrever os vários modos existenciais do ser que as torna possível, mas esta [ontologia] está presente em seus escritos, no entanto, de forma essencial para o todo de seu projeto. (ELROD, 1975, p. 17)

Ainda que pouco impactante, esta indicação pode ser frutífera. É fato que Kierkegaard não está preocupado em delimitar sistematicamente um projeto ontológico, mas é igualmente evidente a consequência de que em sua apresentação dos “modos de existência” ou dos “modos de ser”, por meio de sua teoria dos estádios, a questão ontológica impõem-se como inevitável. O ponto de partida desta análise – para além da crítica aqui desenvolvida – deve ser, então, aquele que fora negado por Lübcke, ou seja, de que Kierkegaard supostamente não teria realmente uma análise “fenomenal” ou “fenomenológica” que legitimaria a postulação de uma ontologia que se mostraria diferente daquela ontologia fundacional tradicional. Se o pressuposto de que a filosofia kierkegaardiana é o esforço constante para lidar com o problema da análise do fenômeno da existência em sua manifestação tensional, então o início de uma averiguação sobre uma possível “ontologia kierkegaardiana” já estaria legitimado e teria de preencher um requisito fundamental: esta “ontologia” não pode ser analisada pelos condicionamentos das teorias epistemológicas ou ontológicas da tradição que precedera à Kierkegaard, como também não pode ser analisada pelos condicionamentos do projeto filosófico heideggeriano.

3.2.2 Estrutura e condições da ontologia kierkegaardiana

Kierkegaard utiliza o termo “ontologia” poucas vezes nas anotações de seus *Diários* e o termo não parece figurar nenhuma vez em seus outros escritos. Para ser mais preciso, o filósofo emprega o termo três vezes em anotações referentes à leituras ou cursos que frequentava e apenas uma vez em uma anotação que parece trazer um caráter mais autoral. A primeira vez que o termo é empregado ocorre em uma anotação do curso de Martensen de 1837, quando Kierkegaard acompanhava a reflexão de seu professor que buscava responder a questão “como a metafísica é possível?”, uma reflexão que seguia a filosofia kantiana e que buscava apresentar os objetos que se encontram necessariamente além da experiência (Alma, Mundo e Deus) e, como consequência, que permitiram a formulação de formas “metafísicas” e, neste caso, falaciosas, de se abordar a questão, dentre as quais conta a “ontologia”, além da psicologia racional, da cosmologia racional e da teologia racional [II C 20]. Neste primeiro ponto, é possível perceber que, embora Kierkegaard não esteja desenvolvendo nenhuma consideração ou reflexão verdadeiramente pessoal, já há indícios de que o filósofo se deparara com uma ideia de certa forma ambígua, ou seja, a ideia, bastante presente no período pós- kantiano, de que a metafísica, embora necessária, poderia muito facilmente estar atrelada com uma ontologia que, em verdade, não passaria de um discurso vazio sobre aquilo que a razão não conseguia alcançar. Enquanto a determinação limítrofe da filosofia kantiana constante sobretudo na *Crítica da razão pura* impunha que esta falácia era decorrente da falta de atenção e de restrição que deveria ser fornecida pela experiência, as filosofias idealistas avançaram para um ponto em que a metafísica não só é recuperada, mas também é associada com um impulso do “puro pensamento”, isto é, com a força de uma “abstração”, de tal modo que a ontologia é de alguma forma recuperada, mas agora sob a égide do pensamento formal e abstratamente conduzido. Kierkegaard não parece, como já foi demonstrado anteriormente, ter perdido este sentido crítico com relação a certa compreensão sobre a metafísica e a ontologia. As outras duas utilizações feitas por Kierkegaard do termo “ontologia” ocorrem primeiramente nas anotações sobre as aulas de Schelling [KW II, p. 348; III C 27, p. 268] e, posteriormente, no caderno *Philosophica* em suas anotações sobre a *História da Filosofia* de Tennemann, quando Kierkegaard dá atenção para o que comenta o historiador sobre a filosofia de Aristóteles [IV C 45]. É, contudo, em uma anotação encontrada em seus “papéis dispersos” que forneceu a maior parte das posições sobre o que poderia ser dito

acerca de uma possível ontologia kierkegaardiana. Em uma anotação situada entre 1842 e 1843, Kierkegaard esboça uma espécie de projeto metodológico para orientar seu pensamento:

Sobre os conceitos de *Essere* e *Inter-esse*.

Uma tentativa metodológica.

as diferentes ciências [*Videnskaber*] devem ser organizadas de acordo com as diferentes maneiras pelas quais elas acentuam o ser [*Væren*]; e como o relacionamento com o ser fornece benefícios recíprocos.

Ontologia e Matemática: A certeza destas é a absoluta – aqui pensamento [*Tænken*] e Ser são um só, mas, em compensação, estas ciências são hipotéticas.

Ciência-Existencial [*Existentiel-Videnskab*]. [IV C 100]

Esta anotação é realizada precisamente no momento em que Kierkegaard se empenha de forma mais evidente para formular os aparatos conceituais que devem lhe auxiliar na análise do fenômeno da existência. A questão sobre o Ser não pode ser simplesmente ignorada, mas deve ser reconsiderada tanto em sua historicidade quanto em sua possibilidade de abertura para um novo tratamento. O fato de que Kierkegaard opta por utilizar o verbo “ser” em latim (*Essere*) no título desta pequena entrada pode indicar ao menos dois pontos centrais: por um lado, a referência latina permite ao filósofo aproximar o conceito de ser do conceito de “interesse”, uma vez que – é o que Kierkegaard acentua aqui e continuará acentuando em muitas de suas obras – o conceito de “inter-esse” traz dentro de si a questão ontológica de uma forma diferenciada e é esta abertura que o filósofo estava procurando encontrar²³¹; por outro lado, a marcação na escritura entre *Essere* e *Væren* também pode demonstrar a intenção de demarcar uma diferenciação conceitual, uma vez que o termo dinamarquês era empregado pelos filósofos e professores dinamarqueses como uma forma de referir-se ao entendimento habitualmente conferido tanto ao Ser quanto à ontologia. A tentativa metodológica kierkegaardiana é de qualificar de forma categorial e até mesmo sistemática as diferentes formas de abordagem das ciências com relação ao problema do Ser. A ideia é de encontrar aquela ciência ou aquele saber que, como afirma Kierkegaard, com mais destaque “acentua o Ser” e que, por conseguinte, é capaz de desenvolver um relacionamento com o Ser que

²³¹ O conceito de “interesse” será trabalhado com mais detalhe na sequência da análise ontológica da filosofia kierkegaardiana, bem como receberá um tratamento no capítulo sobre a *permanência*. Por ora, basta reter o fato de que é a preocupação kierkegaardiana pelo conceito de “interesse” que mobiliza sua revisão de sua posição sobre a ontologia. Contudo, neste tempo o filósofo ainda não havia aprofundado e detalhado de forma estrutural o conceito de “interesse” tal como ocorrerá a partir de *Migalhas Filosóficas* e sobretudo no *Post-scriptum*.

possa fornecer um benefício recíproco. Isso significa que a intenção kierkegaardiana é “ontológica” no sentido de que busca dar conta de uma análise relacional para com Ser, mas, ao mesmo tempo, é já uma “ontologia” que deve começar por diferenciar-se das “ontologias tradicionais” pois esta “tentativa metodológica” deve respeitar dois requisitos: intencionalidade e reciprocidade. Intencionalidade porque o Ser não deve ser abordado em termos de uma estagnação ou de uma univocidade, mas é diferentemente analisado conforme as variadas formas de “acentuação” da própria análise. Reciprocidade porque a análise não deve ser unidirecional e, neste sentido, não pode produzir, por uma parte, uma subsunção do Ser às pretensões da análise e, por outra parte, uma subsunção dos conceitos analíticos à conformação do Ser. Kierkegaard parece indicar, nestas poucas linhas, que uma análise ontológica deve permitir revelar o Ser *qua* Ser em sua fenomenalidade, ou seja, que tal análise deve ser capaz de fornecer uma aproximação, mas uma aproximação analítica que respeite a reciprocidade da própria fenomenalidade, de tal forma que não ocorra uma simples aniquilação do fenômeno em prol do conceito. É após ter introduzido os dois requisitos que se faz então uma distinção de formas de abordagem do tratamento do Ser, sendo que Kierkegaard coloca em um mesmo conjunto o que considera como a “matemática” e a “ontologia”. A definição destas duas formas de abordagem diz respeito, portanto, à maneira com que estas relacionam-se com o ser, sendo que é neste sentido que se deve compreender a afirmação de que “a certeza destas é absoluta”. A absolutidade dessa certeza deve então corresponder às duas formas de direcionamento da análise, ou seja, é uma análise que parte do pressuposto do estabelecimento de uma certeza absoluta com relação à matéria por ela elegida e, ainda, é uma análise que parte do pressuposto de que é possível estabelecer uma certeza absoluta sobre o Ser. Matemática e ontologia, tal como Kierkegaard as aborda, são compreendidas por ele como formas de abordagem que se situam na pura idealidade e, portanto, em uma pura abstração, de tal forma que tanto sua condição de possibilidade quanto a seu resultado final é determinado pelos limites da identificação entre Pensamento e Ser. O Ser só pode ser alcançado, apreendido e convertido em uma certeza absoluta se é verdade que o Pensamento é capaz de fazê-lo e, mais do que isso, se é verdade que o Ser, ele mesmo, se identifica com o próprio Pensamento, de tal forma que uma análise sobre o Pensamento passa a ser uma análise sobre o próprio Ser. O mesmo impulso que permite a estas formas de abordagem um suposto longo alcance é o que as limita

em termos de efetividade, pois o fato de que estas são, como Kierkegaard as considera, “ciências hipotéticas” se reflete no fato de que sua realidade é inteiramente determinada pela idealidade e não obtém uma relação com a concretude e, portanto, não obtém uma realidade efetiva. É possível indicar que o filósofo dinamarquês movimenta-se aqui de forma um tanto quanto instável em um terreno pós-kantiano, porque ao mesmo tempo que busca esboçar uma crítica às pretensões idealistas de converter todo o saber e toda a ciência a uma mera determinação e uma simples análise dos limites do pensamento, Kierkegaard também parece estar relativamente de acordo com certas exigências próprias da experiência – por ele assumida como concretude – e mesmo sua ideia de “ontologia” parece em grande medida estar em consonância com a ontologia criticada por Kant sobretudo em sua *Crítica da razão pura*. A instabilidade de sua movimentação no âmbito kantiano e pós-kantiano se deve, em grande medida, ao fato que Kierkegaard realizara a recepção desta tradição de forma muito enviesada, como já foi apontado diversas vezes, de tal forma que sua leitura de Kant acontece já tomada pela presença e força do projeto idealista e, portanto, pela atribuição de certo idealismo kantiano que serviria como preparação para o idealismo posterior. Esse esclarecimento pode ajudar a compreender porque essa instabilidade acaba pendendo para o ponto em que se esquece qualquer apelo à experiência e pontua-se apenas o aspecto “idealista” de toda essa tradição. No que diz respeito à matemática e à ontologia, portanto, estas são tomadas como “hipotéticas” no sentido de um “idealismo”, ponto este que pode ser compreendido em função tanto da matemática quanto da ontologia em decorrência das anotações feitas no curso de Martensen²³². Ocorre que, embora a matemática não apareça futuramente como um

²³² Ainda que Kierkegaard não fizesse uma adesão completa às interpretações ou às leituras de Martensen com relação à história da filosofia e à filosofia em geral, é certo que algumas dessas – somadas àquelas de Sibbern, de Møller, etc. – juntaram-se às próprias interpretações e leituras realizadas por Kierkegaard. A sofisticação dos argumentos kierkegaardianos e da formulação conceitual torna-se mais evidente sobretudo a partir de 1843, mas algumas impressões já haviam produzido uma ranhura fundamental em certas perspectivas. É o que se pode comprovar no caso da anotação específica que fez Kierkegaard sobre a “Matemática” tomada a partir dos cursos de Martensen, uma anotação posta em meio à interpretação da filosofia kantiana e que tem um valor para além de qualquer influência ou embate entre Kierkegaard e seu antigo professor: “Quando considero as categorias lógicas do pensamento [*logisk Tankebestemmelse*], não há espaço para o sentido ou para a intuição; na matemática, por outro lado, há algo para a intuição e para os sentidos e, no entanto, não há nada para a experiência imediata [*umiddelbar Erfaring*], pois em nenhum lugar eu experiencio um círculo puro; as figuras matemáticas são de fato objetos para os sentidos e ainda assim elas não são objeto para os sentidos, elas são exteriores e ainda assim não são exteriores; a matemática é a doutrina do sensível/não-sensível e do não-sensível/sensível. Mas como esses objetos não-sensíveis também são sensíveis, devo ter um meio pelo qual eu os apreenda, um meio

problema para Kierkegaard, a ontologia constantemente volta a ser questionada, ainda que indiretamente, de modo que é possível considerar o fato de que a “ontologia” de colocada em grau de identidade com a matemática não permanecerá intocada ao longo das reflexões futuras. Ademais, Kierkegaard faz uma alusão a uma possível “Ciência-Existencial” [*Existential-Videnskab*] que, contudo, não recebe nenhuma qualificação e nenhuma outra menção e que, por conseguinte, serve apenas como uma espécie de horizonte de possibilidade, mas sem nenhuma determinação que possa permitir uma análise conceitual mais detida. A questão repousa, neste sentido, na necessidade de esclarecer qual a “ontologia” que Kierkegaard está criticando e diferenciando de uma possível “Ciência-Existencial”, pois, uma vez determinada negativamente os termos desta “ontologia”, é então possível encontrar a abertura para a ontologia positivamente determinada que

que é sensível e não-sensível, este é o puro espaço e o puro tempo. Estas intuições apriorísticas formam então a base de toda a matemática, mas também para todo o sensível, tudo que percebo eu percebo através do espaço e do tempo. Estas são minhas próprias categorias do pensamento, as lentes através das quais eu necessariamente vejo as coisas, cada coisa que eu percebo é através do espaço e do tempo. Kant, portanto, não negou o objeto; mas apenas afirmou que minha percepção dele era condicionada pelo tempo e pelo espaço, as quais eram categorias do pensamento pertencentes a mim e não à coisa. Seu ponto de vista, portanto, é aquele do idealismo, isto é, que o pensamento determina tudo, pois aquilo que a coisa é “an sich” eu não sei; [este pensamento] é também transcendental, isto é, ele reconhece os seus limites. Ele disse que a alegação de saber o que a coisa realmente é era algo transcendente, isto é, ultrapassava os limites necessários do conhecimento, por outro lado, a alegação de saber como devemos necessariamente representar a coisa era transcendental. Temos, portanto, 3 momentos: 1) a intuição apriorística; 2) a experiência a posteriori, pois Kant não negou o mundo inteiro fora de nós; 3) o desconhecida dimensão X, isto é, “der Ding an sich”, que se encontra ao longo de todo o sistema” [II C 19]. É evidente que esta é uma anotação de uma aula de Martensen e, portanto, o conteúdo que está sendo apresentando, isto é, a interpretação da filosofia kantiana, não é necessariamente a kierkegaardiana e poderia ser o caso de que o jovem filósofo apenas está tomando notas pura e simplesmente. Contudo, é preciso ressaltar que a compreensão sobre a “matemática” como esta instabilidade entre o pensamento puro e o jogo entre sensibilidade/não-sensibilidade depois reaparece para Kierkegaard – como no caso da anotação antes citada – de forma a compartilhar com esta percepção de que o resultado da filosofia kantiana seria a inevitável queda em certo “idealismo”, razão pela qual a “matemática” é cotada neste campo. Algo muito próximo acontece com a noção que Kierkegaard emprega aqui com “ontologia”. A anotação sobre “ontologia” no curso de Martensen diz respeito a forma com que Kant tratou este tópico na antinomia sobre a tentativa de demonstração da existência de Deus por meio do argumento ontológico na *Crítica da razão pura*. Em uma anotação muito ligeira Kierkegaard rapidamente passa o argumento cosmológico e o teleológico para chegar ao ontológico, mas então não aprofunda o próprio teor da reflexão kantiana. A anotação indica: “o ontológico: é suficientemente notável que as outras provas [cosmológica e teleológica] também fossem conhecidas no mundo antigo, mas esta apareceu pela primeira vez no mundo cristão. Anselmo: o mais alto que posso pensar deve ser; pois se não existisse, eu poderia pensar nisso; mas eu posso pensar como existindo, mas se era um pensamento mais elevado, etc., isto foi mais tarde apresentado por Leibniz e Wolff: a mais elevada essência [*Væsen*] deve possuir todas as qualidades, deve possuir a salvação, mas isto é percenter ao ser, *ens, cujus essentia existentia*” [II C 22]. Como na nota anterior, é possível assumir que o teor central da interpretação é ditado por Martensen, mas também é possível perceber que Kierkegaard acompanhará essa perspectiva da “ontologia” tradicional quando em suas próprias reflexões sobre o assunto.

estaria em conformidade com a “Ciência-Existencial” e que continuamente figura nas tentativas de análise do fenômeno da existência tal qual Kierkegaard as realizou.

Uma vez que a ontologia encontrada na “tentativa metodológica” aponta para uma equiparação com a matemática, e recebe as características qualificadoras próprias de um pensamento hipotético, “idealista” e próprio da tese que identifica Pensamento e Ser, é possível perceber que “ontologia”, neste ponto, não significa para Kierkegaard outra coisa senão a ideia de “metafísica”. Desde muito cedo o filósofo dinamarquês demonstrara relutância com certas formas de tratamento dada aos problemas filosóficos por parte dos pensadores modernos, sempre pontuando que ou estes alcançavam um limite e, no limite, voltavam sobre os passos andados para estabelecer um fundamento sem nenhuma base real, ou então afirmava que o limite era já pré-condicionado pela teleologia do próprio percurso e, nesse sentido, o limite não seria o fim, mas o próprio começo. Estas duas disposições, consideradas por Kierkegaard como propriamente modernas, foram por ele atribuídas a uma ideia um tanto quanto geral de “metafísica”, ideia esta que já figura nos primeiros anos de sua reflexão, como em uma anotação de 1836, quando este afirma que “há metafísicos de certo tipo que, quando não podem seguir adiante, pegam a si mesmos pelo pescoço tal qual um Münchhausen e assim obtém algo a priori” [I A 153]. Metafísica, nestes termos, seria uma disposição filosófica que busca inculcar uma razão ou um fundamento ali onde fundamentos não são encontrados. A metafísica a ser contraposta, neste sentido, partiria de certo pressuposto kantiano com relação à metafísica pré-crítica em que o desconhecido de certos limites – no caso kantiano, dos limites da razão – permite aos metafísicos produzir elocubrações e delírios que de nenhuma forma auxiliam a compreender os fenômenos a serem analisados. Para Kierkegaard, no início de forma pouco evidente e posteriormente claramente manifestado, o fenômeno da existência é precisamente este limite que não pode ser simplesmente subsumido à “metafísica” sem a produção de sua própria aniquilação. Assim, é possível já perceber aí uma determinação descritiva, pois a “metafísica” criticada por Kierkegaard é aquela caracterizada pela tendência sistemática, conceitual, racional e objetiva que tão claramente impulsionara o idealismo alemão e sobretudo encontrara na figura de Hegel um emblemático caso. Contudo, tal caracterização da metafísica ainda é demasiado vaga em termos de uma formulação crítica, principalmente quando argumenta-se que é sob a crítica desta metafísica – que apresentará uma “ontologia específica – que Kierkegaard

construíra sua própria perspectiva conceitual ontológica. Assim, é preciso reconhecer que é apenas após assistir aos cursos de Schelling que Kierkegaard parece ter amadurecido e sedimentado parte de suas posições sobre a “metafísica” moderna, um movimento que só foi possível no momento em que o filósofo dinamarquês inseriu, por influência de Schelling, reflexões sobre o Ser e sobre a Essência em suas análises. Como já foi pontuado anteriormente, foi Schelling quem, em 1841, apontou que “a filosofia pode ser chamada de ἐπιστήμη του όντος [conhecimento do ser]”, como também foi Schelling quem, através de sua consideração sobre o conceito de *potência*, buscou mobilizar um pensamento que retornasse das esferas puramente abstratas do pensamento – por Schelling consideradas como “negativas” – para considerar a realidade efetiva, pontuando que “a potência de ser do *Seynkönnen* [poder-ser] passa através do Ser e, conseqüentemente, do pensamento, mas todo o movimento é em direção do *quidditas* e não do *quodditas*, e essa realidade efetiva é, em outro sentido, uma possibilidade” [KW II, p. 336-337; III C 27, p. 255-256]. Isto significa que foi Schelling quem alertou que, para ser possível abordar um fenômeno que depende da manutenção da possibilidade e da potência da realidade efetiva como condição de possibilidade para sua fenomenalidade é preciso voltar-se para uma consideração acerca do Ser. E, de igual maneira, é Schelling quem fornece parte da estrutura da crítica à filosofia hegeliana ao afirmar que Hegel havia não só obliterado o caminho da análise da existência realmente efetiva (do Ser), mas havia convertido o Ser em algo supostamente nulificado e, como depois Kierkegaard formulará em seus próprios termos, Hegel teria nulificado o próprio fenômeno da existência. “Em Hegel”, escreve Kierkegaard anotando os ensinamentos de Schelling, “o *Seyn* é talvez o que pode ser chamado de essência [*Væsen*], e não potência”, porém isto não poderia ser assim compreendido segundo a filosofia schellingiana, pois “o *Seyn* está dado apenas enquanto um *actus*, enquanto um *puro actus*” [KW II, p. 347; III C 27, p. 267], ou seja, o Ser deveria ser compreendido enquanto fenomenalidade e o oposto de tal “potência de manifestação” seria precisamente a essencialidade atribuída por Hegel ao Ser, uma essencialidade que, ainda que encontrando-se segundo Hegel no ponto mais remoto possível do Conceito, é ainda assim entendida por Schelling – e também por Kierkegaard – como uma impossibilidade de reconhecimento da potência e, portanto, do devir. Em suma, Schelling não só introduz Kierkegaard na importância da reflexão sobre o Ser, mas também expande

sua perspectiva crítica com relação à filosofia e à metafísica moderna ao contrapor continuamente diversos pares conceituais (Ser/Essência; *Quidditas/Quodditas*, etc.) que surgem para tornar claro ao filósofo dinamarquês que é necessário considerar com cuidado a relação entre Ser e Essência para que se torne possível limpar o caminho em direção à análise do fenômeno da existência. Kierkegaard, contudo, não adere completamente ao pensamento de Schelling, sobretudo porque, apesar de sua crítica à “filosofia negativa”, o filósofo alemão não deixa de situar seu pensamento dentro do alcance da razão e do pensamento, a tal ponto que, conforme anota Kierkegaard, Schelling considera, por exemplo, que “a potência existe na razão” [KW II, p. 347; III C 27, p. 266] e muito embora a crítica schellingiana busque demonstrar os limites da “filosofia negativa”, esta não deixa de situar-se dentro da “metafísica moderna”, tal qual Kierkegaard a considerava²³³.

Os questionamentos proporcionados pelas lições de Schelling são então fomentados e expressos nas anotações reunidas pelo título *Problemata*, as quais encontravam-se conjugadas no mesmo caderno com as anotações intituladas *Philosophica*. É aí que Kierkegaard pergunta-se, por exemplo, “o que é uma categoria?”, para logo pontuar que “a filosofia moderna não forneceu qualquer definição sobre isso”, logo acrescentando que “Hegel ao menos não o fez” [IV C 63]. A pergunta sobre a definição de “categoria” logo é evidenciada em sua importância, pois na sequência Kierkegaard faz o seguinte questionamento, agora de forma mais específica:

²³³ Em uma interpretação sobre a relação de Kierkegaard com a filosofia de Schelling, Anton Mirko Kocktanek aponta quais seriam as possíveis posições do filósofo dinamarquês com relação aos ensinamentos do mestre alemão: “O que Kierkegaard apreendeu desse grande esquema das ordens do Ser e do Tempo? Talvez apenas a resignação da filosofia negativa. Se toda ciência da essência leva apenas a um conceito final neutro, a ontologia é a conclusão final de saber o que Deus é, nunca sendo capaz de provar que ele é; e então, para que ela serve? Este Absoluto, este ser que emana do princípio lógico, que pode ser o *arché* do mundo das coisas, Deus das estrelas e das pedras, das plantas e dos animais, não é o Deus vivo a quem o eu apavorado chora” (KOKTANEK, 196, p. 75). O que há de interessante na interpretação de Kocktanek é o fato de que ele – como muitos que buscaram analisar a relação de Kierkegaard para com Schelling – parecem caminhar sob um duplo fio de leitura: por um lado, o Schelling que ali está presente é, de certa forma, não tão distante daquele filósofo da natureza e da identidade e, por outro lado, seria este mesmo Schelling quem faz as críticas à Hegel que seriam parcialmente aceitas por Kierkegaard. Esta duplicidade parece acertar por um lado, mas errar por outro. O Schelling tardio não parece produzir unicamente um “Deus da natureza” em que sua apresentação e manifestação no mundo resta sem demonstração e Kierkegaard não parece aprender com o filósofo alemão apenas os termos da crítica à “filosofia negativa”. É precisamente o que há de original no Schelling tardio e aquilo que Kierkegaard recebe, ou seja, a reflexão em termos ontológicos, existenciais e voltados para a preocupação da realidade efetiva o que é comumente esquecido nas análises.

O Ser [*Væren*] é uma categoria? De nenhuma uma forma. O que é a qualidade? É o Ser determinado, determinado em em si mesmo; a ênfase está na determinação, não no Ser. O Ser não é nem pressuposto [*forudsat*], nem predicado [*udsagt*]. Neste sentido, Hegel está certo que o Ser é Nada; se fosse, contudo, uma qualidade, seria desejável algum esclarecimento sobre como ele tornou-se idêntico ao nada. Toda a doutrina do Ser é um absurdo prelúdio para a doutrina da qualidade. [IV C 66]

O que Kierkegaard quer definir, assim, não é tanto o que é uma categoria. Parecia ao filósofo que ao definir a categoria seria possível então avançar para responder ao questionamento sobre a relação entre o Ser e a categoria, uma relação que facilitaria o que parecia ser um caminho sem saída. Kierkegaard identifica um problema na relação da filosofia moderna em sua análise ontológica, porque ou determina-se o Ser por algo exterior a ele, ou então esvazia-se o Ser de qualquer determinação a ponto de, como é o caso hegeliano, identificá-lo com o Nada. O resultado seria afirmar o que já fora afirmado pela própria filosofia moderna, isto é, que “o ser não é nem pressuposto, nem predicado”. Quando Keirkegaard afirma que Hegel teria razão em proceder esta vinculação do Ser com o Nada, é preciso entender que esta concordância só funciona no limite do problema evidenciado pelo filósofo dinamarquês, ou seja, que o Ser e o Nada são possivelmente identitários no limite de que o Ser, enquanto uma qualificação, não é a determinação de si mesmo, mas de algo além ou aquém de si mesmo. Ser e Nada não pode ser relacionados de maneira identitária porque o Ser não pode ser definido por uma qualidade à maneira hegeliana, e é precisamente este o ponto que Kierkegaard busca demonstrar em uma reflexão feita à margem das anotações anteriormente apontadas:

Se o Ser fosse efetivamente uma qualidade, então eu também seria capaz de defini-lo quantitativamente, porque contrariamente à qualidade, a quantidade é uma determinação indiferente; eu posso determinar um campo quantitativamente, porém este segue sendo um campo, mas determinar o campo quantitativamente é sem sentido; pois ou ele é, ou não é; um mais ou menos aqui é um absurdo que aboliria a própria qualidade. [IV C 67]

A crítica de Kierkegaard para com a metafísica da tradição alemã torna-se aqui mais evidente, pois o problema de definição do Ser parece ser colocado em duas searas que não parecem operar uma verdadeira diferenciação: qualidade e quantidade. Kierkegaard, logo após ter mencionado o problema de definição do Ser pela via da qualidade na filosofia hegeliana, pergunta “por que Kant começa com a quantidade e Hegel com a qualidade?” [IV C 68], uma questão que esclarece a

crítica antes exposta. Para Kierkegaard, o que Hegel faz não possui o verdadeiro caráter de diferenciação perante à filosofia kantiana, uma vez que a qualidade hegeliana obteria sua determinação por meio de uma disfarçada quantificação, dado que o Ser é inicialmente equiparado identitariamente ao Nada, impondo com isso uma falsa-qualificação que abre espaço para o caminho determinado pela quantificação, de tal modo que restaria ainda intocada a possibilidade de uma determinação do Ser em termos de qualidade. A consequência central deste problema é que não só o Ser *qua* Ser padece de uma determinação e de uma apresentação, mas que a forma de sustentar o Ser pela metafísica moderna é através da recuperação de certo essencialismo, de tal maneira que o que confere atribuição e determinação ao Ser é a Essência e, neste sentido, o que faria a “ontologia” ou a metafísica moderna seria apresentar uma análise da Essência, e não do Ser. Kierkegaard aqui parece concordar não apenas com Schelling em sua leitura, mas também, em certo sentido, com seu mestre Poul Martin Møller quando, em seu programa de “ontologia”, desenvolvido pouco antes de sua morte, afirmava que a tendência de imputar um *a priori* ao vazio como forma de fundamentar o Ser seria um dos traços marcantes – e problemáticos – da filosofia moderna²³⁴. Contudo,

²³⁴ Muito embora a tese de Poul Lübcke de que uma possível “ontologia kierkegaardiana” encontrar-se-ia muito próxima do “programa ontológico” apresentado por Møller não encontre fortes subsídios, ainda assim não é possível ignorar o fato de que Kierkegaard foi efetivamente influenciado por seu antigo professor e que é possível encontrar indícios de que o “programa ontológico” de Møller teria realmente auxiliado a Kierkegaard no esclarecimento de algumas questões, especialmente questões de cunho crítico. Poul Møller esboçou textos que deveriam servir para guiar as lições que este ensinaria na Universidade de Copenhagen no semestre do inverno de 1837. Como Møller adoecera no outono daquele ano, o trabalho não avançou para além da introdução e do início do primeiro capítulo, restando finalmente acabado com o falecimento do autor em 1838. As ideias ali apresentadas remontam em muitos sentidos a outros escritos filosóficos já apresentados por Møller anteriormente, escritos estes que não deixavam de apresentar severas críticas à tradição germânica e, como fora o caso de Sibbern, que buscavam avançar uma espécie de filosofia autoral. Assim, o escrito de 1838, que recebeu o título de *Ontologia, ou Sistema das categorias* [*Ontologien eller Kategoriernes System*], pode ser contado como sintetizado muitas das intuições antes apresentadas. Estes escrito incompleto foi publicado, em 1839, no terceiro volume da coleção dos *Escritos Dispersos* [*Efterladte Skrifter*] de Møller, coleção esta que Kierkegaard possuía em sua biblioteca. Já no início de seu escrito, Møller dá o tom de sua intenção analítica: “No sentido real da palavra, a introdução à Metafísica é uma disciplina filosófica especial que desenvolve os diversos estágios nos quais a consciência humana atravessa desde sua forma imediata até seu nível culturalmente educado [*Dannelsesstrin*], na qual a Metafísica começa” (MØLLER, 1839, p. 331). A metafísica, para Møller, é tanto a apresentação do desenvolvimento da consciência quanto pressupõe este próprio desenvolvimento, um movimento aparentemente circular que, no entanto, visa dar conta de rebater a ideia de um começo sem pressuposição atribuído à filosofia pós-kantiana e sobretudo à filosofia especulativa hegeliana. O que pretende o filósofo é, partindo desta mesma tradição kantiana e pós-kantiana, apresentar o que seria uma espécie de introdução da ontologia, isto no sentido de que Møller entende por “introdução” um “tornar possível” uma própria ontologia. Assim, o caminho deve ser trilhado desde a origem da tradição, ou seja, desde a filosofia crítica: “Para se apresentar uma ideia preliminar das partes principais da metafísica para alguém que conhece a filosofia crítica, é possível informá-lo que esta envolve uma dedução sistemática das categorias; pois se em

acréscimo fornecemos a ele mais algumas determinações, a definição daria a ele uma representação do conteúdo desta ciência (ou deste escrito). Na Filosofia Crítica procurou-se dar uma ideia dos conceitos que formam a base do pensamento e que não são dados à percepção sensitiva. Ao refletir sobre as diferentes formas de julgamentos, Kant buscou trazer estes conceitos à consciência. Ele tomou como fundamento para sua investigação a já conhecida classificação lógica (isto é, a que leva em conta a Qualidade, Quantidade, Modalidade e Relação). Sua filosofia sustenta que estes conceitos são assumidos em todo pensamento que põe [*sætter*] a realidade objetiva. Mas ele não faz qualquer tentativa para demonstrar como naturalmente se segue que o pensamento aparece precisamente nestas formas. Tampouco faz uma séria censura pela mútua relação dos conceitos um para com os outros; então, naturalmente, a questão tinha que ser resolvida, se esses conceitos são meramente subordinados uns aos outros sem uma coerência a mais, ou se eles estão relacionados uns a aos outros de forma universal [*almindelige*] ou particular” (MØLLER, 1839, p. 333). O caminho trilhado por Møller inicia-se, portanto, na filosofia crítica e assume, para todos os efeitos, que é com alguém formado nesta mestra tradição da filosofia crítica que se está estabelecendo o diálogo. O que realiza o professor dinamarquês é uma espécie de giro interno produzido dentro da filosofia kantiana, uma vez que Møller, ao mesmo tempo que demonstra os limites da filosofia crítica kantiana com relação aos limites da *Ding an sich*, também prepara as condições para demonstrar que é através do pensamento e das análises das categorias que se pode avançar para uma consideração “ontológica” e, portanto, “metafísica”. Esta passagem realizada por Møller, problemática em diversos sentidos, demonstra que, muito embora seja Kant a figura mencionada, é a filosofia pós-kantiana que encontra-se no epicentro da discussão, sobretudo uma filosofia idealista e, assim, influenciada por Fichte, que prepara o ambiente para a conjunção entre “Ser” e “Pensamento”. Após ter realizado uma crítica aos céticos que, segundo Møller, impedem qualquer consideração sobre a coisa em si, ele então pondera: “filosofamos sob a pressuposição de que o que produz convicção é o pensamento racional, e é válido para a coisa em si. Devemos assumir de uma vez por todas que aquilo que os seres racionais [*fornuftige Væsner*] necessariamente pensam que as coisas são, então necessariamente elas assim o são, assim que não precisamos de uma ciência que forneça maior certeza do que aquela que nos dá perfeitamente nossa convicção. Após estas limitações e correções, poderíamos dizer provisoriamente que a ontologia é uma dedução do sistema de categorias” (MØLLER, 1839, p. 334-335). Não só há uma determinação do alcance do “filosofar” identificada pelo tom da racionalidade ou, ainda, dos “seres racionais”, mas há também uma forte argumentação no sentido de que não é necessário nenhuma investigação exterior ou direcionada ao exterior para se avançar em direção da “coisa em si”, isto porque, para Møller, a coisa em si é passível de ser alcançada por uma mais profunda e detida dedução do sistema das categorias. O que, para o professor dinamarquês, não constava no sistema kantiano e que, embora trazida por Schelling, não foi realizado em sua inteireza, é a compreensão – que serve também como chave interpretativa – de que é as categorias devem ser entendidas como uma determinação da realidade efetiva e, neste sentido, como uma determinação que não fica adstrita a uma mera abstração, mas que é de alguma forma “realizável” no limite dos “seres racionais”. Møller faz aqui uma distinção que será sumamente importante para Kierkegaard: “Um significado mais profundo é atribuído a uma categoria quando está é compreendida como uma determinação de toda a realidade efetiva [*Virkelighed*]. Alguns desses significados universais foram encontrados em uma ou outra categoria na história da ciência. Algumas vezes, repentinamente reconhece-se a validade de tal conceito para todos os seres [*alt Værende*], quando este conceito é pensado em toda sua totalidade. Por meio de uma determinação tão solitária, o que pensa abrange-se toda a realidade efetiva em seu pensamento, e assim afirma que apreendeu suficientemente o conceito em sua verdade. Assim, vários filósofos com entusiasmo defendem a tese de que tudo é uno, e vivem com a convicção que no conceito de unidade encontraram a chave para o enigma de toda a existência [*Tilværelsens*]. Mas tal doutrina unilateral tem frequentemente produzido uma apresentação igualmente poderosa de sentido externo completamente oposto, de que, em verdade, o Ser é uma diversidade infinita [*uendelig Mangfoldighed*]. (...) Mas, quando um pensador sustenta que em uma única categoria ele descobriu o conceito de realidade efetiva, há em sua opinião tanto a verdade quanto o erro. É verdade, portanto, que ele possa pensar que uma única categoria tenha um elemento central do conceito de realidade efetiva e que isso possa ser o fundamento para uma visão-de-mundo [*Verdenanskuelse*]. É um erro, no entanto, pois ele nega às outras categorias o mesmo significado universal” (MØLLER, 1839, p. 340). A referência feita por Møller volta ao conceito de “colateral” apresentado por Sibbern – e citado por Møller explicitamente –, mas está presente, de igual maneira, um esforço para estabelecer uma ligação entre “realidade efetiva”, “existência” e as categorias que devem servir como base para a ontologia proposta pelo professor dinamarquês. Em toda a sua reflexão, contudo, Møller indica que o conceito de “existência”

tanto Schelling quanto Møller, embora em muitos sentidos apresentassem uma crítica das posições mais problemáticas da filosofia moderna, não pareciam escapar de uma certa estrutura já suficientemente determinada que requisitava constantemente o preenchimento das lacunas com um outro “princípio”, “elemento” ou “conceito” que fosse capaz de fornecer a estabilidade de uma convencional e fundacional unidade. Ainda que Schelling e Møller apontassem o fato de que a existência e a realidade efetiva haviam sido negligenciadas na filosofia pós-kantiana e que isso trazia como consequência a perda tanto de uma concretude quanto de uma consideração sobre a multiplicidade, estes autores, no ponto de vista kierkegaardiano, não conseguiram ultrapassar os limites desta mesma metafísica. Não é estranho, então, que Kierkegaard tenha, em suas leituras e reflexões, incluído autores que constavam entre os principais alicerces da metafísica desenvolvida na tradição da filosofia alemã. Se por um lado o filósofo dinamarquês reforçou sua leitura dos clássicos, agora incluindo, por influência de Tennemann e de Trendelenburg, Aristóteles, também expandiu suas leituras sobretudo para Leibniz e Spinoza. A dificuldade encontrada por Kierkegaard com relação à crítica e transposição da metafísica pós-kantiana – como demonstram as anotações em *Philosophica e Problemata* – é o fato de que a relação entre Ser e Essência, embora presente, não se evidencia de forma explícita, de tal modo que autores como Schelling e Hegel pareciam eludir-se de toda acusação de essencialismo uma vez

é central para a compreensão de todo o problema, sobretudo porque este ressalta o caráter de diferenciação da “realidade efetiva”, mas em nenhum momento avança-se ao ponto de considerar uma possibilidade não-racional ou não-determinável pelo conceito. Isto é evidenciado na tese central do curto escrito de Møller, a qual indica que “realidade efetiva é personalidade” [*Virkelighed er Personlighed*], e que, no entanto, só é possível porque é o pensamento que se alça ao âmbito da eternidade e não porque haveria uma possível tensão ou uma contradição entre o Pensamento e o Ser. Ao fim, a tese de Møller fecha esta argumentação afirmando que: “A ontologia é a doutrina da forma eterna do pensamento e da existência: ela incorpora as disposições gerais [*almindelige*] que se aplicam a tudo aquilo que foi [*hvad der er*], tudo que, como mostra a produção científica posterior, implica as determinações que antecipamos quando a nomeamos de existência [*Tilværelse*] e realidade efetiva [*Virkelighed*]” (MØLLER, 1839, p. 343). A forma com que Møller compreende a ontologia, portanto, não sai completamente de um alcance tanto racional quanto fundacional, no sentido de que esta metafísica, embora busque dar conta da “realidade efetiva”, da “multiplicidade” e da “existência”, ainda assim busca encontrar uma espécie de vinculação entre o Pensamento e o Ser, uma vinculação que é manejada continuamente através do *a priori* que, no caso de Møller, é recepcionada e reinterpretado a fim de transformar-se em uma espécie de “lacuna” ou “potência interna” do pensamento para que este possa tanto combater as tendência de subsunção de uma categoria sobre as outras, mas que também o permita garantir um certo grau unívoco que estabelece uma condensação conceitual. No “programa ontológico” de Møller há uma série de indicações, tentativas e problematizações que podem ser encontradas em Kierkegaard, com a ressalva contínua de que Kierkegaard não subscreve a certas teses fundamentais do pensamento de Møller, sobretudo a tese que, de uma ou outra forma, restringe toda a análise do Ser a uma análise do pensamento ou dos limites do pensamento.

que continuamente manejavam para inserir em seu movimento filosófico conceitos e figuras que diluíam o caráter essencialista sem, contudo, suspendê-los ou afastá-los definitivamente. Voltar-se para Leibniz e Spinoza foi a maneira encontrada para dar conta desta análise e crítica, uma vez que Kierkegaard conhecia a importância que a querela entre o leibnizianismo e o espinozismo havia produzido na tradição alemã pós-kantiana²³⁵. O tratamento dado a estes dois filósofos deve ser entendido, então,

²³⁵ Ainda que não reste explicitamente claro o fato de que Kierkegaard tenha movido sua crítica para Leibniz e Spinoza de forma consciente por reconhecer, de forma expressa, que as diferenças e igualdades entre estes filósofos estabeleceram parte das fundações dos problemas filosóficos presentes na tradição pós-kantiana, ainda assim há elementos suficientes para indicar que um atento conhecedor desta tradição não teria realizado tal movimento de maneira completamente aleatória. A presença de Leibniz é inegável uma vez que a sua influência em Wolff é constantemente asseverada pelo próprio Kant quando este apresenta sua crítica aos limites da metafísica, de tal maneira que Leibniz seria considerado por Kant, dentro de uma certa perspectiva, como um dos filósofos que compartilharia dos argumentos que levariam às antinomias kantianas. Para além disso, Leibniz é recuperado mais de uma vez por diferentes filósofos para legitimar certas leituras que buscavam acercar-se da possibilidade do estabelecimento de uma relação com um Deus racional, ou ao menos com um Deus que é passível de ser alcançado através de um movimento feito *por, para e pela razão*. A presença de Spinoza, ainda que igualmente evidente, é um tanto mais problemática, uma vez que o pensamento do filósofo holandês, ao mesmo tempo que fornecia certos conceitos extremamente prolíficos e inovadores, também acarretava uma certa “perturbação sonora” dentro de uma caixa acústica que não deixava de ter de dar conta às bases e forças cristãs. Apesar de qualquer percalço, é certo que as ideias de Spinoza foram recepcionadas de diferentes maneiras por Lessing, Mendelssohn, Jacobi, Herder, Goethe, Maimon e Kant, entre tantos outros autores, antes de serem finalmente recebidas, de uma ou outra maneira, por Fichte, Schelling e Hegel. Como pontua Frederick Beiser, o que havia de comum entre os filósofos do “idealismo absoluto” é o fato de que “todos reagiram contra o idealismo de Fichte por razões similares; e todos compartilharam uma simpatia pelo espinozismo”, isso de tal modo que “sua *Weltanschauung* era uma síntese de espinozismo, platonismo e vitalismo” (BEISER, 2002, p. 350). Leibniz e Spinoza não forneciam apenas duas vertentes possíveis e absolutamente distintas para os filósofos do idealismo alemão, forneciam caminhos que, de uma ou outra maneira, eram levados a entrecruzarem-se continuamente para produzir as mais diversas sínteses. Novamente, é Beiser quem pontua este movimento: “É possível ser um monista e não um vitalista: pode-se sustentar, com Spinoza, que o universo é estático e eterno. Por outro lado, é também possível ser um vitalista e não um monista: pode-se sustentar, com Leibniz, que há uma pluralidade de substâncias que consistem em uma força viva. É até possível ser um vitalista e monista, mas não um racionalista: pode-se afirmar, com Schopenhauer, que o universo consiste em uma única vontade irracional lutando por poder. O que é distintivo do idealismo absoluto é sua *síntese* de monismo, vitalismo e racionalismo: é um vitalismo monista ou um monismo vitalista; ou é um racionalismo monista ou um monismo racionalista” (BEISER, 2002, p. 353). É precisamente esta “síntese” de monismo, vitalismo e racionalismo que Kierkegaard identifica quando no momento de sua análise e crítica à filosofia moderna interpretada e apresentada pelo idealismo alemão. Não é difícil de imaginar que Kierkegaard tenha percebido essa influência e presença de Leibniz e Spinoza na fundação do idealismo alemão, uma vez que muitos destes autores explicitaram esta presença. Tanto Schelling quanto Hegel, em suas apresentações da “história da filosofia”, acabaram denotando a importância destes filósofos não só para a supostamente isenta “história” da filosofia, mas sobretudo para suas próprias filosofias. Tanto Hegel, em sua *História da Filosofia*, quanto Schelling, em suas lições *Sobre a história da filosofia moderna* apontam a importância tanto de Spinoza quanto de Leibniz, muito embora é preciso pontuar que Schelling deixa mais evidente esta importância, pois, ao contrário de Hegel, que inclui os dois autores no contínuo movimento cronológico da “história filosófica”, Schelling claramente destaca a importância colocando Spinoza e Leibniz, conjuntamente com Wolff, em um capítulo específico. Pouca atenção foi dada, entre os comentadores, para a relação de Kierkegaard no que diz respeito à Spinoza e Leibniz. Em geral, as atenções são voltadas para pontos muito específicos que não atentam para o fato de que esses dois pensadores estariam intimamente ligados com as fundações do idealismo alemão. No que diz respeito à Leibniz,

dentro deste espectro interpretativo e intencional²³⁶. Agora, se o idealismo alemão tanto mesclava as influências de Leibniz e Spinoza quanto assumia certos partidarismos por uma ou outra parte, é certo que, para Kierkegaard, um desses dois filósofos mostrava-se como mais problemático, não apenas em função da potência de seu pensamento, mas em decorrência da presença deste pensamento em certas posições de Fichte, Schelling e Hegel. Uma vez que a acusação de “espinozismo” implicava – como implicara para Fichte em um completo disparate público – uma acusação de “panteísmo” ou mesmo de “ateísmo”, e uma vez que, apesar de todas as possíveis críticas, Leibniz ainda era visto como um autor cristão, não é difícil perceber que, para Kierkegaard, Spinoza seria realmente o autor problemático,

pouquíssimo é comentado, com exceção de alguns trabalhos: o artigo de Ronald Grimsley (1965), *Kierkegaard and Leibniz*, busca demonstrar como o filósofo dinamarquês teria supostamente poupado Leibniz de ataques mais severos, o que demonstraria de alguma forma que Kierkegaard não seria absolutamente avesso ao racionalismo, um argumento que não parece acrescentar nada à análise da filosofia kierkegaardiana, uma vez que as leituras que apontam um Kierkegaard completamente avesso ao pensamento racional e até mesmo especulativo não parecem atentar propriamente para Kierkegaard enquanto um filósofo; e um artigo de Roe Fremstedal (2015), *Kierkegaard's Use of German Philosophy: Leibniz to Fichte*, onde a intenção é de simplesmente fazer uma varredura dos momentos e condições que Kierkegaard cita ou refere-se à Leibniz, sem nenhuma consideração reflexiva e analítica mais detida. No que diz respeito à Spinoza, mais trabalhos podem ser encontrados, mas todos seguindo o mesmo caminho, ou seja, aproximando o filósofo dinamarquês e o filósofo holandês por via de uma relação quase ingênua, como demonstra o artigo de Michael Strawser (2007), *The Ethics of Love in Spinoza and Kierkegaard and the Teleological Suspension of the Theological*, onde o autor busca realizar um estudo comparado de certas proposições da *Ética* de Spinoza com os mandamentos presentes nas *Obras do amor* de Kierkegaard, mas sem nenhuma determinação histórico-conceitual da maneira com que o filósofo dinamarquês teria recepcionado ou se reportado ao filósofo holandês. Em suma, não se trata apenas de um lapso, mas de uma importante chave interpretativa, pois é certo que Kierkegaard volta-se para Spinoza e Leibniz quando debate-se precisamente com estas questões suscitadas pela sua tentativa de crítica à metafísica do idealismo alemão, uma determinação que não deveria ser ignorada, mas explorada em seus detalhes.

²³⁶ Isso pode ser demonstrado pela menção ou simples inexistência de considerações pormenorizadas sobre Leibniz e Spinoza antes das aulas de Schelling e de Werder de modo que é a partir de 1842, e precisamente quando se dá conta dos problemas conceituais que tem de lidar, que Kierkegaard volta sua atenção para estes filósofos, mas agora claramente condicionado pela mediação interpretativa e receptiva do idealismo alemão. Leibniz é mencionado – com a grafia *Leibnitz* – duas vezes antes de 1842, uma em 1836 [I C 74] em meio a um comentário sobre Goethe e outra em 1837 [II C 22] em uma anotação das aulas de Martensen e Erdmann. As outras anotações sobre Leibniz ocorrem a partir dos cadernos *Problemata* e *Philosophica* e aparecem, de forma esparsa, até ao menos 1850. O caso de Spinoza é curioso, porque, como ocorre com Leibniz, o nome é mencionado em anotações das aulas de Martensen e Erdmann de 1837 [II C 22] e [II C 23], mas também é inserido em uma passagem da comédia não finalizada, *A batalha entre a velha e a nova saboneteira*, onde um dos personagens afirma que “foi Descartes quem disse *cogito ergo sum* e *de omnibus dubitandum*”, introduzindo de forma caricatural a filosofia moderna, para então complementar pontuando que “Spinoza agora conduziu este ponto de vista com pura objetividade, de modo que toda existência [*Tilværelse*] tornou-se uma ondulação absoluta” [KW I, p. 118; II B 19; p. 300]. É evidente que Kierkegaard não faz nenhuma especificação à filosofia de Spinoza e parece apenas tomar o filósofo holandês como uma forma de exemplo do movimento da filosofia moderna. Essa simples inserção de Spinoza no “progresso” da filosofia moderna, movimento esse que Kierkegaard aprendera com seus professores – Martensen, Sibbern, etc. –, será posteriormente negado quando as análises detidas da obra de Spinoza tomarem corpo nas considerações do filósofo dinamarquês.

sobretudo em função de sua influência em certos autores idealistas, tal como seria o caso de Hegel²³⁷. Esta suposta proximidade de Leibniz com certo “cristianismo” não pode ser compreendida sob a lente de uma completa relativização, pois, como costuma acontecer nas análises kierkegaardianas, quando o filósofo se dedica a determinado autor com mais cuidado, isto usualmente significa que no pensamento daquele autor foi identificado um problema ou uma abertura significativamente importante. Tanto em elogios quanto em afirmações críticas, se Kierkegaard demora-se com um autor, isto tende a significar uma reflexão e não uma mera aceitação ou recusa. É o que acontece com Spinoza, pois, é precisamente seu suposto “afastamento” do cristianismo o que mobiliza a atenção de Kierkegaard, pois ali o filósofo dinamarquês identifica a potência de um pensamento que precisa ser esmiuçado, sobretudo no que diz respeito a esta tese, tão fundamental e tão preñhe de consequências para a tradição alemã, da relação e identificação entre Ser, Pensamento e Essência. A questão é, portanto, de considerar, em Spinoza – como

²³⁷ Há um longo movimento conceitual e bibliográfico que produz as diferentes aproximações e leituras que Kierkegaard pode ter feito da filosofia de Spinoza. A figura de Jacobi aqui não pode ser ignorada, pois parte da mediação e recepção do filósofo holandês no contexto da tradição alemã passa necessariamente pelo texto *Über die Lehre des Spinoza*, publicado em 1785, no qual Jacobi, segundo indica Dieter Henrich, realiza três movimentos centrais: 1) inicialmente Jacobi faz uma reinterpretação ou mesmo uma forçada reconstrução da filosofia de Spinoza; 2) Jacobi então parte para uma crítica da filosofia de Spinoza baseada na reconstrução antes realizada; e 3) finalmente Jacobi oferece o que seria uma alternativa para a filosofia de Spinoza (HENRICH, 1991, p. 236 ss). Como aponta Anders M. Rasmussen (2003), Jacobi influenciará uma série de filósofos do idealismo, dentre os quais consta Schelling e Hegel, sendo que este último recebe a Jacobi de uma forma bastante particular, isto é, não sem apresentar uma série de ressalvas e críticas, como é evidente, por exemplo, na maneira com que Hegel trata o conceito de “salto” em seu livro *Fé e Saber*, de 1802 (RASMUSSEN, 2009, p. 28). A rejeição de Hegel ao conceito de “salto” de Jacobi foi exposta por Martensen nos cursos que Kierkegaard frequentou em 1838/1839 [II C 25] e isso pode ter definido em partes a maneira que posteriormente o filósofo dinamarquês também veio a rejeitar o conceito de “salto” de Jacobi em favor do conceito de “salto” de Lessing. Contudo, a crítica de Jacobi a Spinoza parece ter despertado a atenção de Kierkegaard. Segundo Rasmussen, tal crítica poderia ser assim resumida: “A objeção mais decisiva de Jacobi contra a metafísica de Spinoza diz respeito à inabilidade com que essa lidaria com o tempo e o devir. Em sua muito sugestiva interpretação reconstrutiva de Spinoza, Jacobi de forma penetrante aponta para a distinção de Spinoza entre *essência* e *existência* (existência referindo-se à duração e sucessão), enquanto ao mesmo tempo o acusa de transformar a existência em um pensamento puramente lógico” (RASMUSSEN, 2009, p. 38- 39). A crítica de Jacobi, contudo, não aprofunda, ao menos não no sentido depois fornecido por Kierkegaard, o embate conceitual com relação à existência. Contudo, esta crítica determina um ponto sobremaneira importante para o filósofo dinamarquês, isto é, a acusação de “racionalismo”, uma acusação que, segundo a leitura de Jacobi, aproximaria Leibniz de Spinoza, mas, ao fim, encontraria em Spinoza um adversário mais perigoso e problemático, porque o filósofo holandês apresentaria o conceito de *substância* como uma essencialidade que, por sua vez, encontraria perfeita correlação no Pensamento e, portanto, no Ser. Esta crítica serve como uma abertura para Kierkegaard em muitos sentidos, pois, ao mesmo tempo que o filósofo dinamarquês recebe parte desta argumentação, ele também busca explorar sua própria análise sobre a filosofia espinozana e é isto o que permite a Kierkegaard tecer considerações que possibilitaram apresentar e esclarecer alguns entraves conceituais e, neste sentido, possibilitaram transpor estes mesmos entraves na produção de novos conceitos.

uma forma indireta de endereçar o problema na tradição pós-kantiana alemã –, qual o problema, os limites, as consequências e a possibilidade de superação no que diz respeito à relação entre Ser e Essência. Como continuidade das reflexões iniciadas nos cadernos *Philosophica* e *Problemata*, Kierkegaard imputa esta função à *Johannes Climacus* que, em uma nota de rodapé de *Migalhas Filosóficas* muitas vezes ignorada, aborda precisamente este ponto, porém, para fins de determinação específica, reconduzindo a análise ao problema da dedução ou derivação tanto da essência quanto da existência de Deus por força do pensamento:

Assim, Spinoza, que se aprofunda no conceito de Deus, quer extrair dele o ser [Væren] por força do pensamento, mas, note-se, não como uma propriedade acidental [tilfældig Egenskab], porém como uma determinação da essência [Væsens-Bestemmelse]. Esta é a profundidade de Spinoza, mas vejamos como ele procede. Nos *Principia philosophiæ Cartesianæ*, Pars I, Propositio VII, Lemma I, ele nos diz: “*quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior*” [quanto mais uma coisa é perfeita por sua natureza, maior e mais necessária é a existência que ela envolve; e, inversamente, quanto maior e mais necessária a existência que pela sua natureza uma coisa envolve, tanto mais perfeita ela é]. Assim, quanto mais perfeito, mais ser; quanto mais ser, mais perfeito. Esta é, no entanto, uma tautologia. Isto se torna ainda mais claro em uma nota, nota II: “*quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse*” [não falamos aqui da beleza e das outras perfeições que os homens, por superstição e ignorância, quiseram chamar perfeições. Antes, por perfeição entendo precisamente a realidade ou o ser]. Ele explica a *perfectio* por meio da *realitas*, ou do *esse*; assim, quanto mais perfeita a coisa é, mais ela é; mas a sua perfeição consiste em ter em si mais *esse*, o que quer dizer que quanto mais é, mais é. Isto no que diz respeito à tautologia, mas sigamos em frente. O que aqui falta é uma distinção entre ser factual [*faktisk Væren*] e ser ideal [*ideel Væren*]. O uso evidentemente pouco claro da linguagem, falando de mais ou menos ser e, portanto, de diferenças de grau no ser [*Grads-Forskjel i Væren*], torna-se ainda mais confuso quando a referida distinção não é feita, quando, para se dizer de outra maneira, Spinoza fala de fato com profundidade, mas sem interrogar primeiro a dificuldade. Em relação ao ser factual, um discurso sobre mais ou menos ser é sem sentido. Uma mosca, quando é, tem tanto ser quanto o deus; a tola observação que escrevo aqui tem, na perspectiva do ser factual, tanto ser quanto a profundidade de sentido de Spinoza, pois, na perspectiva do ser factual, vale a dialética hamletiana: ser ou não ser. O ser factual é indiferente às diversidades de todas as determinações da essência, e tudo o que existe participa no ser, sem inveja mesquinha, e participa em igual quantidade. É mesmo verdade que as coisas são diferentes em um sentido ideal. Mas, assim que falo idealmente sobre o ser, já não falo sobre o ser, mas sobre a essência [Væsene]. A mais elevada idealidade é aquela da necessidade, e por isso ela é. Mas este ser é a sua essência, por isso mesmo não pode tornar-se dialético nas determinações do ser factual, porque ele é; nem pode ser dito que, em relação a qualquer outra coisa, que ele tenha mais ou menos ser. Isto foi expresso em outros tempos, ainda que de maneira algo imperfeita, assim: se Deus é possível, então ele é *eo ipso* necessário (Leibniz). A afirmação de Spinoza é bem

correta e a tautologia está em ordem, mas também é certo que ele contorna completamente a dificuldade; porque a dificuldade é de captar o ser factual e fazer entrar dialeticamente a idealidade de Deus no ser factual. [KW VII, p. 41; SV IV, p. 209]

Eleger a questão sobre as possíveis relações entre a existência de Deus, a essência de Deus e o pensamento é tanto a maneira de adentrar a filosofia de Spinoza quanto é iniciar a consideração analítica pelo termo mais extremo. O antigo debate sobre a possibilidade de demonstração da existência de Deus, um debate que perfaz quase toda a história da filosofia ocidental, não é utilizado de forma casual por Kierkegaard, mas é aqui considerado como um ponto de entrada. Há que se lembrar que o filósofo dinamarquês se insere na tradição pós-kantiana de tal modo que há uma aceitação tácita sobre o fato de que a existência de Deus não pode ser derivada, de maneira indutiva, de uma imensa e idemonstrável “cadeia do Ser”, de modo que a existência de Deus, em sua fenomenalidade, deve ser mantida em certa fenomenalidade, salvo no que tange à possibilidade de se alcançar esta existência pela via de uma demonstração imanente ao pensamento. Esta concatenação argumentativa é identificada por Kierkegaard na tradição pós- kantiana, mas, pelas razões antes explicitadas, não é reconduzida, em *Migalhas Filosóficas*, para Hegel, Schelling, Fichte ou mesmo Kant, mas é reconduzida para Spinoza. O problema da “existência de Deus” – ou do “conceito de Deus”, como utiliza Kierkegaard de forma elusiva –, por seu caráter limítrofe, já estabelece o parâmetro que valerá para a análise da própria “existência” e para a maneira com que essa será problematizada dentro do pensamento de Spinoza. É assim que o filósofo dinamarquês aponta que Spinoza, inserindo-se na tradição desta problemática, busca extrair do conceito de Deus o ser, porém tal tentativa já pressupõe a ação e delimitação do pensamento e, neste sentido, o “ser de Deus” – ou simplesmente o Ser – que se pretende alcançar, não pode ser aquele de uma determinação da propriedade accidental, mas tem de ser, necessariamente, uma “determinação da essência”. Kierkegaard apresenta nesta sua primeira sentença, de forma extremamente concisa, uma tese com diversos pressupostos e implicações. O primeiro pressuposto diz respeito à posição e instanciação do pensamento, colocado ali como eixo central de toda a dinâmica. Ao afirmar que é “por força do pensamento” que Spinoza busca realizar este movimento, isto deve ser entendido não como uma mera opção ou um mero acaso, mas como a expressão do

pressuposto que é *apenas pela via do pensamento* que tal ação pode ser realizada. Este primeiro pressuposto é então conjugado com um segundo, onde aquilo que se procura, o Ser de Deus e, portanto, o Ser, por ser procurado pela única via possível, tem então de ser encontrado, se for encontrado, de maneira necessária e, portanto, essencial. A necessidade de essencialidade conjugada com a delimitação do pensamento são os pressupostos iniciais que Kierkegaard está buscando apresentar e que, já nesta sentença, encontram a primeira séria consequência, isto é: se o Ser só pode ser encontrado pelo pensamento e se o pensamento encontra o Ser em uma essencialidade necessária, então este Ser que é encontrado não pode possuir “propriedades acidentais”, de modo que este Ser, no entendimento de Kierkegaard, não permitiria uma outra posição, nem tampouco variação e multiplicidade, o que acarretaria, no sentido kierkegaardiano, em uma impossibilidade do devir. Agora, o problema central encontra-se não tanto nas consequências da tese, mas em seus pressupostos, pois tal aproximação identitária entre Ser e Essência só é possível uma vez que o Pensamento é o ponto determinante desta vinculação. O que Kierkegaard parece tentar indicar é o fato de que neste movimento, a “determinação da essência” é condicionada pelo pensamento de tal maneira que o que efetivamente se dá é uma “determinação do pensamento”, tendo por consequência, em um primeiro momento, a vinculação identitária entre Pensamento e Essência e, em um segundo momento, a vinculação identitária entre Pensamento e Ser. Claro que Kierkegaard tem presente aqui, em sua interpretação, a ressalva – advinda de sua formação luterana e puritana – de que Deus não pode ser conhecido ou simples subsumido pelo pensamento, mas também está presente o fato de que tal subsunção acaba produzindo uma determinação do Ser de Deus ao Pensamento de tal modo que, na forma de um espelho, o que se está realizando efetivamente é a produção e apresentação do Ser do Pensamento. A maneira pela qual Kierkegaard aprofunda este argumento é considerando a tese espinozana sobre a relação entre a ideia de *perfeição* e o Ser, porém a intenção kierkegaardiana aqui é de demonstrar como tal relação, por sua condição imanente, recai em uma tautologia. Mais uma vez, o que parece estar em primeiro plano é, na verdade, uma indicação para aquilo que ocorre em segundo plano, pois Kierkegaard parece estar inicialmente considerando a tese de que “quanto mais perfeito, mais ser; quanto mais ser, mais perfeito”; contudo, tal tautologia só serve para abrir o espaço para indicar que a maneira encontrada por Spinoza para vincular perfeição e Ser é a realidade e que,

neste sentido, não só acrescenta-se outro nível à vinculação identitária entre Ser, Essência e Pensamento, isto é, o nível da Realidade, mas também determina-se, por consequência, que a própria realidade é algo passível de ser determinado pelo Pensamento. Como toda a questão fora suscitada a partir da análise do argumento sobre a existência de Deus, então assumir-se-ia que Kierkegaard estaria aqui voltando-se para este problema, mas, curiosamente, Deus figura apenas no começo e no final da referida nota de rodapé, sendo que todo o argumento não se desenvolve levando em conta o conceito ou a ideia de Deus, mas sim a ideia de *existência* e sobretudo como esta ideia de existência estaria relacionada, em Spinoza, com a questão da essência. O que é problemático, contudo, é que *Climacus*, responsável pela condução desta análise e certamente o pseudônimo mais “filosófico”, não parece preocupado em esmiuçar ou mesmo evidenciar os termos de sua análise, de modo que não justifica ou explicita, por exemplo, o fato de que a escolha por atacar a Proposição VII, da Primeira Parte do *Principia philosophiæ Cartesianæ* não é aleatória. Kierkegaard possuía as obras completas de Spinoza e, como suas anotações indicam, haviam lido a *Ética* de Spinoza. No entanto, ao tecer seu comentário, *Climacus* elege um texto onde o filósofo holandês parece estar mais colado à filosofia de Descartes do que propriamente ocorre na *Ética* e, ainda assim, o teor da crítica parece não se limitar puramente aos termos circunscritos no *Principia philosophiæ Cartesianæ*, mas parece voltar-se mais precisamente para a *Ética* ²³⁸. Uma breve comparação entre a Proposição VII aduzida por *Climacus* e a Proposição VII da primeira parte da *Ética* permite esclarecer este ponto. Enquanto na Proposição VII do *Princípios da Filosofia Cartesiana* consta que “a existência de Deus é demonstrada a partir de que nós mesmos, que temos a ideia dele, existimos” (SPINOZA, 2015, p. 175), a Proposição VII da *Ética* afirma que “à natureza de uma substância pertence o existir”, da qual

²³⁸ Como costuma ocorrer no caso de Kierkegaard, muitas vezes uma leitura é condicionada por outra, de maneira que o filósofo dinamarquês por vezes não parece demonstrar certo cuidado no tratamento bibliográfico com o qual está lidando, ou ao menos não explicita a sua chave de leitura. Ainda que em alguns momentos isto não cause um lapso interpretativo muito grande, em outros é preciso atenção para que se perceba qual o conteúdo que está sendo abordado por Kierkegaard e quais as condições de sua interpretação. No caso dos textos espinozanos indicados, o lapso pode ser muito grande, uma vez que *Princípios da Filosofia Cartesiana*, como o próprio título indica, é um texto que costuma ser considerado pelos comentadores como uma espécie de apresentação da filosofia de Descartes, sendo que a *Ética*, de outra maneira, é onde Spinoza teria efetivamente apresentado o seu próprio “sistema filosófico”. Ainda que inegavelmente há um diálogo entre ambos os textos, é preciso atentar que Kierkegaard cita o *Princípios da Filosofia Cartesiana* tendo em vista a *Ética*, de tal maneira que suas reflexões e críticas, embora pudessem também ser alocadas no primeiro texto, parecem ganhar maior potencialidade quando consideradas sob a perspectiva do segundo.

segue a *Demonstração* em que se postula que “uma substância não pode ser produzida por outra coisa”, sendo que “ela será, portanto, causa de si mesma, isto é, a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir” (SPINOZA, 2017, p. 9). Ainda que apontando para o Lema II, da Proposição VII do *Princípio da Filosofia Cartesiana*, a análise de *Climacus* parece visar não somente aquela tese, mas sobretudo a tese que consta na *Ética*, ou seja, de que uma *substância* é vinculada à existência no sentido de que a “essência [de algo] necessariamente envolve a existência”²³⁹. Não de forma acidental, a Proposição VII da *Ética* é reconhecida como fundamental para o desenvolvimento do argumento apresentado por Spinoza na Primeira Parte tanto na Definição 1, que afirma que “por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”, quanto no Axioma 1, onde afirma que “tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa”, como também, de forma consequente e refletida, no Axioma 7, o qual afirma que “se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve a existência” (SPINOZA, 2017, p. 7-8)²⁴⁰. Agora, para Kierkegaard essa tese

²³⁹ Como já indicado, Kierkegaard inicia suas considerações mais detalhadas sobre Spinoza por decorrência das aulas assistidas em Berlin, o que significa que foi por influência de Schelling, Werder e Marheineke que o filósofo dinamarquês volta-se com atenção para o filósofo holandês. Em anotações do curso de Marheineke, por exemplo, seguindo o que seria conhecido como o *Sistema de Dogmática Cristã* (*System der Christlichen Dogmatik*), é possível encontrar já no início uma consideração sobre Spinoza que, partindo da ideia de um “fundamento do ser de Deus” (*Grundseyn Gottes*), o filósofo holandês teria proposto, na interpretação de Marheineke, um racionalismo que “vê que Deus é fundamento de tudo que é, sendo este tudo o mundo”, de tal maneira que “Spinoza não permite a Deus determinar a si mesmo como fundamento do mundo ou de si mesmo”, um argumento que, para os interesses do teólogo alemão, abriria a possibilidade para que Spinoza pudesse vincular Deus com *ratio* e, assim, estabelecer uma espécie de racionalismo absoluto [III C 26]. Em outra anotação se encontra a afirmação de que “Deus é substância absoluta. Ser enquanto tal, a essencialidade abstrata [*abstrakte Væsenhed*]; pode-se muito bem dizer: o Ser é Deus [*das Seyn ist Gott!*]”, uma afirmação que entra no espectro da apresentação da ideia de dogma segundo Marheineke, um dogma que conteria três movimentos no qual este, atribuído à Spinoza logo em seguida, seria considerado o primeiro movimento, uma vez que, ao fim, “Spinoza identifica a Substância com a natureza” [III C 27] e, neste sentido, Deus também seria identificado com a natureza, levando a um panteísmo que não seria bem aceito pela dogmática cristã. O que se nota a partir exemplos apontados é o fato de que Schelling, Werder e Marheineke abordavam a filosofia de Spinoza baseando-se sobretudo nas ideias expostas na *Ética*, como também fizera, anteriormente, Martensen, de modo que a maneira pela qual Kierkegaard inicialmente relaciona-se com as ideias de Spinoza é por interpretações condicionadas pela leitura da *Ética*. Ainda que o filósofo dinamarquês não declare ou não tenha plena consciência sobre esta condicionante interpretativa, é certo que, anos depois de seu primeiro contato, mais precisamente em 1846, Kierkegaard volta sua atenção novamente para Spinoza e então demonstra, de forma definitiva, que sua leitura levava em conta a *Ética* de Spinoza, como evidencia uma anotação inserida tardiamente no caderno *Philosophica* que recebe o título “*Ética de Spinoza*”, a qual avança em considerações sobre o problema da teleologia e da imanência no pensamento do filósofo holandês [VII C 4].

²⁴⁰ Em uma análise do argumento ontológico de Spinoza, Don Garrett pondera que, nos termos da fundamentação da primeira prova, isto é, da necessária existência de Deus, é preciso compreender

possuía o problema central já apontado, de que a vinculação entre essência e existência pressupõe que a determinação da existência passará necessariamente pela determinação da essência, em um primeiro momento, e, em um segundo momento, passará necessariamente, como decorrência do princípio de razão suficiente implícito em toda tese, pela determinação do pensamento. Mais do que isso, o que aqui se apresenta como dois momentos distintos – da determinação da essência e da determinação do pensamento –, logo transforma-se em uma unidade pela inserção da *realidade* como forma de vinculação entre Ser e Existência. A realidade do Ser tem de ser necessariamente determinada por sua Existência e vice-versa, um movimento que aprofunda a tautologia indicada por Kierkegaard no que diz respeito à relação entre perfeição e Ser, revelando o que se encontra implícito na análise expressa por *Climacus*. O problema central que Kierkegaard visa apontar ao analisar a filosofia de Spinoza não é tanto a demonstração de incoerências e tautologias no pensamento do filósofo holandês, mas está em tentar evidenciar um problema filosófico que teria sido legado para a tradição alemã pós-kantiana, ou seja, o problema da identidade entre Ser e Pensamento. É isso o que se encontra na consideração de que a determinação da *realidade* através do *pensamento* acaba produzindo um condicionamento do Ser com a Essência, da Realidade para com o Ser e, no limite do Ser para com o Pensamento. Por certo que o conceito de *pensamento* que Kierkegaard tem em mente ao desenvolver sua crítica não é uma mera conjectura ou qualquer forma de reflexão, mas é o *Pensamento* determinado pela *razão*, pela *abstração/idealidade* e pela pretensão de *objetividade* que, no limite, é também a pretensão de determinação da verdade. Spinoza, com sua estrutura imanente que vincula conceitos tais como Ser, Essência, Substância, Pensamento, Realidade e Existência, depende profundamente do princípio da razão suficiente e, portanto, da *ratio* para obter a amálgama de sua filosofia. Ao fim, não só o Ser é subsumido ao Pensamento racional, mas a própria Essência é

que é a Proposição VII que obtém um dos pontos centrais na argumentação, mas também é ela que evidencia um problema central que, de uma ou outra maneira, fora identificado também por Kierkegaard: “Claramente, o coração da primeira prova é a Proposição VII, a proposição que afirma que “pertence à natureza da substância existir”. A Proposição VII é demonstrada ao argumentar que uma vez que a substância não pode ser produzida por outra coisa (pelo Corolário da Proposição VI), uma substância deve ser a causa de si mesma, e então (segundo a Definição I) tem uma essência que envolve a existência. Argumentar desta maneira é inegavelmente assumir que nenhum ser existe sem causa, isto é, sem uma razão ou explicação. Mesmo se esta consequência do princípio de razão suficiente de Spinoza é fundado, no entanto, somente segue-se que toda substância efetivamente *existente* é auto-causada, e então tem uma essência envolvendo a existência” (GARRETT, 1979, p. 204-205).

necessariamente racional, como também a Existência tem de ser, necessariamente, racional. Aqui se vê o problema que Kierkegaard tinha em mente, um problema que, como indicado anteriormente, tem menos que ver especificamente com a filosofia de Spinoza e mais que ver com os efeitos e consequências produzidos por esta filosofia, sobretudo os efeitos que depois são encontrados, por exemplo, na tese hegeliana de que “o que é racional é efetivamente real; e o que é efetivamente real é racional” (HEGEL, 1964b, p. 33). Para Kierkegaard, a identidade entre realidade efetiva e racionalidade traria por consequência o fato de que também a existência teria de ser subsumida à racionalidade, uma tese que não poderia ser atacada diretamente, por sua nuclearidade sintética, mas que poderia ser atacada se considerados os elementos de sua sustentação, ou seja, a relação entre Ser, Essência e Pensamento. É precisamente isto que está na centralidade da nota de rodapé encontrada em *Migalhas Filosóficas*. O que Kierkegaard ataca no que foi assumido como o “argumento de Spinoza” é a passagem de Essência para Substância e, então, a passagem desta, pela mediação condicionante da razão – ou do princípio de razão suficiente –, para o Pensamento, de tal forma que Ser e Existência não poderiam ser determinados por outra coisa senão pelo Pensamento racional e pretensamente objetivo. Em uma anotação realizada entre 1849 e 1850 Kierkegaard volta a esta questão, esclarecendo seu ponto:

O que confunde toda a doutrina da “essência” [Væsenet] na lógica é que não se reconhece o fato de que sempre se opera com o “conceito” de existência [“Begybet” *Existents*]. Mas o *conceito* de existência é uma idealidade, e a dificuldade está precisamente em que a existência é reduzido ao conceito [Existents gaaer op i Begreb]. Assim, pode Spinoza estar certo: *essentia involvit existentiam*, ou seja, o conceito-existência [Begybs-Existents], isto é, existência na idealidade [Idealitets Existents]. Mas Kant, por outro lado, está certo em que “a existência não traz nenhum predicado ao conceito”. Kant claramente pensa que a existência não é reduzida ao conceito, a existência empírica. Em todas as relações de idealidade, é válido que *essentia* é *existentia* – se o conceito de *existentia* é aqui de algum modo justificado. A afirmação leibniziana: se Deus é possível, ele é necessário, é inteiramente correta. Nada é acrescido ao conceito caso ele tenha ou não existência; é uma questão de completa indiferença; ele de fato tem existência, isto é, conceito-existência, existência ideal. Mas a existência corresponde ao Indivíduo Singular [Enkelte]; como Aristóteles ensinou o Indivíduo Singular fica do lado de fora e não é reduzido ao conceito. Para um animal singular, uma planta singular, um ser humano singular, a existência (ser – ou não ser) é algo muito crucial; um humano singular certamente não é conceito-existência. O modo como a filosofia moderna fala da existência demonstra que ela não acredita na imortalidade do indivíduo singular; que não acredita nisso de todo; ela compreende apenas a eternidade dos “conceitos”. [X.2 A 328]

Partindo de uma suposta concessão para com a filosofia moderna – aqui simbolizada por Spinoza, Leibniz e Kant – Kierkegaard aprofunda os termos de sua crítica. A “doutrina da essência”, como chama o filósofo dinamarquês, é a responsável por subsumir a existência à ideia de conceito. O esforço é por evidenciar uma diferenciação que parece a Kierkegaard ser fundamental, isto é, que o “conceito de existência” não pode ser confundido com o “fenômeno da existência”²⁴¹, uma vez que a redução da existência ao conceito produz o que Kierkegaard chama de “conceito-existência” que, ao fim, não passa de uma idealidade. Spinoza, neste sentido, estaria correto em apontar que *essentia involvit existentiam*, mas tal correção seria limitada às determinações da idealidade, pois, afirma o filósofo dinamarquês claramente, “em todas as relações de idealidade, é válido que *essentia é existentia*”, pois no âmbito da idealidade tal disposição identitária é possível, uma vez que a idealidade é o campo do Pensamento e este pode mediar precisamente esta identidade. No âmbito da idealidade, a existência é convertida em conceito e, posteriormente, transformada em conceito-existência porque sua realidade efetiva não teria uma implicação verdadeiramente ontológica no sentido que a relação de Ser ou Não-Ser ocorreria como mera determinação abstrata e, portanto, não-concreta. A máxima kantiana de que “a existência não acrescenta nada ao conceito” seria tão correta, neste sentido, quanto a tese espinozana e, de igual maneira, a tese leibniziana, porque todas estas compartilham da compreensão que, no âmbito do conceito e, portanto, da idealidade, a existência realmente efetiva não produziria nenhuma diferença. Aí um ponto central da crítica kierkegaardiana, porque o âmbito da idealidade é compreendido como o âmbito da indiferença [*ligegyldigt*], de tal modo que há aqui ao menos dois apontamentos: a) por um lado, Kierkegaard, em sua crítica, afirma que a indiferença característica da idealidade não é capaz de analisar propriamente a existência e, neste sentido, não é capaz de analisar aquilo que se apresenta, aquilo que é e, portanto, o Ser, de tal forma que sempre a filosofia moderna, marcada pela idealidade, busca analisar algo por meio de sua constante subsunção ao âmbito do

²⁴¹ Por certo que, aqui como em outros momentos, Kierkegaard não pontua explicitamente a diferença entre “conceito de existência” e “fenômeno da existência”, preocupando-se apenas em desenvolver o traço crítico ao primeiro e deixando o segundo implícito em suas reflexões. Relevante considerar que, por se tratar de algo que continuamente tem uma suspeita para com a linguagem e seu poder idealista e conceitualizador, o “fenômeno da existência”, ao não ser nomeado, preserva-se em sua potencialidade de fenômeno, um jogo que Kierkegaard parecia esforçar-se por indicar indiretamente, em perfeita consonância com sua teoria da comunicação indireta.

pensamento, o que faz é analisar a Essência, e, neste sentido, não faz mais do que analisar o próprio Pensamento que é posto como um preenchimento ao *a priori*, um movimento que Kierkegaard já havia pontuado sob a influência de Møller, Sibbern e Schelling;b) por outro lado, há um traço de positividade que deve ser retirado desta crítica aparentemente negativa, pois ao definir que a indiferença é o traço próprio da impossibilidade de análise ontológica da filosofia moderna, então Kierkegaard está indicando que a diferença é fundamental para a sua própria consideração ontológica, isto é, que sua ontologia é necessariamente aquela que deve basear-se na diferença entre ao menos dois âmbitos, dois níveis ou dois elementos, uma diferença que aqui é manifesta pela simples distinção Ser/Não-Ser, mas que já encontra em si os apontamentos para a sua fenomenalização tensional já apontada, ou seja, idealidade/concretude, objetividade/subjetividade, etc. Kierkegaard então faz uma passagem entre sua crítica e sua proposição filosófica quando afirma que “a existência corresponde ao Indivíduo Singular”, uma passagem que é marcada pela tentativa de definição, neste momento, de um conceito que será fundamental para toda a filosofia kierkegaardiana²⁴². Por ora, basta marcar este fato: o apelo crítico aqui busca pontuar a distinção entre um campo de indiferenciação e um campo de diferenciação, de tal modo que à filosofia idealista é atribuída o caráter de incapacidade de indiferenciação e, portanto, a ela é atribuída a incapacidade de perceber a existência separadamente da essência. Tendo este ponto sido esclarecido, é agora possível voltar para a nota de rodapé de *Migalhas Filosóficas*, precisamente no momento em que *Climacus* abandona a sua posição crítica sobre o pensamento espinozano – fazendo-o de maneira explícita ao pontuar: “isto no que diz respeito à tautologia, mas sigamos em frente” – e passa então a uma consideração que, mesmo que pareça crítica à primeira vista, é, em verdade, um movimento na direção de uma não declarada positividade. *Climacus* afirma: “O que aqui falta é uma distinção entre ser factual [*faktisk Væren*] e ser ideal [*ideel Væren*]”. Spinoza, como a anotação tardia demonstrou, certamente estaria certo quando se considera exclusivamente o *ser ideal*, pois então este estaria situado no âmbito da pura idealidade. Contudo, Spinoza – ou a ideia de Spinoza que Kierkegaard utiliza

²⁴² O conceito de *Enkelt* será retomado no desenvolvimento da análise da ontologia kierkegaardiana, dado que alguns elementos conceituais precisam ser suficientemente esclarecidos antes que este possa ser plenamente compreendido. Optou-se por manter aqui a integridade da anotação kierkegaardiana, na qual o filósofo menciona o *Enkelt*, precisamente porque a intenção era de demonstrar que na crítica já há um valor positivo que abre o espaço das considerações positivas que embasarão a “ontologia kierkegaardiana”.

para atacar a filosofia idealista pós-kantiana – estaria errado ao tentar extrapolar os limites de sua própria filosofia e tentar atribuir ao *ser factual* as características e propriedades pertinentes unicamente ao *ser ideal*. A qualificação do *ser factual* não pode ser determinada por uma essencialidade simplesmente porque sua factualidade é avessa a qualquer apreensão conceitual e abstrata. Kierkegaard é bastante pontual no que diz respeito a este ponto ao afirmar que “O ser factual é indiferente às diversidades de todas as determinações da essência, e tudo o que existe participa no ser, sem inveja mesquinha, e participa em igual quantidade”. Esta “participação no ser” indicada pelo filósofo não diz respeito a uma mera imersão da criatura-ente no criador-ser, nem tampouco diz respeito a uma ideia cosmológica de co-participação ou de co-penetração no Ser como partes que englobam um todo²⁴³. Kierkegaard quer apontar o fato de que o *ser factual* participa no seu próprio ser em igual quantidade, diferenciando-se, neste sentido, não por uma determinação das essências e, portanto, das exterioridades – Pensamento, Razão, etc. –, mas por uma determinação de sua própria condição e de sua própria dinâmica. Em outras palavras, o que o filósofo dinamarquês quer demarcar aqui é a impossibilidade de subsumir a realidade efetiva do *ser factual* a qualquer outra determinação que não o seu próprio movimento de apresentação desta realidade. Contudo, esta resistência kierkegaardiana impõe um outro problema: o *ser factual*, ao contrário do *ser ideal* não pode ser abordado diretamente simplesmente porque não pode ser transplantado ao âmbito da linguagem, uma vez que o âmbito da linguagem é já o âmbito da idealidade. Esta questão figura de forma evidente na nota de rodapé de *Migalhas Filosóficas* quando *Climacus* aponta, com destaque itálico, que “*assim que falo idealmente sobre o ser, já não falo sobre o ser, mas sobre a essência*”.

O problema é então evidenciado em sua completude. A filosofia idealista pós-kantiana, chamada por Kierkegaard de “filosofia moderna”, ignoraria completamente o *ser factual*²⁴⁴, partindo sempre de uma posição inicial determinada pela idealidade,

²⁴³ As posições teológicas kierkegaardianas, que serão evidenciadas mais claramente no terceiro capítulo, não são condizentes com uma ideia de simples “retorno ao Ser de Deus” ou de mera conjunção da criatura com o criador. Por mais que Kierkegaard dependa, em termos filosóficos, de elementos advindos de seu cristianismo, há que se ressaltar que sua concepção de Deus é ainda de um ser transcendente – ou absolutamente transcendente – que se revela por Cristo, porém não uma revelação que cria o espaço para uma simplória re-unificação, mas uma revelação que surge como uma abertura, porém sempre inacabada e fugidia. Esse pertencimento do pequeno-ser ao grande-ser ou do ente ao Ser seria mais próprio do Schelling do *Freiheitschrift* ou, ainda, do Schelling tardio.

²⁴⁴ Uma ressalva aqui deve ser feita com relação à Kant, sobretudo porque, como fica claro na anotação antes apontada [X.2 A 328], é o próprio Kierkegaard quem indica este caminho. Ao afirmar que “a existência não acrescenta nenhum predicado ao conceito”, Kant está mantendo aqui a posição

uma posição que, por seu próprio ponto de partida, não conseguia superar a determinação teleológica que condicionava o resultado sempre em duas vertentes: ou se encontrava a limitação da idealidade frente à irreducibilidade de certos fenômenos, à maneira já estabelecida pela *crítica* kantiana, ou então se avançava para um ponto de pura abstração e pura idealidade que, para sua própria sustentação e coerência, tinha de converter a própria realidade efetiva, a própria existência e o próprio Ser nas determinações da idealidade e da abstração, com isso perdendo toda a concretude e toda fenomenalidade. Contudo, Kierkegaard também é consciente de que o *ser factual* não pode ser endereçado diretamente, uma vez que, enquanto concretude e, portanto, enquanto manifestação fenomênica, este não permite tal direcionamento imediato. A crítica à filosofia moderna não é só por ignorar o *ser factual*, mas é por tentar lidar com problemas pertinentes ao *ser factual*

– existência, realidade efetiva, etc. – simplesmente interpondo a este o *ser ideal*. De tal maneira, compreende-se que, para Kierkegaard, é o *ser factual* que deveria orientar tais análises, contando, no entanto, com o entrave que é a impossibilidade de análise direta. O que está implícito na crítica kierkegaardiana, então, é o fato de que não é apenas o *ser factual* ou apenas o *ser ideal* que deve ser mobilizado, mas é a relação entre estas duas formas de abordagem que deveria ser levada em conta. Se a existência e a realidade efetiva dizem respeito mais claramente ao *ser factual*, e o próprio *ser factual* não pode ser endereçado analiticamente de uma forma direta, então o *ser ideal* também tem seu lugar e importância por permitir uma dinâmica e uma mobilidade analítica e conceitual que dê conta de fazer precisamente este endereçamento analítico. Permanecer apenas no âmbito do *ser factual* e, assim, no âmbito da simples concretude seria permanecer dentro de um espectro da

empírica que o caracterizara, uma posição de forma vinculada ao ceticismo e ao estabelecimento dos limites da especulação que apontaria o fato de que o *ser factual*, tal como o chama Kierkegaard, não pode ser simplesmente apreendido. Há diversas indicações que permitem a interpretação de que aquilo que Kierkegaard chama de *ser factual* guarda alguma derivação do conceito de *Ding an sich*, sobretudo porque diversas vezes o filósofo dinamarquês apontou, por influência dos românticos, dos idealistas e de alguns filósofos mais fortemente vinculados ao cristianismo (Schleiermacher, por exemplo) que embora esta restrição kantiana seja muito importante, é preciso ir além de sua determinação, buscando então encontrar aquilo que o filósofo alemão considera como inalcançável. O *ser factual* não é, pura e simplesmente, uma variação da *coisa em si*, mas certamente toma o problema apresentando por Kant como forma de considerar que os limites entre empiria/concretude e idealidade/abstração não podem ser definidos pela simples determinação da idealidade. Lendo Kant através das lentes fornecidas pelo idealismo alemão, Kierkegaard vê Kant precisamente como este filósofo que, ao mesmo tempo que estabelece uma impossibilidade e um limite – da *coisa em si* –, também aposta no poder do caminho da idealidade para avançar o máximo possível. Neste sentido, Kierkegaard parece concordar com Kant que, pela ótica da idealidade, é impossível alcançar a *coisa em si*, mas isso apenas porque é a idealidade que não se mostra capaz de avançar estes limites, e não porque a própria *coisa em si* estaria vedada para o alcance.

imediatidade, tal como ocorre no caso da filosofia moderna, a qual permanece tão somente no âmbito do *ser ideal* e, por essa razão, não é capaz de nenhuma distinção e mobilidade. A diferença fundamental para a análise do Ser é obtida pela dialética tensional entre o *ser factual* e o *ser ideal*, pois esta permite não só escapar ao âmbito das possíveis imediatidades, mas também permite instanciar a própria contradição e a própria tensão que abre a disposição de uma analítica do fenômeno da existência. *Climacus*, pouco antes de alongar-se em sua nota de rodapé, pontua precisamente este argumento:

Em geral, provar que algo existe é uma questão difícil, sim, e pior ainda para os corajosos que nela se aventuraram é o fato que a dificuldade não garante fama aos nomes que dela se ocuparam. Toda a demonstração [*Beviisførelse*] torna-se continuamente em algo completamente outro, torna-se o desenvolvimento conclusivo daquilo que concluo a partir de ter pressuposto que aquilo que está em questão existe [*er til*]. Assim, nunca concluo com relação à existência [*Tilværelsen*], mas concluo a partir da existência, quer me mova no mundo daquilo que é palpável [*Haandgribeligheds*], ou no mundo do pensamento [*Tankens*]. [KW VII, p. 40; SV IV, p. 207]

Concluir “a partir da existência” [*fra Tilværelsen*] e não concluir “com relação à existência” [*til Tilværelsen*] é a maneira encontrada por Kierkegaard para demonstrar que a análise que chegou a ser ontológico e que, portanto, interroga o Ser, tem de sempre manter-se em um direcionamento que encerra ou determina a existência, mas que vai em direção à existência e que parte da existência, razão pela qual toda forma de essencialidade seria precisamente a inversão e, por decorrência, a aniquilação da própria análise. Ademais, é importante destacar mais uma vez a ressalva presente no trecho supracitado de que esta disposição analítica de partir da existência é válida tanto para o que está imediatamente à mão enquanto uma concretude [*Haandgribeligheds*] quanto para o que está no “mundo do pensamento”, isto não de forma excludente, mas de forma contínua e tensional.

Tanto a crítica quanto a introdução da tensão entre o *ser factual* e o *ser ideal* é a maneira encontrada por Kierkegaard para, desde sua própria inserção na tradição da filosofia idealista pós-kantiana, mover-se em direção a uma posição que lhe garanta a possibilidade de uma análise do Ser. Contudo, a análise do Ser ainda não foi realizada; foi apenas preparada em suas condições iniciais. Tais condições iniciais implicavam tanto a crítica ao essencialismo quanto a abertura de possibilidade para uma ideia que já foi aqui indicada, ou seja, que qualquer

pretensão de apreensão ontológica deve continuamente proteger-se das inserções de categorias que levam a uma mediação da contradição e, portanto, a uma mediação da tensão que, ao fim, manifesta precisamente a tensão própria do Ser enquanto uma contínua potência de Ser/Não-Ser. Neste sentido, para que a abertura da análise seja possível, não só qualquer forma de essencialidade tem de ser afastada, mas também é preciso encontrar categorias capazes de dar conta de explicitar e manter presente esta contradição. Ocorre que tal ponto só pode ser desenvolvido se aceitos os elementos antes elencados no que diz respeito à tese antropológica e à teoria dos estádios, ou seja, se aceito os termos de que Kierkegaard volta-se para o *Selv* como uma maneira de viabilizar a análise do fenômeno da existência que não se deixa apreender diretamente e, neste sentido, compreendendo-se que, ao menos em termos de conceituação e categorização filosófica, este *Selv* não pode ser vinculado com o “ser humano” no sentido comumente atribuído pela filosofia moderna. Isto significa que qualquer tentativa de atribuir ao *Selv* kierkegaardiano uma roupagem moderna – seja pela ideia de uma nuclearidade fixa de um *self*, seja pela atribuição de uma teleologia pré-determinada, seja pela condução a um conceito tal como “natureza humana” – seria, de uma ou outra forma, uma recaída em um essencialismo por uma via oblíqua. Mesmo quando análises acuradas da filosofia de Kierkegaard indicam a abertura para esta ontologia, ainda assim por diversas vezes há recaídas para estes pontos de parada próprios da filosofia moderna. Por não compreender que o “pensamento ontológico” kierkegaardiano pressupõe a crítica desenvolvida pelo autor, muitas dessas considerações não conseguem ultrapassar plenamente o âmbito de um essencialismo, que aparece agora mascarado ou fantasiado, mas que não deixa de ser o mesmo essencialismo criticado por Kierkegaard²⁴⁵. O questionamento que

²⁴⁵ Muitos comentadores notaram que Kierkegaard desenvolve uma crítica ao essencialismo, até mesmo porque este é um ponto bastante evidente nas obras do filósofo dinamarquês. O que muitas vezes não se nota é as razões e as consequências dessa crítica ao essencialismo, sobretudo quando se considera que tal crítica é postulada, no pensamento kierkegaardiano, precisamente no momento em que se apresenta a necessidade de encontrar um ponto de abertura para a análise do Ser que vá além das determinações de identidade entre Ser e Pensamento. Alguns comentadores chegam a apontar, de forma mais detida, parte das razões e consequências de tal crítica kierkegaardiana ao essencialismo, contudo usualmente, por dependerem de uma base categorial fornecida pela filosofia heideggeriana, tendem a retrair-se em sua percepção para apontar que Kierkegaard não teria realmente desenvolvido uma ontologia, pois suas considerações voltar-se-iam para o “ser humano”, para o “homem cristão” ou para o *Selv* que é entendido como *self*-núcleo. Um caso exemplar é apresentado por Richard Colledge que em dois artigos discute precisamente este problema da posição kierkegaardiana com relação à ontologia e ao essencialismo. Em um artigo intitulado *Between Ultra-Essentialism and Post-Essentialism: Kierkegaard as Transitional and Contemporary*

insistentemente se apresenta é o seguinte: se o filósofo dinamarquês não se propõe a fazer uma análise do Ser em geral, e se seu pensamento é voltado para a problemática da fenomenalização da existência humana, dirigido, pelo problema da disposição indireta, para o *Selv*, como então é possível pensar em uma ontologia

(2002), Colledge afirma que seria necessário entender a Kierkegaard “historicamente como uma figura de transição entre, por um lado, o ‘ultra-essencialismo’ do pensamento continental do início do século XIX (tipificado por Hegel) e, por outro lado, o ‘anti-essencialismo’ do pensamento existencialista secular e pós-fundacionalista do século XX (tipificado por Sartre e Derrida, respectivamente)”, pois só assim seria possível demonstrar a “relevância de seu trabalho para o pensamento filósofo contemporâneo” (2002, p. 54-55). Colledge é preciso em indicar que por quais razões e sob quais fundamentos Kierkegaard não aceita o “ultra-essencialismo” da filosofia moderna, tanto pela sua característica sistemática, objetiva e racionalista, quanto por sua postulação de uma substância que necessariamente impedia qualquer consideração sobre o devir. Contudo, Colledge parece muito preocupado em resguardar uma distância de Kierkegaard para com a filosofia contemporânea, sobretudo aquela realizada por Derrida e o que convencionou-se chamar de desconstrução (uma “escola” muito conhecida, porém pouco esclarecida em seus termos). Para Colledge, Kierkegaard não seria um “anti-essencialista” como o supostamente secularizado Derrida porque, ao fim, “diferentemente de Derrida, a oposição de Kierkegaard ao hegelianismo e sua “afeição” pela particularidade concreta tem uma específica orientação teologicamente teleológica”, de tal modo que também a ontologia kierkegaardiana seria orientada, segundo Colledge, por uma definição de ser humano baseada na teologia (2002, p. 62). Neste artigo o comentador esforçou-se para esboçar um quadro negativo, onde se apresentava mais aquilo que a ontologia kierkegaardiana não é – nem ultra-essencialista, nem anti-essencialista –, permitindo, por conseguinte, um certo “essencialismo” que, no entanto, não é explicado. Em outro artigo, intitulado *Kierkegaard’s Subjective Ontology: A Metaphysics of the Existing Individual* (2004), Colledge esclarece a lacuna antes deixada indicando que “ao argumentar que o pensamento de Kierkegaard não vale por um anti-essencialismo *per se*, é primeiro importante esclarecer o que se quer dizer por uma ontologia kierkegaardiana”, de tal modo que o comentador afirma que “a abordagem de Kierkegaard pode ser descrita (com ecos heideggerianos) como algo de uma “ontologia regional”, isto porque “a questão sobre o Ser enquanto tal, ou do ser das coisas em geral, está longe da preocupação [kierkegaardiana], e ele é por certo fundamentalmente oposto a qualquer tentativa híbrida de encerrar a teologia dentro de uma concepção ontológica abrangente” (2004, p. 7). O que se percebe do comentário e da posição de Colledge são duas coisas: a) o comentador não pode assumir que Kierkegaard seja anti-essencialista porque a compreensão de Colledge sobre o anti-essencialismo é determinada pelas leituras e visões de autores contemporâneos como Derrida e Sartre, os quais são indicados pelo comentador como supostamente seculares e precisamente por esta razão estariam distanciados de Kierkegaard; b) a “ontologia kierkegaardiana”, tal como Colledge a percebe, não pode ser dissociada da teologia e precisamente por esta razão ela não pode ser vista como perguntando pelo “Ser em geral”, mas apenas pelo “Ser vinculado à relação entre Homem e Deus”, uma interpretação que, como o próprio comentador confessa, é inteiramente determinada pela leitura e interpretação heideggeriana. Agora, daí se retira duas consequências importantes: i) Colledge não consegue esquivar-se do que há de senso-comum nas leituras e interpretações de Kierkegaard, razão pela qual sua leitura da “ontologia kierkegaardiana” e da relação desta ontologia com o problema do essencialismo não consegue ir além do que há de mais evidente em um primeiro nível, ou seja, que o filósofo dinamarquês não é um “ultra-essencialista”, porém reconduzindo Kierkegaard a certo “essencialismo” simplesmente por não conseguir ver outra solução que não esta da oposição entre a metafísica moderna e a filosofia supostamente secular contemporânea; ii) Colledge, por não conseguir demonstrar uma possibilidade de anti-essencialismo que não seja identificado com a filosofia supostamente secular contemporânea, tem então de voltar sobre seus próprios passos e encontrar algo que seja uma “essencialidade” sem incorrer em uma “ultra-essencialidade”, de tal modo que volta-se para algo tão amplo e fugidio como a ideia de “ontologia subjetiva” ou de “indivíduo existente”, uma espécie de jargão filosófico atribuído à Kierkegaard que, no caso de Colledge, não conta com nenhuma especificação ou determinação de conteúdo. O que há de interessante no esforço realizado pelo comentador é a demonstração deste problema inerente à interpretação kierkegaardiana, de que uma análise crítica feita pela metade em geral permite a recondução da análise futura precisamente ao mesmo ponto de onde partiu a crítica inicial.

kierkegaardiana e como é possível que tal ontologia seja efetivamente anti-essencialista? É possível pensar em uma ontologia kierkegaardiana uma vez que se compreende que a intenção analítica do filósofo dinamarquês para com o Ser é determinada pelo reconhecimento de que aquilo que é manifesta-se em um *devenir*, de tal modo que o fenômeno da existência é, em certo sentido, o ser-em-geral, uma vez que apenas este fenômeno é capaz de indicar o que é realmente pertinente à ontologia, ou seja, a tensão entre Ser e Não-Ser, compreendendo-se, conjuntamente, que qualquer tentativa de conceitualização ou de substancialização implicaria em uma aniquilação do *devenir* e, portanto, representaria também uma aniquilação da possibilidade da análise do Ser. O *Selv* kierkegaardiano, neste sentido, não é uma substituição substancializada ou um simples preenchimento da lacuna, mas é a própria instanciação do *devenir*, de tal modo que sua atribuição não é aquela do encerramento teológico, teleológico ou meramente de uma interiorização humana, mas é a atribuição de uma abertura para a análise do Ser, sendo este Ser compreendido nos termos antes indicados ²⁴⁶. Ainda que isto sirva como uma

²⁴⁶ Aqui uma breve reflexão sobre o impasse entre Heidegger e Kierkegaard: a acusação de que Kierkegaard não teria uma efetiva ontologia, ou teria simplesmente uma teoria fundacional, depende necessariamente da pressuposição de que existe um “ser em geral” que deve ser buscado pela “ontologia fundamental” para além de todo tratamento dado, na história da filosofia ocidental, ao ente em detrimento do ser. Para Heidegger, a filosofia ocidental, e sobretudo a filosofia moderna, teria incorrido continuamente na fundamentação e essencialização que impediria a pergunta pelo sentido do Ser. Contudo, o próprio Heidegger – ou ao menos o Heidegger de *Ser e Tempo* – tem de admitir que a forma de se realizar tal análise que pretende ir além da consideração isolada sobre o *ente* passa necessariamente por um ente privilegiado que é capaz de pôr-se a si mesmo como aquele que participa da estrutura formal da questão do ser, indicando, com isto, que há algo do Ser que está além deste ente privilegiado e que, no entanto, só pode ser aberto *através, por meio de e para* este ente privilegiado que é o *Dasein*. Em suma, Heidegger afirma que a questão sobre o sentido do ser tem de passar necessariamente pelo *Dasein*, mas apenas para avançar até um ponto que o Ser mesmo seria então analisado. A ideia de um “Ser em geral” é, então, algo que necessariamente só pode ser obtido passando pelo *Dasein*, mas ao mesmo tempo assumindo-se que é algo que está além ou aquém do próprio *Dasein*. No caso de Kierkegaard, este movimento não ocorre, porém isto não deve servir para dizer que o filósofo dinamarquês possuiria, por exclusão, uma ontologia fundacional. Sua preocupação não é pela análise de um *ente* e pode ser perigoso se deixar enganar pela ideia de que a concretude do *Selv* – apenas uma das facetas do *Selv* – é vista como um *ente* específico, quando na verdade o que está em questão é o fenômeno da existência, o *devenir* e o Ser neste sentido específico. Acontece que, para Kierkegaard, não há um “Ser em geral” identificado como algo que está para além do *Selv* porque é o *Selv* que manifesta este fenômeno da existência e este fenômeno da existência é aquilo que é em um sentido ontológico precisamente porque aquilo que é, para Kierkegaard, é aquilo que pode vir-a-ser e, portanto, é o *devenir*. Kierkegaard é relutante em reconhecer o *devenir* na natureza ou em qualquer forma de cosmologia, o que o faz, por conseguinte, ser relutante em considerar que há um ser-em-geral que está além da própria manifestação do Ser. A “ontologia kierkegaardiana” não está isenta de problemas e de contradições, bem como não é imune às críticas que poderiam indicar, por exemplo, uma exacerbada preocupação ou centralização do ser humano em detrimento ao restante do universo. Tanto a indicação desses problemas quanto o apontamento crítico são necessários e fazem parte do escopo do presente trabalho, pois o que se pretende demonstrar é que Kierkegaard, ao desenvolver seu pensamento, só pode avançar sobre certos pontos referentes ao *devenir* – e, portanto, referente à ontologia – por apoiar-se em elementos

resposta à questão antes apresentada, é preciso pontuar, mais uma vez, que isto é, quando muito, a preparação ou a estrutura inicial, pois o *devoir* consta aqui tanto como uma indicação quanto como uma pressuposição, porém como indicação é algo que deve ser ainda demonstrado e como pressuposição é algo que precisa ser bem estabelecido e solidamente evidenciado. Kierkegaard visa analisar aquilo que é, o Ser que se manifesta no fenômeno da existência, mas tal Ser implica já a sua própria oposição por fenomenalizar-se sempre como tensão e, ao mesmo tempo, tal Ser implica já a necessidade de se esclarecer as condições e as consequências dessa tensão. O *devoir* é possível porque algo não-é e passa a ser, mas o *devoir* é igualmente possível porque, mais do que isso, o *novo* está dado como potência. Uma vez considerada esta estrutura inicial, o *devoir* é então posto em cena em meio à análise ontológica.

3.2.3 Pressupostos da ontologia kierkegaardiana: revelação/novidade, pecado/não-ser

Se o Ser é compreendido na filosofia kierkegaardiana como a manifestação do *devoir* e, neste sentido, aquilo que é somente é porque devém, então a ontologia do filósofo dinamarquês parece depender de alguns pressupostos implícitos em todo seu desenvolvimento. Algo só passa a ser uma vez que há, anteriormente, um não-ser e, para os efeitos de um pensamento qualitativamente determinado como é o de Kierkegaard, este algo que passa a ser não pode ser pré-condicionado ou pré-determinado pelo que se situava no não-ser, de tal maneira que aquilo que passa a ser tem de ser efetivamente novo. Esses dois pressupostos da ontologia kierkegaardiana, não-ser e novidade, não são apenas sobremaneira importantes para a própria estrutura da ontologia kierkegaardiana, mas são parte essencial da dinâmica que torna possível ao filósofo dinamarquês avançar em suas considerações sobre o *devoir* e, neste sentido, sobre o fenômeno da existência. Tanto a ideia de “não-ser” quanto a ideia de “novidade”, embora não figurem explicitamente de forma conceitual ao longo da obra kierkegaardiana, aparecendo usualmente em vias laterais, indiretas ou mesmo subliminares, ainda assim possuem

que advinham da permanência, de modo que esta tensão, primeiramente identificada como sendo parte do problema do fenômeno da existência, acaba adentrando a própria análise e determinando os resultados e os limites deste pensamento. Contudo, o que parece ser ilegítimo é acusar o filósofo dinamarquês de uma lacuna ou de um entrave que não diz respeito ao seu pensamento.

uma centralidade pelo fato de que estas ideias trazem consigo uma intersecção própria do pensamento kierkegaardiano. Não-ser e novidade não são conceitos puramente filosóficos, embora recebam visivelmente um tratamento filosófico; não são ideias completamente independentes, embora possuam uma dinâmica de manifestação bastante singular; não são formulações contingentes, embora possuam uma potência que, em meio ao desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano, indica certo caráter de necessidade. Em suma, não-ser e novidade são ideias que adentram o pensamento filosófico kierkegaardiano desde uma determinação que é, em um primeiro momento, advinda de fora da filosofia. Para compreender a importância destas ideias e a centralidade que ocupam na ontologia kierkegaardiana, é preciso recuperar brevemente parte dos caminhos que definem o pensamento do filósofo dinamarquês.

Em seus anos de formação, quando oscilava entre diversas matérias, temas e disciplinas, Kierkegaard havia adentrado, ainda que por vezes de forma indireta, nas discussões ocorridas no âmbito da tradição alemã sobre os limites entre filosofia e teologia. Como foi demonstrado, as discussões sobre os limites da filosofia e sobre o papel e a posição da religião suscitadas pelos escritos de Eschenmayer, de Schelling e de Schleiermacher estavam presentes nas reflexões kierkegaardianas e foram importantes para sua formação. Ao mesmo tempo, como demonstra sua contemplação e tese antropológica, boa parte de seu pensamento é notoriamente influenciado por problemas, estruturas e pressupostos notoriamente cristãos. Este entrelaçamento tem produzido muita confusão entre os comentadores e tem sido este o ponto em que certas veredas são rapidamente apagadas em prol da construção de um caminho que não só ignora as encruzilhadas, como também as nega. Kierkegaard é evidentemente influenciado pelo cristianismo luterano que foi uma parte importante de sua formação, como também há evidências suficientes para indicar que o pensador de Copenhague possuía uma sincera preocupação com o que significa “tornar-se cristão” e “ser cristão”. É igualmente evidente que em seu escrito *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra enquanto Escritor*, publicado postumamente, Kierkegaard indicara que considerava que sua obra inteira enquanto autor tratava de lidar com o problema de tornar-se um cristão em meio à cristandade [KW XXII, p. 90; SV XIII, p. 575]. Não é o caso aqui de deter-se sobre este ponto,

que poderia ser rebatido de várias maneiras ²⁴⁷, bastando apenas indicar essa presença do cristianismo no pensamento kierkegaardiano. Isto porque esta presença é continuamente relacionada com a influência e a presença da filosofia, uma relação que produz atritos interpretativos por um desconhecimento de causa. Sem compreender a tradição em que se encontra inserido, e sobretudo por não compreender a posição de Kierkegaard diante dessa tradição, filosofia e teologia tem sido campo de batalha para comentadores que querem, a todo custo, convencer aos outros e sobretudo a si mesmos de que o pensador dinamarquês era ou não um cristão e, por essa razão, que seu pensamento é mais teológico ou mais “cristão” do que propriamente filosófico. A associação de Kierkegaard a este ponto quase que exclusivamente cristão demandaria, por exclusão, um distanciamento da filosofia, de tal modo que o filósofo seria vinculado com uma não-filosofia – à maneira daquela proposta por Eschenmayer – ou então com uma anti-filosofia ²⁴⁸. Se o que no

²⁴⁷ Apenas como indicação, poderia ser pontuado que o escrito *Ponto de Vista de Minha Obra enquanto Escritor* foi produzida – ainda que não publicada – em um momento em que Kierkegaard, após ter finalizado o que considerava como sua obra e seu esforço pseudonímico, adentrou em uma querela pública que o levou a posicionar-se de forma enfática não apenas em defesa de sua própria obra, mas também em defesa de suas posições filosóficas, teológicas e culturais. O que se inicia aí não é tanto uma “confissão”, no sentido de que Kierkegaard confessar-se-ia cristão, mas é, antes, uma preocupação crítica com o que significa “ser cristão” e, mais ainda, com o que significa “tornar-se cristão”, uma reflexão que se alonga até a morte do autor, como demonstra a publicação do jornal *O Instante*, o qual explicitava precisamente os pontos dessa querela. Quando Kierkegaard afirma considerar-se um autor preocupado com o cristianismo e, no limite, um “autor cristão”, pode ser aqui entendido como uma simples oposição aos romancistas, dramaturgos e jornalistas que produziam obras que não possuíam como pano de fundo essa “visão-de-mundo”, mas que, ao contrário, possuíam uma visão-de-mundo que apontava para um ponto se não anti-cristão, ao menos menos determinado pelo cristianismo e, neste sentido, um ponto mais secularizado. Kierkegaard seria entendido como um “autor cristão” assim como foram muitos filósofos, romancistas, dramaturgos e livres-pensadores que, ao produzirem suas obras, partiam de um terreno comum fornecido por alguma das muitas vertentes do cristianismo. Não é raro, no entanto, encontrar comentadores que utilizam precisamente deste ponto para converter Kierkegaard em um autor apologético do cristianismo, como também não é raro que estes comentadores sejam eles interessados em uma defesa da teologia ou do cristianismo, e que possuam, os comentadores, uma fé que querem ver defendida e sustentada, o que parece muitíssimo estranho, uma vez que, caso fossem mesmo eles os que possuem a fé, deveriam ser os que menos necessitam desse tipo de subterfúgio interpretativo. ²⁴⁸ Há duas formas de se vincular Kierkegaard com os ramos de uma “não-filosofia” ou de uma “anti-filosofia”. Por um lado, Kierkegaard pode ser assim associado, declaradamente ou não, por buscar evidenciar que sua vinculação com o cristianismo necessariamente exige com que em algum momento seus textos passem de um âmbito filosófico para um âmbito mais “religioso”. Nestes casos, conceitos como fé, salto e “estar diante de Deus” são utilizados para argumentar que Kierkegaard é um pensador cristão – e apenas cristão – e que o todo de sua produção deve ser compreendido, de uma ou outra forma, como o reflexo deste cristianismo. Por outro lado, Kierkegaard pode ser associado com a “não-filosofia” ou com uma “anti-filosofia” de maneira mais relativa, considerando que o oposto da filosofia não é necessariamente a religião, o cristianismo ou o dogmatismo, mas que os prefixos “não” e “anti” serviriam apenas para demonstrar uma diferenciação diante de algo que ou é considerado como predominante e hegemônico, ou então para explicitar uma diferenciação produzida dentro de uma certa tradição ou em um certo conjunto. É certo que Kierkegaard não aceita a ideia de “não-filosofia” de Eschenmayer, ou ao menos não aceita enquanto um simples salto que se faz para um âmbito místico que seria pertencente à religião, um salto que seria dado sem contido

presente trabalho se demonstrou até este momento possui alguma coerência, então esta tese não pode ser aceita de nenhuma forma, pois o embate de Kierkegaard não parece ser com a filosofia ou com o pensamento em sentido amplo, mas com uma certa forma de filosofia e com um certo tipo de pensamento. Ao fim, não é possível converter Kierkegaard em uma espécie de místico, de “apóstolo” ou de mero pregador, dogmático ou não, pois o que emana de sua obra é a potência de um pensamento filosófico. O que se compreende por filosofia, no entanto, também não pode ser julgado pelos contornos e delineamentos de uma enxertada secularização, pois é evidente que a filosofia kierkegaardiana em grande medida é inspirada e mobilizada por questões suscitadas pela tradição e pela problemática cristã. É este o ponto que precisa ficar claro e sedimentado: certos conceitos, ideias e estruturas do pensamento kierkegaardiano não devem excluir nem o cristianismo, nem a filosofia, pois é precisamente no entrecruzamento destes dois âmbitos que estas estruturas permitem tanto o alcance mais elevado de seu pensamento quanto o entrave da tensão que o presente trabalho visa problematizar.

explicitar evidentemente de que modo se estabeleceria sua relação com o que lhe permitiu saltar, ou seja, a filosofia, como demonstrou Schelling na crítica à ideia de “não-filosofia” apresentada em *Filosofia e Religião*. Também é certo que, como pontua Jacques Colette em seu livro *Kierkegaard et la non-philosophie* (1994), a atribuição de “não” ou “anti” à filosofia kierkegaardiana depende antes de uma história que remonta ao iluminismo e que dispõe de uma compreensão condicionada de que tudo que é filosofia tem de ser necessariamente racional, objetivo e sistemático, de tal modo que, por não enquadrar-se neste âmbito, Kierkegaard teria então de ser considerado como um anti-filósofo assim como foram considerados, de certa maneira, certos pensadores usualmente opostos ao mote racionalista do iluminismo, como é o caso de Hamann e Jacobi. Ocorre, no entanto, que há sempre presente a possibilidade de desvio, em que Kierkegaard não é considerado um “anti-filósofo” apenas porque se opõe, internamente, ao que certa linha dominante considerava como sendo a “filosofia”, mas é assim considerado porque se postula, em termos mais amplos, que seu pensamento não é “filosófico”, mas é, antes e determinantemente, “teológico” ou “cristão”. Não se deve aqui entrar no espaço crítico em que se aponta e questiona a própria incongruência de um “pensamento cristão” no sentido que estes desvios visam atribuir, uma incongruência que não consegue solucionar o impasse de que *pensamento* não pode ser *dogmático* e, no entanto, ser cristão, no sentido mais estrito, é ter de assumir ao menos um nível basilar de dogmatismo e, com isso, aniquilar o próprio pensamento. Deve-se, contudo, pontuar que só se pode falar em anti-filosofia e não-filosofia no caso kierkegaardiano uma vez que se considera que estes prefixos servem para indicar uma oposição a algo específico, como o caso da “filosofia moderna” ou da “filosofia sistemática”. Há exemplos que podem ser indicados, como o capítulo sobre Kierkegaard (o primeiro capítulo, por sinal) presente no livro *Introduction to Antiphilosophy* de Boris Groys (2012), onde o autor busca demonstrar que a maneira com que o filósofo dinamarquês abordou a filosofia e levou ao limite sua ideia de “novidade”, de “paradoxo” e de “subjetividade” criou a abertura para uma posição que se opõe à filosofia como uma verdade absoluta ou como a produção de um sistema de verdade, ou ainda o comentário que faz Merleau-Ponty *en passant* em suas notas de curso de 1961 que receberam o título *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel* (1996), onde o filósofo francês inclui Kierkegaard entre os pensadores pós-hegelianos que se debateram com a exigência de “ser filósofo” e partiram para uma posição crítica que se rebelava contra a imposição da necessidade de auto-determinação da própria filosofia. Em suma, Kierkegaard é tanto ou mais filósofo por trazer para seu pensamento sua influência cristã, e o é precisamente porque não se limita a uma dogmática, de modo que seu pensamento não só não precisa ser limitado a esta dogmática, como se beneficia ainda mais por não sê-lo.

O conceito de *revelação* demanda precisamente este entrecruzamento, pois o léxico utilizado por Kierkegaard pode tanto referir-se à ideia cristã quanto pode referir-se a uma manifestação em um sentido mais puramente filosófico. As palavras *aabenbaring* e *aabenbarelse* possuem sua origem na palavra *openbaren* utilizada no baixo-alemão médio, a qual significava o ato de tornar algo conhecido pela demonstração, em suma, significando um ato de revelação ou de manifestação²⁴⁹. A origem da palavra remonta, por certo, ao termo grego αποκάλυψις [*apokálypsis*], que possuía em sua origem a palavra κάλυμμα [*kalluma*], comumente traduzida por “véu”, e que define o significado de um “desvelamento”, ampliando o leque desta “revelação”, entendida tanto em um sentido de mera “manifestação” quanto em um sentido de uma ação que manifesta algo ao retirar o que antes o encobria. A nuance de passividade e atividade está presente também nos termos dinamarqueses empregados por Kierkegaard, como também está presente a dupla aplicação legada pela tradição, de uma “revelação” no sentido cristão e de uma manifestação ou de um “desvelamento”. Ocorre que o filósofo dinamarquês não faz uma marcada distinção entre passividade e atividade ou entre as duas principais correntes da tradição, empregando a ideia de “revelação” precisamente na riqueza de suas nuances, de modo que a revelação pode ser tanto aquela recebida por um indivíduo por meio de algo que se manifesta para ele, seja em um âmbito natural ou seja em um âmbito sobrenatural, quando pode ser aquela manifestação ou desvelamento resultante da ação do indivíduo no seu ato de tornar algo mais evidente. Em geral, Kierkegaard emprega o termo *aabenbaring* exclusivamente para a revelação no sentido cristão, significando tanto a revelação de Cristo quanto a revelação que um indivíduo pode receber de Deus ou do cristianismo, sendo que *aabenbarelse* é comumente utilizado no sentido de uma manifestação mais ampla, como uma expressão, de um pensamento ou de uma ideia. Contudo, é preciso sempre ter e

²⁴⁹ A origem desse termo presente no baixo-alemão médio pode ser encontrada, atualmente, em resquícios presentes em línguas que compartilham esta mesma origem. Em holandês, *openbaren* é o verbo para o ato de “revelar”, enquanto o substantivo *openbaring* significa “revelação”; em sueco, o substantivo que significa “revelação” é *uppenbarelse*; em norueguês, a forma substantivada moderna para “revelação” é *åpenbarelse*, uma mudança do norueguês arcaico que utilizava a forma *aabenbarelse*, exatamente como no dinamarquês; em alemão moderno, o termo *offenbarung* é utilizado para significar “revelação”. No dinamarquês utilizado no tempo de Kierkegaard, o termo correspondia à forma de escrita antiga, com o uso dos dois “aa”, enquanto a forma moderna, como ocorreu no norueguês, foi modificada, sendo escrita então como *åbenbarelse*. Em todas as línguas indicadas, a forma substantiva é usualmente utilizada para referir-se especificamente à “revelação” no sentido cristão, mas podendo ainda possuir uma conotação de manifestação, enquanto a forma verbal possui maior amplitude, significando tanto o ato de “revelar” no sentido cristão (passiva e ativamente), ou então o simples ato de manifestar, de tornar evidente ou de trazer à luz.

mente a nuance e a intercambialidade presente, de forma que mesmo o que se toma como mais “puramente” cristão traz consigo um caráter filosófico e vice-versa. Esse intercâmbio é sobremaneira importante e não pode ser negligenciado, pois mesmo quando o sentido atribuído é aquele de “revelação de Cristo” ou de revelação no sentido cristão, ainda assim está necessariamente presente também o fato de que está sempre implicada uma forma “desvelamento” ou de “manifestação”²⁵⁰. É fato, no entanto, que o sentido inicial de “revelação” encontra sua origem, no pensamento kierkegaardiano, na expressão fenomênica própria da tradição cristã, ou seja, revelação é entendida, em um primeiro nível, como a revelação de Cristo como algo absolutamente novo e, conjuntamente, como a instauração de um novo problema em função da manifestação de um fenômeno específico. Em uma anotação feita em seus *Diários* em 1840 na qual Kierkegaard explora a vinculação entre revelação de Cristo e a ideia de novidade é possível perceber o esmero por denotar precisamente este caráter de fenomenalização:

Quando digo que tudo é novo em Cristo, isto se aplica em particular a todos os pontos de vista antropológicos; pois o conhecimento autêntico de Deus (a metafísica divina, a trindade) não fora escutado antes e, portanto, em outro sentido, é novo em Cristo; aqui se vê a relevância do conceito de revelação [*Aabenbarings Begrebets*] contrariamente à posição puramente humana. [III A 211]

A revelação é a novidade no sentido de que a vinda de Cristo ao mundo é a instauração de um fenômeno singular que, em sua própria singularidade, é caracterizado pela ideia de novidade. Não se trata de uma circularidade, mas da demonstração de algo que se encontra, tanto explícita quanto implicitamente, presente neste fenômeno. A afirmação de que “tudo é novo em Cristo” só pode ser

²⁵⁰ Em uma análise do conceito de revelação em Kierkegaard, Sean Anthony Turchin busca determinar as variantes de significado e sentido para o uso do *aabenbaring*: “(I) revelação é necessária para o conhecimento da humanidade sobre Deus; (II) revelação existe em uma forma paradoxal e indireta a fim de ser recebida na fé, não no conhecimento; (III) revelação informa à humanidade de sua condição em relação a Deus; (IV) revelação provê os sentidos de reconciliação entre Deus e a humanidade; (V) revelação possui autoridade e é, portanto, o único critério para o conhecimento cristão” (2015, p. 240). Nos sentidos definidos por Turchin, percebe-se uma predominância do elemento cristão e um completo apagamento da nuance e do intercâmbio com o âmbito filosófico em um sentido geral. Tal apagamento leva a uma lacuna na percepção e entendimento sobre o pensamento kierkegaardiano, pois a potência da revelação se encontra precisamente no fato de que esta relaciona-se de uma forma singular com o fenômeno *qua* fenomenalização, um elemento sumamente importante para Kierkegaard e que está no epicentro de sua filosofia. Não se trata de negar ou afirmar o âmbito cristão ou o âmbito filosófico de forma mutuamente excludente, mas, antes, de compreender como na intersecção entre estes dois âmbitos que o filósofo consegue formular uma parte fundamental de seu pensamento.

aplicada a “todos os pontos de vista antropológicos” se a novidade não for um acidente deste fenômeno, ou seja, se o fenômeno de Cristo não for exatamente igual a qualquer outro fenômeno, mas apenas é aplicada se este fenômeno se diferenciar destes outros precisamente por seu caráter de novidade. Isto significa que o fenômeno da revelação de Cristo é o fenômeno da novidade, assim como o fenômeno da manifestação de Sócrates é o fenômeno da ironia. Agora, para que Kierkegaard possa sustentar tal posição – que possui, em verdade, uma longa tradição –, ele precisa diferenciar o fenômeno da revelação de Cristo como a apresentação desta ideia de “novidade”, isto é, é preciso indicar que a “novidade” que entra no mundo com a revelação de Cristo deve manter-se como “novidade” em sua potência. A comparação é mais uma vez com Sócrates: enquanto a ideia de ironia entra no mundo com o fenômeno da manifestação de Sócrates, de tal forma que Sócrates é ele mesmo a manifestação da ironia, como demonstra com bastante solidez a primeira parte de *O conceito de ironia*, também a ideia de novidade entra no mundo com o fenômeno da revelação de Cristo, de tal forma que Cristo é ele mesmo a manifestação da novidade. Há, no entanto, uma diferença qualitativamente ontológica entre Sócrates e Cristo da mesma forma que há uma diferença qualitativamente ontológica entre a ironia e a novidade, pois a ironia, ainda que inicialmente tenha se manifestado fenomenicamente, pode ser convertida em conceito – como demonstra a segunda parte de *O conceito de ironia* –, mas a novidade, precisamente porque se manifesta fenomenicamente como novidade, não pode ser convertida em conceito, pois isto suporia a possibilidade de conversão da novidade em algo outro que não a novidade²⁵¹. Em outras palavras, a novidade, aquilo que é novo, não pode ser transformado em um conceito, não pode ser substancializado e não pode ser “reificado”, porque isto implicaria precisamente uma aniquilação da própria ideia de novidade. Esta ideia é corroborada pela própria

²⁵¹ A rigor, a crítica de Kierkegaard ao tratamento dado pelos românticos alemães à ironia se baseia no argumento de que a transformação do fenômeno da ironia em um conceito foi, de alguma forma, a própria aniquilação da potência irônica e, por extensão, da própria ironia. Neste sentido, como ocorre com a “novidade” e com o “novo”, também o “irônico” e a “ironia” não poderiam ser submetidos ao conceito. Ocorre que, no caso da ironia, esta manifesta fenomenicamente através de Sócrates, mas não possui a necessidade de reenvio à Sócrates para o encontro de sua subsistência e manutenção fenomênica, de tal forma que a ironia é inserida no mundo e, enquanto mantida no âmbito do fenômeno, pode ainda subsistir sem ser aniquilada. Este movimento não poderia ocorrer com o “novo” e com a “novidade”, pois esta, na concepção kierkegaardiana, seria dependente da revelação de Cristo e, portanto, precisaria ser reenviada à origem de sua manifestação para que a própria manifestação encontra-se sua preservação, uma requisição que só poderia ocorrer com este fenômeno singular.

dinâmica da manifestação problematizada por *Climacus* com relação ao problema da vinculação entre Ser e Existência, quando em *Migalhas Filosóficas*, no momento analítico-crítico voltado à identidade entre Ser e Pensamento na filosofia moderna, *Climacus* afirma que não é nem o *ser ideal* nem o *ser factual* que devem ser tomados em uma unilateralidade, mas é o movimento e a relação desses dois que deve dispôr uma específica forma de arranjo. Esse arranjo é apontado por *Climacus* como uma dificuldade, ou seja, pelo reconhecimento de que “a dificuldade é de captar o ser factual e fazer entrar dialeticamente a idealidade de Deus no ser factual” [KW VII, p. 42; SV IV, 210]. A revelação de Cristo é precisamente este movimento, em que Deus deixaria de ser tomado como absolutamente escondido e torna-se manifesto na realidade efetiva. Em outros termos, a revelação de Cristo é a apresentação simultânea do *deus absconditus* e do *deus revelatus*, porque aquilo que se apresenta é paradoxal e novo, e sua novidade se fenomenaliza precisamente em função deste caráter paradoxal, de que o que ali se encontra é Deus e Humano simultaneamente. Como anota Kierkegaard em 1837, “o conceito de revelação [*Aabenbaring*] pode facilmente em si mesmo conter o conceito de oculto [*Skjulte*], assim como a palavra “porta” é usada para denotar que alguém não retorna, שַׁרְיָתוֹ [sha'are-máwæth], as Portas da Morte” [II A 80]. O que se revela mantém sua potência de revelação precisamente por trazer em si a potência do que ainda se encontra *oculto*, uma potência que só pode existir em função do paradoxo, uma vez que é o paradoxo (Deus/Homem, Oculto/Revelado) que sustenta o fenômeno *qua* fenômeno. Para manter a coerência, a revelação não pode ser apenas o novo, mas deve ser a novidade que resiste, enquanto aquilo que é e, portanto, enquanto Ser, às tentativas de determinação do Pensamento. Neste sentido, o fenômeno da revelação enquanto o fenômeno da novidade é sempre caracterizado pelo paradoxo e deve diferenciar-se de uma simples manifestação:

Os filósofos pensam que todo conhecimento, sim, mesmo a própria existência divina [*Guddommens Tilværelse*], é algo que pode ser produzido pelo homem, e que só se pode falar de uma revelação [*Aabenbaring*] no mesmo sentido que se fala que a chuva cai do céu, uma vez que esta chuva não é nada mais que um produto da terra; mas eles se esquecem de manter a imagem [*Billedet*] de que no princípio Deus separou as águas do céu e da terra, e que há algo mais elevado que a *atmosfera*. [II A 523]

A referência ao *Gênesis* vai além da mera influência teológica, pois indica a divisão ou diferenciação essencial que se encontra presente na própria ideia de

revelação. Se a mera idealidade não é capaz de apresentar algo efetivamente novo, pois todas as determinações ideais ficam necessariamente circunscritas no âmbito do pensamento, também a mera imediatidade física não possui a capacidade de manifestar algo efetivamente novo pela disposição de uma imanência natural. A revelação de Cristo, segundo Kierkegaard, traz em si a potência desta divisão ou diferenciação que é, ao mesmo tempo, o estabelecimento de uma relação. O que é dito sobre a revelação em um âmbito supostamente teológico continuamente inscreve em seu discurso uma abertura para a consideração filosófica e ontológica no sentido que o fenômeno da revelação é refletido no próprio fenômeno da existência, ou, mais propriamente, no sentido em que a viabilização da análise do fenômeno da existência passa pela compreensão do fenômeno da revelação. Esta viabilização reenvia à estrutura da tese antropológica que possui em seu epicentro a tensão que agora é percebida como paradoxo e como abertura para a novidade. Se o *ser* do humano se manifesta nesta tensão, e esta tensão demanda a compreensão sobre um devir, então tal devir não pode ser condicionado ou pré-determinado, como já foi apontado anteriormente, de tal maneira que o que devém tem de ser novo e, ao mesmo tempo, o que é novo não pode perder seu caráter de “novidade” sem que isso produza uma resolução e, por conseguinte, a aniquilação da própria tensão que torna possível a novidade. Uma revelação que é convertida em conhecimento objetivo torna-se necessariamente em uma revelação que não contém em si nada de oculto e, por conseguinte, que não pode ser vinculada com o fenômeno da revelação enquanto fenômeno do novo. A revelação de Cristo poderia ser entendida, assim, como a manifestação do *ser* do humano no sentido de que esta desvela a tensão constitutiva da tese antropológica e, por conseguinte, produz a abertura para a análise do fenômeno da existência. Kierkegaard muitas vezes pressupõe tal ideia de revelação sem claramente explicitar os fundamentos estruturais de seu pensamento. Muito embora revelação e novidade sejam imprescindíveis para a análise do fenômeno da existência precisamente porque preenchem uma lacuna quanto à demanda do devir, ainda assim há poucos momentos na obra kierkegaardiana que tal tópico é tratado com cautela. Dois textos, no entanto, figuram entre aqueles que abordam a ideia de revelação de uma forma mais direta, um publicado pelo filósofo dinamarquês em vida e outro publicado postumamente. O primeiro texto, intitulado *Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo* [*Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel*], foi publicado em 1849 sob a pena do

pseudônimo H.H. e consta como o segundo dois *Dois Ensaios menores ético-religiosos* [*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*]. O tema deste texto, como o próprio título indica, busca desenvolver uma análise entre a condição do gênio e do apóstolo no sentido de uma comparação entre o âmbito estético e religioso, uma comparação, no entanto, que depende da ideia de revelação como forma de demonstrar que é na instanciação do paradoxo e, portanto, da tensão, que se encontra a abertura para um âmbito mais profundo sobre o conhecimento do *ser* do humano. A linguagem “cristã” deste ensaio pode causar alguma confusão quando não se compreende que a pergunta pelo que é o “cristão” ou pelo que é próprio do “cristão” possui um reenvio à pergunta pelo que é a estrutura antropológica que permite analisar o *Selv* e, por extensão, o fenômeno da existência. Assim, a diferença é posta logo no começo do ensaio como uma crítica da objetificação e uma espécie de indireta conceituação da ideia de revelação:

O que é que fez a errante [*vildfarende*] exegese e especulação ²⁵² para confundir indistintamente [*forvirre*] o que é o cristão²⁵³ [*det Christelige*], ou de que maneira esta confundiu indistintamente o cristão? De forma bastante curta e categoricamente precisa, foi o seguinte: ela [esta errância] deslocou a esfera paradoxal-religiosa [*Paradox-Religieuses Sphære*] de volta ao estético, obtendo assim a crença de que qualquer termo cristão, que ao permanecer em sua esfera é uma categoria qualitativa, pode agora, em um estado reduzido, servir como uma brilhante expressão que significa todo tipo de coisas. Quando a esfera paradoxal-religiosa é abolida ou é explicada por um retorno ao estético, um apóstolo torna-se nem mais nem menos que um gênio, e então boa noite ao cristianismo. Intelectualidade [*Aandrigthed*] e espírito [*Aand*], revelação [*Aabenbaring*] e originalidade [*Oprindelighed*], o

²⁵² O sentido desta sentença é bastante particular e preciso: agrupa-se “exegese” e “especulação” pela força do adjetivo “errante” [*vildfarende*]. Há duas consequências centrais: a) a primeira é que tanto exegese quanto especulação devem ser entendidas como pertencentes à categoria de “errante”, sendo que “errante” é expresso aqui como um andar sem rumo ou um vagar perdido e distante e fora de seu caminho; b) a segunda é que a inclusão de exegese e especulação em um mesmo grupo não produz uma identidade, mas uma simples relação que é precisamente o ponto que Kierkegaard pretende criticar, ou seja, que tanto exegese e especulação não deveriam encontrar-se em um mesmo grupo, quanto a própria existência deste grupo já significa uma errância e uma perda no que diz respeito ao que é propriamente cristão.

²⁵³ O termo utilizado por Kierkegaard, *Christelige*, possui uma amplitude de significado que precisa ser considerada para o alcance do sentido almejado neste trecho. *Christelige* diz respeito, aqui, ao que é próprio, característico ou particular do que é “cristão”, de tal maneira que o sentido de “o cristão” indicado neste trecho diz respeito ao que é “propriamente cristão” ou ao que é “particular do ser cristão”. Além disso, é preciso atentar para a relação deste “cristão” com os verbos presentes na sentença, ou seja, *vildfarende* e *forvirre*, pois enquanto *vildfarende* significa errância, como foi indicado na nota anterior, *forvirre* significa uma confusão produzida pelo embaralhamento dos elementos componentes de certo conjunto ou de certa unidade, isto é, uma confusão que produz indistinção. Tanto a “errância” quanto o ato de “confundir indistintamente” são referentes ao que é “propriamente cristão” e que, neste sentido, é afetado precisamente em sua “propriedade” e em suas “características” constitutivas, a tal ponto que o “cristão” sofre a ameaça de deixar de ser essa espécie de ideia unitária.

chamado de Deus e genialidade, um apóstolo e um gênio: tudo isso ao fim torna-se um e o mesmo. [KW XVIII, p. 93; SV XI, p. 95]

A errância é capaz de confundir indistintamente, uma indistinção que é causada pela errância da exegese e da especulação que, ao confundirem-se, perdem de vista o que é propriamente o cristão e, neste sentido, perdem de vista o que é próprio do fenômeno da existência, uma vez que o “cristão” representa aí a tensão paradoxal que remete ao próprio fenômeno da existência. O deslocamento da esfera paradoxal-religiosa para um âmbito estético significa, nos termos kierkegaardianos, um reenvio à mera imediatidade na qual a instanciação do *Selv* ainda é incapaz de reconhecer as determinações de sua *sobrerrelação*. O paradoxo é marcado pela distinção, por uma distinção que não encontra resolução e que, neste sentido, é situada como habitando o epicentro da tensão. Neste sentido, paradoxo não é confusão, como se costuma pensar, mas é uma certa forma de instanciação. O reenvio ao estético e, portanto, ao imediato é a alocação do que é distintivamente tensional no âmbito paradoxal para uma condição de indistinção planificada no âmbito da imanência, seja ela natural/sensual, seja ela intelectual/racional. As categorias confundem-se e o “apóstolo” – inserido como a figura que se encontra, ao menos potencialmente, instanciado no âmbito paradoxal – pode vir a transformar-se então, indistintamente, em um “gênio”, este caracterizado pelas disposições de certa imanência do pensamento ou da natureza. Um dos efeitos desta indistinção é a confusão entre “originalidade” e “revelação”, ou seja, entre aquilo que é próprio do gênio em sua pretensão de criação estética (originalidade) e aquilo que seria próprio do apóstolo em sua relação ou em sua disposição para a manifestação do “novo” (revelação). Esta consequência diz respeito ao próprio limite da possibilidade de abertura da análise do *ser* do humano, uma vez que o gênio, por instanciar sua *sobrerrelação* em uma determinação que não avança ao ponto de estabelecimento da tensão paradoxal, não permite com isso a abertura para a compreensão da ideia de “novidade”. Para o gênio, este é o ponto central da crítica kierkegaardiana, a “originalidade” substitui a “novidade” de tal forma que aquilo que o gênio produz, em sua genialidade, obnubila a possibilidade de percepção da manifestação do fenômeno da revelação. Uma vez que o gênio, preso em sua imediatidade e imanência, é instanciado em uma *sobrerrelação* na qual aquilo que se manifesta já está disposto por algum pré-condicionamento ou por alguma pré-determinação – seja por força do pensamento, seja por força da

natureza –, então sua “consciência”, ou seja, sua própria *sobrerrelação* é incapaz de engendrar a potência da passagem do não-Ser para o Ser, porque em sua imanência o “não-Ser” não entra em relação com seu Ser e, neste sentido, não há abertura para que o novo ontologicamente se instancie. O pseudônimo é enfático quanto a este ponto ao indicar que o “gênio” e o “apóstolo” encontram-se em diferentes “esferas qualitativas”, sendo que o primeiro está na esfera da imanência e o segundo da transcendência, produzindo assim uma consequência diferencial fundamental:

O gênio pode muito bem ter algo novo para trazer, mas isso, por sua vez, desaparece na assimilação da raça humana em geral [*Slægtens almindelige*], assim como o diferencial “gênio” desaparece tão logo se pense em eternidade; o apóstolo tem algo paradoxalmente novo para trazer, a novidade que, precisamente porque é essencialmente paradoxal [*væsentlig paradox*] e não uma antecipação em relação ao desenvolvimento da raça humana, torna-se permanente [*bliver bestandigt*], assim como um apóstolo permanece por toda eternidade um apóstolo, e nenhuma imanência da eternidade o coloca essencialmente alinhado [*væsentligen paa lige Linie*] com todos os humanos, pois essencialmente ele é paradoxalmente diferente [*han er væsentligen paradox forskjellig*]. [KW XVIII, p. 94; SV XI, p. 96]

A imanência em que se situa o gênio determina que sua “novidade” seja condicionada aos próprios termos limítrofes de sua instanciação, de tal modo que o gênio apresenta algo original apenas no que diz respeito a um conjunto abstrato como aquele de “raça humana em geral”. Quando posto em uma relação tensional, como ocorreria pela inserção de uma categoria tal como aquela de eternidade – que se contrapõe necessariamente à temporalidade em que o “indivíduo gênio” se encontra –, então o gênio se desfaz porque a sua diferenciabilidade não é capaz de sustentar a si mesma assim como ela não é capaz de sustentar o novo *qua* novo. Neste sentido, o que é novo para o gênio, por ser fruto de sua própria determinação imanente, só é novo de uma forma relativamente condicionada e, desta forma, não é efetivamente novo. Como foi antes indicado, em termos ontológicos, no auto-encerramento da imanência daquele que Kierkegaard chama de “gênio” não há tensão, contradição, paradoxo e passagem de um estado de não-ser para um estado de ser. O modelo que o filósofo dinamarquês tem em vista é certamente aquele de “gênio romântico”, uma mescla de auto-disposição intelectual e de força natural que, precisamente por estes dois elementos de determinação, já possui uma disposição “inata” seja por uma força desconhecida e misteriosa da natureza, seja

pela força do intelecto. O “apóstolo” traz algo novo pela condição paradoxal em que se situa, de tal maneira que aquilo que é trazido pelo apóstolo é “essencialmente paradoxal” no sentido de que traz consigo a sua tensão constitutiva. É interessante a escolha que Kierkegaard faz dos termos, pois esse caráter “essencialmente paradoxal” é o que permite ao apóstolo trazer algo novo que “torna-se permanente”, não no sentido de algo inerte, mas no sentido de algo que perdura com o tempo, de algo que, uma vez posicionado, instancia-se pela continuidade da existência, sentido este que é evocado pelo termo *bestandigt*, daquilo que ocorre ou dura no tempo e que evoca à raiz *bestand* que tem entre seus significados precisamente esta ideia de uma existência duradoura. O que se torna permanente não exclui a tensão da existência; ao contrário, é precisamente por manifestar em sua duração a continuidade desta tensão que o que é essencialmente paradoxal apresenta o novo *qua* novidade. O caráter paradoxal do apóstolo é “transcendental” porque este relaciona-se com além de sua determinação imediata e sua *sobrerrelação* é instanciada por uma abertura, o que neste trecho é tornado evidente pelo fato de que o apóstolo é pontuado como sendo “essencialmente paradoxalmente diferente”. Se o gênio é identificado por uma “imediatidade”, por “qualificações naturais” e, neste sentido, é possível dizer que “o gênio nasce” [*Geniet fødes*], em oposição, “o apóstolo não nasce”, ele não é fruto de um desenvolvimento e, “antes de tornar-se um apóstolo, não há nenhuma possibilidade potencial [*potentiel Mulighed*]; todo ser humano está essencialmente próximo de tornar-se” [KW XVIII, p. 95; SV XI, p. 97] um apóstolo porque o que é requerido é a instanciação da tensão por meio da diferenciação e, neste sentido, o que se requer é a instanciação da possibilidade de manifestação do fenômeno da revelação ou, ainda, o que se requer é a manifestação do fenômeno da revelação como instanciação da própria possibilidade, uma vez que a possibilidade é também a potência da novidade. O esforço de Kierkegaard por meio deste ensaio é de demarcar o fato de que o fenômeno da revelação, enquanto o fenômeno da novidade, depende da ideia de paradoxo não apenas para instanciar a tensão que remete ao próprio fenômeno da existência, mas também porque o paradoxo, como se verá na sequência, é fundamental para impedir com que o pensamento abstrato e pretensamente objetivo avance ao ponto de subsunção e aniquilação da “novidade”. A ideia de revelação tal qual apresentada no ensaio *Sobre a diferença entre um Gênio e um Apóstolo* pressupõe a própria ideia de diferenciação como *leitmotiv*, porém também depende de uma ideia de *devenir*

ontológico em que o que é novo se manifesta e se realiza efetivamente na passagem do não-Ser para o Ser, uma passagem ou evento que não ocorre apenas pela auto-disposição relacional do indivíduo para consigo mesmo, mas que demanda a consideração sobre uma disposição relacional que intervém na relação tensional por meio de uma intensificação para que aquilo que *não-é* passe a *vir-a-ser*.

Um último ponto que figura já no ensaio supracitado, mas que será o ponto central do segundo texto em que Kierkegaard aborda claramente a ideia de revelação, é o problema da autoridade. Por volta de 1847 Kierkegaard inicia o que seria publicado postumamente como *O livro sobre Adler*, texto que recebera várias redações e revisões e que consta como a origem do ensaio sobre a diferença entre o gênio e o apóstolo. Em suas anotações Kierkegaard considera intitular o trabalho de *A confusão religiosa da época presente ilustrada por Magister Adler como um Fenômeno*, uma indicação ao que representava o pastor Adolph Peter Adler quando, supostamente abandonando seu hegelianismo da juventude, este produz sermões que serão predicados e publicados relatando uma espécie de “revelação” que ele, Adler, havia recebido em uma noite de 1842. Kierkegaard conhecia Adler desde seus anos escolares, de modo que o anúncio desta “revelação” não foi algo distante, mas foi expresso por contatos pessoais, o que não arrefeceu de nenhuma forma a desconfiança que tinha o filósofo quanto a esta matéria. A questão que mobiliza Kierkegaard a escrever o texto que será publicado postumamente tem relação com a ideia de revelação assim como tem relação com a ideia de autoridade, pois o “fenômeno Adler” apresentava uma importante questão: se a “revelação” é algo “novo”, para quem, de que modo, em que extensão e com que finalidade ela pode ser entendida como uma “novidade”? Adler afirmara com a narrativa de sua própria “revelação” que havia obtido uma espécie de chamado ou de mensagem divina, uma forma de profecia que tinha valor objetivo porque advinha da própria “autoridade divina”²⁵⁴. Kierkegaard desconfiava não apenas do valor da mensagem, mas da

²⁵⁴ No Prefácio de seu livro *Alguns Sermões [Nogle Prædikener]*, Adler fornece o testemunho sobre o que teria ocorrido e, portanto, buscando revelar a sua revelação: “Em dezembro do ano passado, eu quase concluí um trabalho que eu chamaria de “Palestras Populares sobre a Lógica Subjetiva”. Foi meu próprio pensamento que emergiu a si mesmo em si mesmo e, com um conhecimento superficial da Bíblia, buscou explicar a criação e o cristianismo. Uma noite eu havia acabado de dar conta da origem do mal; então vi como em um lampejo de luz que tudo não depende do pensamento, mas do espírito, e que existe um espírito maligno. Na mesma noite, um som feroz infiltrou-se em nosso quarto. Então o *Salvador* mandou que me levantasse e fosse escrever estas palavras: Os primeiros seres humanos poderiam ter tido a vida eterna; pois quando o pensamento liga o espírito de Deus

vinculação entre “revelação”, “autoridade”, “objetividade” e “divindade”. Se a revelação é algo que necessariamente se torna possível em função da instanciação de uma diferença, então uma mensagem que é necessariamente válida para todos os homens de forma objetiva não pode ser uma revelação, porque tanto a validade geral quanto a objetividade excluem a diferenciação requerida pela própria revelação. A autoridade divina, dessa forma, ou não está vinculada com a revelação, ou então é completamente tautológica. Em outras palavras, qualquer mensagem objetivamente determinada não pode ser considerada como sendo fundamentada ou legitimada por uma “autoridade divina”, pois tal autoridade é também ela a instanciação da diferença, da tensão e do paradoxo. O que a questão da autoridade traz para a relação com a revelação enquanto fenômeno do novo é a delimitação de um campo de acontecimento e a restrição e resistência às tendências objetificantes e conceitualizadoras. O fenômeno da revelação apresenta, por via da abertura para a transcendência, a demanda por uma relação em que *Se/v* instancia a si mesmo em uma tensão em que os elementos constitutivos não são imanentemente determinados pelo próprio *Se/v*, mas, ao contrário, em que estes elementos constitutivos precisam pôr-se em relação com algo fora do *Se/v* para que a

com o corpo, então a vida é eterna, quando o ser humano liga o espírito de Deus com o corpo, então os seres humanos são filhos de Deus; então Adão teria sido o filho de Deus. Mas eles pecaram. O pensamento imergiu a si mesmo em si mesmo sem o mundo, sem o corpo. Ele separou o espírito do corpo, o espírito do mundo. E quando o próprio ser humano, quando o próprio pensamento separa o espírito do corpo e o espírito do mundo, o ser humano deve morrer e o mundo e corpo tornam-se malignos. E o que ocorre com o espírito? O espírito sai do corpo. Mas Deus não o recebe de volta. E ele torna-se seu inimigo. E para onde ele vai? De volta ao mundo. Por que? Está irado com o mundo que o abandonou. Este é o espírito maligno. E o próprio mundo criou este espírito maligno. Então Jesus ordenou-me que queimasse meus próprios escritos e no futuro sustentar-me na Bíblia” (ADLER, 1943, p. 3-4). O relato de Adler é interessante porque apresenta uma série de detalhes que são frontalmente atacados por Kierkegaard em sua análise do conceito de revelação e do conceito de autoridade. O testemunho de Adler é aquele de uma suposta revelação que significa algum tipo de conversão: o pastor conhecidamente hegeliano, que escrevia um texto sobre a “lógica subjetiva”, e que se aventura a falar sobre a origem do mal em termos filosóficos, sistemáticos, lógicos e, portanto, não teológicos, é então visitado por um espírito que vem para demonstrar-lhe uma outra verdade que termina por sustentar que Adler deve queimar seus antigos escritos – os escritos filosófico-hegelianos – e deve abraçar-se e sustentar-se apenas na Bíblia, em uma espécie de dogmatismo absoluto. É interessante que, apesar de sua suposta conversão, o que foi expresso pelo “espírito da revelação” é ainda fortemente filosófico na escolha de seus termos e, mais do que isso, é fortemente condicionado por uma terminologia que não está nada distanciada daquela hegeliana. Essa será uma das acusações de Kierkegaard: Adler é um hegeliano que diz ter se tornado um anti-hegeliano pela força de uma revelação que, no entanto, só consegue expressar-se através dos jargões hegelianos. A crítica de Kierkegaard é significativa quando nota-se que aquilo que o filósofo dinamarquês aponta como um problema em Adler é precisamente o que ele próprio está esforçando-se para desenvolver. Kierkegaard parece interessado, desde suas primeiras anotações, em estabelecer uma relação entre a tradição filosófica e o pensamento cristão, mas não de forma que um possa subsumir-se ao outro, mas mantendo as singularidades e as limitações dos dois âmbitos. Ademais, Kierkegaard não parece subscrever, em sua filosofia e em seus escritos, a uma ideia de dogmatismo bíblico, ponto este que o distancia desta “autoridade” a que Adler aduz.

sobrerrelação permita a manifestação do *devenir*. A ideia de “autoridade divina” é, portanto, relativa à ideia de subjetividade – que será explorada na sequência – enquanto simultaneamente uma contraposição à objetividade e uma determinação de um campo de acontecimento desta mesma *sobrerrelação*. O que é novo para o Ser é apresentado pelo fenômeno da revelação, mas tal novidade não pode exceder os limites fenomênicos de sua manifestação, assim que a novidade é garantida pela “autoridade divina” no limite em que o fenômeno acontece para o indivíduo enquanto uma diferenciação dele para com a exterioridade, para com a imediatidade e, no extremo, para com sua própria forma relacional não instanciada pela tensão própria do fenômeno da existência. Como pontua Kierkegaard, “se a revelação como um ponto de partida, na raça humana ou na vida do indivíduo, deve ser percebida como um momento, então, é claro, o próprio processo é mais elevado que o momento individual e todo o conceito de revelação é volatizado” [KW XXIV, p. 122; SV VII.2 B 234]. Isto significa que se a revelação não é considerada em sua diferenciação e singularidade e é subsumida a um “processo”, ou seja, como um momento integrado em outros momentos, então não há verdadeiramente a instanciação de uma passagem do não-Ser para o Ser e, neste sentido, não há verdadeiramente *devenir*. A ideia de novidade, portanto, está implícita na maneira com que Kierkegaard formula sua ontologia, pois enquanto uma ontologia do *ser* do humano, esta tem de conter em si um elemento que permita considerar não apenas o *devenir* enquanto uma passagem, mas sobretudo que permita, através desse *devenir*, voltar-se para a tensão emanada pelo fenômeno da existência.

Se a revelação é a manifestação do novo, e isso implica, na ontologia kierkegaardiana uma passagem em que o Ser se afirma enquanto Ser, então isso pressupõe a existência de um âmbito do não-Ser enquanto condição tanto para a passagem quanto para a revelação. O que se revela, ou seja, a abertura para a instanciação do *Seiv* enquanto uma *sobrerrelação* que tem em conta o *ser* do humano, só ocorre sob a condição de que aquilo que se encontra disposto ainda *não-é*. Assim como ocorre com a ideia de revelação, também a ideia de não-Ser possui sua referência originária ou sua primeira inspiração na tradição cristã, mais propriamente com a ideia de “queda” e de “pecado”. Da mesma forma que a tese antropológica kierkegaardiana partilha de certa estrutura basilar própria da tese antropológica tradicional do cristianismo, também sua filosofia – e sua ontologia, mais especificamente – depende de certas categorias e instrumentos próprios do

pensamento cristão. Em verdade, se a revelação já apontava desde um âmbito mais filosoficamente e ontologicamente “puro” para todo o entrecruzamento que formara a tese antropológica kierkegaardiana, isso é ainda mais presente no caso da ideia de não-ser/pecado, porque é a partir da própria narrativa originária e primitiva cristã que Kierkegaard desenvolve seu pensamento. O termo *Synd* [pecado] é empregado pelo filósofo dinamarquês cerca de duzentas vezes em sua obra publicada e cerca de duzentas vezes em seus *Diários*²⁵⁵, em geral referindo-se ao cristianismo, ainda que o faça com uma amplitude de sentidos que serve para demonstrar que o interesse do filósofo dinamarquês não é por estabelecer uma interpretação ou conceituação dogmática, exegética ou simplesmente teológica, mas é um interesse voltado para a mobilização do pensamento *a partir e através* dessa ideia retirada da tradição cristã que lhe era tão cara. A ideia de “pecado” é muitas vezes associada com aquilo que é característico do cristianismo enquanto uma diferenciação de outras visões-de-vida ou, para falar nos termos aqui empregados, de outras perspectivas. Isso já é evidenciado, por exemplo, em meio à dissertação sobre o conceito de ironia, onde Kierkegaard diversas vezes, comparando, aproximando e diferenciando Sócrates de Cristo, pontua que o “pecado” é uma ideia que não consta na tradição grega e que demarca um limite evidente²⁵⁶. Contudo, ainda que empregue o termo “pecado” muitas vezes ao longo de sua obra, é em alguns momentos pontuais que se

²⁵⁵ Em todos os livros publicados por Kierkegaard em sua vida, seja eles pseudonímicos ou “autorais”, com exceção do pequeno texto *Sobre minha obra como escritor* [*Om min Forfatter-Virksomhed*], publicada em 1851, a palavra “pecado” é utilizada ao menos uma vez, quando não muitas vezes, como costuma ocorrer. Dentre todos os termos empregados por Kierkegaard ao longo de sua produção, este é um dos termos que perdura com mais clareza e com mais consistência, o que pode demonstrar tanto a influência cristã-luterana-pietista da formação do filósofo, quanto pode indicar a relevância dessa ideia para o desenvolvimento de seu pensamento, vertentes não excludentes, mas comumente complementares.

²⁵⁶ Um exemplo claro dessa análise comparativa, aproximativa e diferenciadora se dá quando Kierkegaard analisa o *Fédon* de Platão e, ao abordar a questão sobre a morte tematizada no diálogo, o filósofo dinamarquês trata de demonstrar que o problema ali elencado – da morte como uma passagem ou da morte como um fim – não poderia ser transportado para o cristianismo – como indicavam alguns comentadores de Platão criticados por Kierkegaard – porque o significado de “morte” no cristianismo teria outro sentido daquele da “morte” compreendida pelos gregos. A “morte” no cristianismo teria de ser vinculada ao “pecado”, porque o ato de morrer receberia o seu significado em uma relação dialética com a própria significação de um nascimento. Kierkegaard assim argumenta: “Permita-me salientar por uma razão de precaução o que provavelmente a maioria dos leitores vê. Por um lado, no cristianismo aquilo que precisa perecer [*af døes*] é percebido em sua positividade como pecado, como um reino que muito convincentemente proclama sua validade para qualquer um que suspira sob suas leis; por outro lado, o que está para nascer [*fødes*] e para ascender [*opstaae*] é percebido igualmente de forma positiva” [KW II, p. 76; SV XIII, p. 169]. A morte é, portanto, a morte para uma específica qualificação e o nascimento e ascensão são igualmente relacionados como uma específica qualificação. Kierkegaard fala em um “pecado” como essa forma de qualificação específica, contudo ainda não estabeleceu de forma detida, no momento da escrita de sua dissertação, as estruturas de qualificação.

concentra para determinar, de maneira explícita e até mesmo conceitual, aquilo que considera como sendo a ideia de pecado. Em alguns de seus *Discursos* Kierkegaard volta-se pontualmente ao problema do pecado, como ocorre no terceiro dos *Três Discursos na Comunhão de Sextas-Feiras* intitulado precisamente *A Pecadora* [*Synderinden*], onde desenvolve uma leitura e interpretação a partir do evangelho de Lucas 7:47. No entanto, é no menos apologético e mais “científico” *O conceito de angústia* que o pseudônimo *Vigilius Haufniensis* situa o pecado com relação ao coração da filosofia kierkegaardiana, pondo essa ideia em vinculação não apenas para com a tese antropológica, mas também no que diz respeito ao próprio desenvolvimento da análise do fenômeno da existência.

A apresentação do conceito de pecado implica em tornar possível demonstrar de que maneira este conceito possui intrínseca ligação com o aquele de revelação e, mais, implica em tornar possível demonstrar como tal ideia é em sua própria estrutura ontologicamente determinada. É por essa razão que *Haufniensis* deve partir, em seu primeiro capítulo, de um esclarecimento conceitual e de uma diferenciação categorial entre o “pecado hereditário” e o “pecado original”. Após ter se esmerado em demonstrar, na *Introdução*, que o pecado só pode ser apreendido fenomênicamente por meio de uma análise psicológica, uma vez que a psicologia é precisamente aquela capaz de voltar-se exclusivamente para a percepção dos “humores” e, portanto, das manifestações que intercalam interioridade e exterioridade ²⁵⁷, negando com isso um início dogmático, exegético, objetivo e sistemático, *Haufniensis* então depara-se com esse primeiro entrave que advém justamente do embaralhamento dogmático e exegético. Sua pergunta inicial é tão retórica quanto é plena de seriedade: “será este conceito [do pecado hereditário] idêntico ao conceito do primeiro pecado [*første Synd*], do pecado de Adão [*Adams Synd*], do pecado da queda [*Syndefaldef*]?” [KW VIII, p. 25; SV IV, p. 297]. A pergunta de alguma forma já indica a resposta, a qual *Haufniensis* considera por meio da crítica de que “por vezes isso foi assim entendido, e assim a tarefa de explicar o pecado hereditário [*Arvesynden*] tornou-se idêntica com a explicação do pecado de Adão” [KW VIII, p. 25; SV IV, p. 297]. O origem de tal confusão remontaria ao fato de que, não encontrando formas de apreender o pecado como

²⁵⁷ Por uma questão metodológica, neste momento da análise não se fará uma consideração detalhada da “psicologia” ou do conceito de “angústia”, uma vez que isto será desenvolvido na sequência do trabalho. Por ora, basta reter de que maneira Kierkegaard constrói sua conceituação do pecado por meio de uma contínua resistência à conceituação do fenômeno da existência.

um fenômeno, tendo dele apenas uma vaga ideia, considerou-se que toda ideia de pecado estaria estruturada em uma identificação entre o pecado de Adão e o pecado hereditário, de tal modo que “a história da humanidade adquiriu um início fantástico; Adão foi colocado fantasticamente do lado de fora” desta história e tudo se passava como se o pecado não fosse mais do que uma espécie de substância que havia sido trazida ao mundo e que dizia respeito à generalidade e não ao indivíduo pela força de que “o comportamento de Adão” tornou-se “plenipotenciário de todo gênero humano [Slægten]” [KW VIII, p. 25; SV IV, p. 297-298]. O questionamento que segue a esta reflexão é igualmente retórica e detida: “O conceito de pecado hereditário é tão diferente do conceito de primeiro pecado que o indivíduo apenas participa daquele através de seu relacionamento com Adão e não através de sua relação primitiva com o pecado?” [KW VIII, p. 26; SV IV, p. 298]. O termo “primitivo” insere aqui um importante instrumento de diferenciação, pois *Haufniensis* questiona se tal confusão entre o pecado hereditário e o primeiro pecado não produziria uma impossibilidade de reenvio do indivíduo à singularidade da experiência originária do pecado fora de qualquer determinação universal ou geral, como ocorreria no caso de referência necessária entre pecado e o gênero humano. Primitivo não significa, assim, uma espécie de pré-desenvolvimento ou de simplicidade, mas significa a potência da origem que deve se encontrar presente para que o *pecado* enquanto fenômeno possa ser apresentado. Ao confundir o pecado de Adão com o pecado Hereditário e com o primeiro pecado, o que se produz é uma identificação do fenômeno do pecado com o conceito de gênero humano, uma identificação que produz não só a exclusão de Adão da historicidade em que cada indivíduo está incluído, mas também se produz a exclusão da própria possibilidade de manifestação do pecado para além da universalização. A consequência principal dessa confusão, busca apontar *Haufniensis*, é o fato de que o “pecado” não tem nenhuma importância para o *indivíduo*. O pseudônimo não busca, contudo, encontrar uma espécie de argumentação inversa, em que a história e a amplitude do gênero humano sejam negados, pois implicaria, ao mesmo tempo, na negação da tensão que é fundamental para o pensamento kierkegaardiano. Dessa forma, trata-se de demonstrar que a ideia de “pecado” ou, mais precisamente, que o retorno ao pecado enquanto fenômeno tem de afastar esta confusão para instanciar precisamente esta tensão. É isto que *Haufniensis* tem em vista quando afirma que:

Em cada instante, o indivíduo é tanto ele mesmo quanto o gênero humano. Esta é a perfeição do homem vista como um estado [*Tilstand*]. Além disso, isso é também uma contradição; mas uma contradição é sempre uma expressão de uma tarefa [*Opgave*]; mas uma tarefa é movimento [*Bevægelse*]; mas um movimento para o mesmo como tarefa que foi dada como o mesmo é um movimento histórico [*historisk Bevægelse*]. Assim, o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem história, o gênero humano também a tem. Cada indivíduo tem a mesma perfeição, precisamente por isso os indivíduos não se perdem um dos outros no numérico, tal como o conceito de gênero torna-se um fantasma. Cada indivíduo está essencialmente interessado [*væsentligt interesseret*] na história de todos os outros indivíduos, sim, tão essencialmente como na sua própria. A perfeição em si é, portanto, a perfeita participação no todo. Nenhum indivíduo é indiferente [*ligegyldigt*] à história do gênero humano, assim como o gênero humano não o é para com a do indivíduo. À medida que a história do gênero humano progride, o indivíduo começa tudo do início, porque ele é ele mesmo e o gênero humano e, por sua vez, de novo a história do gênero humano. [KW VIII, p. 29; SV IV, p. 301]

O uso que faz *Haufniensis* para demonstrar a “perfeição” do indivíduo indica o ponto do qual ele está partindo. *Tilstand* significa um estado determinado em um momento específico, não uma essencialidade, mas uma instanciação daquilo que *está sendo* enquanto algo que é. Neste sentido, o indivíduo é perfeito porque encontra-se posto diante desta situação de abertura, o que deve produzir ao leitor atento o questionamento sobre o efetivo teor de tal “perfeição”. Este questionamento é intensificado pelo fato de que o pseudônimo indica que este “estado” é também aquele da contradição, e que a contradição enquanto uma tensão é também a tarefa e o movimento que conclamam a *realização* de algo. Ora, a “perfeição” do indivíduo, portanto, é precisamente a sua ausência de perfeição ou, em outros termos, é a sua abertura para o *aperfeiçoamento* para alguma forma de *perfectibilidade*. Em suma, a perfeição do indivíduo se expressa no fato de que, ao não pode ser subsumido à universalidade do gênero humano, o indivíduo é instanciado na tensão que tanto dispõe de sua condição de individualidade quanto dispõe de sua condição de participação na generalidade. Estar “essencialmente interessado” na história de todos os outros indivíduos significa estar colocado no *inter-esse*, ou seja, na intersecção e na condição de entremeio da individualidade e da generalidade, um interesse que lança o indivíduo para a perfeição enquanto um lançamento para a contradição. O indivíduo só pode ser lançado para a contradição se é posto em relação – *inter-esse* – ao “todo” de tal maneira que esta relação não aniquila ou anula o indivíduo, mas, ao contrário, reforça-o em sua instanciação. Esta argumentação é essencial para afastar a confusão entre o pecado de Adão, o

pecado originário, o primeiro pecado e a posição do indivíduo com relação ao pecado. Adão é, em si mesmo, o indivíduo e o gênero humano, a tal ponto que, como afirma *Haufniensis*, “ele não é essencialmente diferente do gênero humano; pois neste caso o gênero humano”, porém, ao mesmo tempo, “ele não é o gênero humano; pois então não existiria gênero humano”, Adão é ao mesmo tempo indivíduo e gênero humano, de modo que “o que explica Adão, portanto, explica o gênero humano e vice-versa” [KW VIII, p. 29; SV IV, p. 301]. A análise de Adão não deve ser aquela que simplesmente reenvia a ele à posição originária e absoluta do pecado enquanto o causador de um pecado hereditário que agora só faz emanar suas consequências para todo o gênero humano. Isso seria, *Haufniensis* esforça-se para demonstrar, uma atribuição de causa e efeito para o pecado, uma atribuição que implicaria o apagamento da diferença e, por conseguinte, apagaria qualquer individualidade. Adão é *primitivo* no sentido de que é o fenômeno originário, assim como fora Cristo com relação ao fenômeno da revelação. De forma similar ao caso da revelação, o pecado não está restrito ou enclausurado aos termos de um acontecimento isolado ou a uma ideia abstrata e universal. Para que o pecado seja compreendido em sua fenomenalidade é necessário que este possa se *atualizar* no sentido de realizar-se efetivamente, assim que cada indivíduo tem em potência em si o pecado originário não como uma simples extensão do pecado adâmico, mas como o próprio pecado em si mesmo. Esta demanda por parte da fenomenalidade do pecado pode soar como um contra-senso ou mesmo uma tautologia à primeira vista, pois se o pecado deve representar uma instância do “não-Ser”, então como seria possível que este também precisasse ser “atualizado” no sentido e uma instanciação? De fato, Kierkegaard trabalha em *O conceito de angústia* em um terreno bastante pedregoso, o qual só pode ser aplainado com a atenção para o que fora expresso com relação à tensão presente na própria noção de pecado. O pecado está dado como uma potência para o *ser* do humano, uma potência que se prova, posteriormente, como uma potência de negatividade, ou seja, como a potência de instauração do não-Ser; porém, ainda assim, uma potência que precisa ser atualizada. A preocupação de *Vigilius Haufniensis* é de demonstrar, então, que a ideia de “primeiro pecado” deve ser compreendida, através da comparação com o pecado de Adão e com o pecado hereditário, como fundamental para avançar esta perspectiva de uma atualização do pecado *para* e *em* cada indivíduo. “De acordo com os conceitos tradicionais”, escreve *Haufniensis*, “a diferença entre o primeiro

pecado de Adão e o primeiro pecado de cada homem é esta: o pecado de Adão condiciona a pecaminosidade como consequência, o primeiro pecado pressupõe a pecaminosidade como condição” [KW VIII, p. 29-30; SV IV, p. 302]. Se fosse este o caso, no entanto, então Adão estaria fora da história, não seria ele mesmo um indivíduo e todo o gênero humano teria sido iniciado por algo que seria concomitantemente a-histórico e a-individual, o que acarretaria em uma aniquilação da própria contradição que *Haufniensis* havia estabelecido, ou seja, que é preciso a instauração de um gênero humano que permita a individualidade e, ao mesmo tempo, uma individualidade que se insira e confronte-se com o gênero humano. O “primeiro pecado”, enquanto o estabelecimento ou a vinculação com a ideia de *pecaminosidade*, não pode ser qualitativamente diferente entre Adão e qualquer outro indivíduo, porque Adão é tão indivíduo quanto são os outros e, assim, a ideia de “primeiro pecado” tem de ser qualitativamente igual para todos. A ideia de que “com o primeiro pecado, o pecado entrou no mundo” [KW VIII, p. 31; SV IV, p. 303] só faz sentido quando se considera que esta “entrada no mundo” é a expressão de qualificação diferenciadora que se estabelece apenas *no* e *para* o indivíduo. Em uma anotação dos *Diários* de 1844, Kierkegaard pontua claramente esta relação entre qualidade e individualidade:

Há apenas uma qualidade [*Qualitet*], isto é, a individualidade [*Individualiteten*]. Tudo gira sobre isso e é também por isso que cada um entende qualitativamente a respeito de si mesmo o que entende quantitativamente a respeito dos outros. Isto constitui a individualidade, mas nem todos querem ter isto. [V A 53]

Determinar que apenas a individualidade pode ser considerada uma “qualidade” é explicitar o fato de que apenas através e por meio da individualidade o que se considera como qualificador se manifesta. Para Kierkegaard, uma qualidade ou uma qualificação pressupõe necessariamente a ideia de uma absoluta diferenciação, no sentido de que aquilo que se *qualifica* o faz por meio de uma diferenciação ontológica e não meramente de grau, de nível ou de qualquer indício de quantificação. O primeiro pecado é qualificador em um duplo sentido, porque ao mesmo tempo que este só ocorre para e pelo indivíduo, este também, em certo sentido, pode ser o instaurador do indivíduo enquanto uma individualidade. A entrada do pecado no indivíduo traz consigo necessariamente duas consequências: a individualidade e a pecaminosidade. O esforço de *Haufniensis* é por demonstrar

que a noção de “primeiro pecado” não é meramente cronológica ou meramente hierárquica, pois o “primeiro” é qualificador e não quantificador, significando assim a instanciação de uma relação e não uma referência ao que precede ou ao que segue em termos universais. Uma vez que o “não-Ser” kierkegaardiano é referente ao *ser* do homem – com destaque para a relação com o *Selv*, ou, mais precisamente, para o *Selv* como uma *sobrerrelação* –, então o primeiro pecado é a instanciação qualificadora do não-Ser com relação a relação, ou seja, enquanto a determinação de uma *sobrerrelação*, nos termos aqui já abordados. Isso precisa ficar claro uma vez que o pecado se *atualiza* para e no indivíduo - isto é, se realiza efetivamente – tão somente no limite de que há um âmbito em que o pecado é reconhecido como não atualizado e, portanto, dado como potência. O conceito de inocência é o âmbito anterior à atualização do pecado no indivíduo e tal conceito é fundamental para compreender a especificação qualificativa do pecado enquanto “não-Ser” e, por decorrência, do Ser que se apresenta enquanto potência. Com a análise do fenômeno do pecado em Adão, *Haufniensis* pode considerar o que se encontrava antes, ou seja, o estado de inocência. O problema da manifestação deste estado de “inocência” é que sua apresentação só se torna possível uma vez que este se perde, razão pela qual a ideia de inocência é sempre acompanhada pela ideia de “culpa”. *Haufniensis* é pontual quanto a este ponto em sua consideração sobre Adão:

Tal como Adão perdeu sua inocência [*Uskyldigheden*] pela culpa [*Skylden*], assim a perde todo homem. Se não foi pela culpa que ele a perdeu, então não foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então ele nunca se tornou culpado. [KW VIII, p. 35; SV IV, p. 307]

O termo inocência [*Uskyldigheden*] é em dinamarquês uma negação substantivada do termo culpa [*Skylden*]. *Haufniensis* propõe aqui um movimento negativo/positivo que é sobremaneira fundamental para compreender de que maneira o pecado é a instanciação do não-Ser e, portanto, de uma forma de negatividade. O estado “positivo” presente na análise é aquele de “culpa”, porém a culpa é comumente assumida com um peso de negatividade, peso esse que é revertido na própria estrutura do argumento kierkegaardiano. O “ser culpado” não é assumido aqui pela simples negação, na qual a positividade seria a ideia de “ser inocente”. Ao contrário, a culpa é aquilo capaz de instanciar algo para além de uma certa negatividade inicial representada pela inocência, isto de tal modo que a

inocência nem sequer se expressaria, ou seja, nem sequer apresentar-se-ia positivamente se não fosse pela própria manifestação da culpa. O “ser inocente” é pautado, ao final, pelo que se pode apreender pela culpa e, neste sentido, a inocência não é auto-determinável, mas é resultado de um ponto de vista que parte da culpa, o que leva a considerar que o “ser culpado” é, sob a perspectiva da culpa, um conseqüente “ser não-culpado”. Esta perspectiva é imprescindível para o argumento desenvolvido em *O conceito de angústia*, pois não se trata de estabelecer a condição ou a *sobrerrelação* da inocência, mas, ao contrário, de estabelecer de que modo a “culpa” – e por extensão o pecado – serve como porta de entrada para a instanciação do não-Ser. Desde o começo do subcapítulo dedicado ao conceito de inocência *Haufniensis* frisa que não se deve confundir este conceito com aquele de imediatidade, pois “o conceito de imediatidade pertence à lógica” [KW VIII, p. 35; SV IV, p. 307], enquanto o conceito de inocência teria de ser encontrado onde o pensamento não encontra a força de sua determinação e, portanto, fora da “lógica” em estrito senso. Diferenciar inocência da imediatidade não é uma mera crítica ao pensamento lógico, pois o que pretende *Haufniensis* é demonstrar que o “estado de inocência” diz respeito a uma diferenciação qualificativa de ordem ontológica e não simplesmente de ordem lógica, como fica evidente quando este escreve que:

A inocência não é, portanto, como o imediato, algo que deva ser suprimido [*ophæves*], cuja determinação [*Bestemmelse*] é de ser suprimida, algo que propriamente não existe [*ikke er til*], que mesmo quando é suprimido, e somente quando é suprimido, vem a existir [*bliver til*] como aquilo que existia antes de ser suprimido e que agora é suprimido. A imediatidade não é suprimida pela mediatidade [*Middelbarheden*], mas, à medida que a mediação emerge, no mesmo instante esta suprimiu a imediatidade. A supressão da imediatidade é, portanto, um movimento imanente na imediatidade, ou é um movimento imanente na mediatidade no sentido oposto, pelo qual esta pressupõe a imediatidade. A inocência é algo anulado [*hæves*]²⁵⁸ por uma transcendência, precisamente porque a

²⁵⁸ Ao buscar diferenciar o conceito de “inocência” do conceito de “imediatidade”, este último tomado no sentido lógico neste trecho de *O conceito de angústia*, Kierkegaard emprega dois verbos que ao mesmo tempo que possuem uma proximidade, também indicam uma essencial diferenciação. Ao tratar sobre a relação da imediatidade com a mediatidade, em uma evidente crítica à lógica e à filosofia hegeliana, Kierkegaard utiliza o verbo *ophæve*, este utilizado sobretudo em sua voz passiva [*ophæves*]. O referido verbo é a forma dinamarquesa do conceito hegeliano de *aufheben* ou *aufhebung*, razão pela qual optou-se aqui por traduzir tal verbo pelas variantes do verbo *suprimir*, buscando denotar precisamente esta ideia de que, na imediatidade, o que ocorre, por força da mediatidade ou da mediação é uma supressão caracterizada pelo movimento inserido dentro da imanência e que, neste sentido, produz uma passagem que não representa efetivamente uma ruptura. Ao longo de todo trecho em que *Haufniensis* trata da apresentação da ideia e da posição da imediatidade, o verbo utilizado é *ophæve*. Tão logo a apresentação passa a tratar do conceito de

inocência é *algo* (enquanto que a melhor expressão da imediatidade é a que Hegel usa para o puro ser [*rene Væren*], é o nada [*er Intet*]), e, assim, mesmo quando a inocência é anulada por uma transcendência, algo muito diferente surge dela, enquanto que a mediatidade é precisamente a imediatidade. A inocência é uma qualidade, é um *estado* [*Tilstand*] que pode muito bem perdurar [*bestaae*], e por isso a urgência lógica para que seja suprimida é sem sentido, enquanto que na lógica deva se apressar sempre um pouco mais; porque sempre se chega muito tarde, por mais que se apresse. [KW VIII, p. 36-37; SV IV, p. 308-309]

Postular a inocência como um “estado” ou como uma “posição” – um estar-aí [*Tilstand*] – é não só diferenciá-la da imediatidade no sentido de uma imanência do movimento, mas é destacar o fato de que uma vez que a inocência advém, não há mais um retorno ou uma restauração. Porque a inocência é a completa diferença qualitativa e porque ela é determinada pela entrada do transcendental na relação, o que se apreende é a instanciamento da relação e não uma subsunção desta relação a algo outro de si. É por esta razão que *Haufniensis* destaca que a inocência é *algo*, porque este algo que se apresenta é independente. Em termos qualificativos, então, *Haufniensis* pode finalmente afirmar que “inocência é ignorância [*Uvidenhed*]”, no sentido de que esta “não é de modo algum o puro ser do imediato, mas é ignorância” [KW VIII, p. 37; SV IV, p. 309]. Ser ou estar ignorante é também uma negação, mais uma vez indicada aqui pelo prefixo *u*, que serve agora como negação ao conhecimento ou ao estado de estar *no* e *em posse do* conhecimento [*viden*]. A positividade instanciada pela culpa é, portanto, aquela da negatividade, da inocência e da ignorância, termos identitários que servem para mostrar a posição de algo que é diferenciado de forma qualitativa e absoluta do que se encontrava antes. É preciso notar, contudo, que aquilo que se percebe como ignorância neste ponto não é nem um “grau zero” nem um início em um sentido linear, pois *Haufniensis* já pontuou de forma clara que a determinação desta posição não corresponde ao hereditário ou ao cronológico. A inocência é o deflagrar da relação para a relação, isto é, trata-se de uma percepção que o indivíduo desperta e desvela sobre si mesmo enquanto

inocência e de sua posição, também o verbo empregado é diverso, valendo-se agora do verbo *hæve*, também em sua voz passiva [*hæves*], significando com isto não mais o âmbito de uma passagem imanente ou de algo que se mantém na passagem, mas buscando evidenciar uma efetiva ruptura ou uma quebra. A opção foi por traduzir *hæve* por *anular* precisamente para demonstrar esta passagem que opõe-se de forma absoluta ao estado antes existente. Por certo que o verbo *ophæve* advém do verbo *hæve*, de modo que há uma inerente proximidade de sentidos. Contudo, é preciso notar a utilização feita por Kierkegaard como forma de denotar uma diferenciação, sobretudo porque o que o filósofo parece esforçar-se para evidenciar é a diferença tanto no nível do conceito quanto no nível do âmbito (lógico ou ontológico) em que o discurso se posiciona. Kierkegaard não só dialoga com Hegel, mas insere-se em sua filosofia para dela diferenciá-la desde dentro, um movimento que é possível ser percebido neste trecho por meio do uso dos conceitos apontados.

relação, pondo-o, portanto, diante de si como *sobrerrelação*. Como afirma *Haufniensis*, “na inocência, o ser humano não está determinado enquanto espírito [Aand], mas é determinado psicicamente [sjelelig] em unidade imediata [umiddelbar Eenhed] com sua naturalidade [Naturlighed]” [KW VIII, p. 41; SV IV, p. 313]. Não estar determinado enquanto espírito é não estar determinado enquanto *sobrerrelação*, de modo que a determinação psíquica em “unidade imediata com sua naturalidade” é a tomada de consciência de uma negatividade. Em outras palavras, o que *Haufniensis* busca indicar é o fato de que o *estado de inocência* é percebido pelo indivíduo apenas após a perda de sua inocência, de tal modo que tanto a inocência quanto a ignorância são a instanciação de uma negatividade dentro da positividade, ou seja, a instanciação de algo que se perdeu como manifestação diferencial para aquilo que se estabeleceu: neste caso, a culpa e, portanto, o pecado²⁵⁹. O recurso empregado por *Haufniensis* em seu argumento é posto em função de uma contradição e busca não só situar-se, mas estabelecer-se graças a esta contradição. Já foi pontuada anteriormente a crítica kierkegaardiana à imanência do pensamento, critica esta que o filósofo apontava como central na

²⁵⁹ Em uma anotação feita no caderno *Philosophica*, ao fazer apontamentos sobre a filosofia de Leibniz, Kierkegaard escreve: “A resposta é que mesmo em pecado o homem é maior, mais afortunado, do que se este [o pecado] não tivesse aparecido, pois mesmo sua própria cisão [Splid] tem mais a dizer que a inocência imediata [umiddelbare Uskyld]” [IV C 33]. Esta reflexão sobre a importância do pecado e sua vinculação com a ideia de uma “inocência imediata” foi fundamental para Kierkegaard aprofundar sua análise sobre o fenômeno da existência em uma chave tensional. O pecado e a inocência são “estados” no sentido de que possuem uma instanciação relacional específica, sendo que enquanto a inocência é pautada por essa imediatidade plana e pouco mobilizadora, o pecado é, como já indicado, o que inicia certa mobilização da contradição e da tensão. Muito se tem dito sobre a maneira com Kierkegaard aborda esta questão, sobretudo no que diz respeito ao conceito de “pecado”. Alguns comentadores – principalmente aqueles com uma verve mais teológica – parecem incomodar-se com o fato de que o tratamento da ideia de pecaminosidade kierkegaardiana não se enquadra necessariamente a uma pré-disposição dogmática, de tal modo que estes comentadores fazem todo o possível para re-enquadrar Kierkegaard dentro de uma ou outra linha teológica. Um exemplo claro é fornecido por Lee Barrett (1985) em seu artigo *Kierkegaard’s “Anxiety” and the Augustinian Doctrine of Original Sin*, onde o autor busca a todo custo demonstrar que as leituras mais “psicológicas” do conceito de pecado kierkegaardiano são errôneas porque não encontram o perfeito enquadramento em uma ideia pré-concebida, ideia essa que Barrett supostamente encontra na concepção agostiniana de pecado, a qual é então enxertada na filosofia kierkegaardiana tendo como resultado o benefício de certo interesse teológico e o completo apagamento do pensamento expresso pelo filósofo dinamarquês. É certo que *Haufniensis* cita Agostinho em seu texto, como também é certo que Kierkegaard, enquanto um autor com forte formação luterana, sabia muito bem da tradição agostiniana que estava presente na tradição luterana em função do fato que Lutero era, ele mesmo, vinculado à ordem agostiniana. Contudo, limitar os termos do pensamento kierkegaardiano a esta espécie de absoluta dogmatização é não perceber que o que há de cristianismo em Kierkegaard é constantemente confrontado e posto em tensão com aquilo que há de filosofia, de tal maneira que a inspiração ou o “entusiasmo” pode vir de um âmbito, mas é certamente o outro que garante o caminho e a força de duração. Restringindo-se a uma interpretação notadamente teológica, e sem demonstrar disposição filosófica e histórico-filosófica, Barrett só pode enxergar aquilo que sua própria lente o força a ver.

filosofia moderna, bem como já foi indicado a reticência de Kierkegaard especificamente à imanência lógica da filosofia hegeliana. Um dos traços mais fortes da filosofia hegeliana é precisamente o estabelecimento de uma ideia de movimento que dependia tanto da negatividade quanto da mediação para estruturar suas passagens. O filósofo dinamarquês não aceita a ideia de mediação e de mediatidade nos termos imanentes e lógicos – tal qual apresentados por Hegel –, mas parece buscar preservar certa ideia de negatividade como fundamental para seu próprio pensamento. Contudo, ao fazê-lo, Kierkegaard precisa distanciar-se de Hegel a fim de garantir que sua própria ideia de “negatividade” não venha a ser impregnada pela mediação e pela simples subsunção de um momento à pressuposição de uma unidade integralizada por um Absoluto. É essa a razão que leva o filósofo, em *O conceito de angústia*, a esmerar-se por apresentar uma “negatividade” que seja, ela mesma, absolutamente contrária à ideia de mediação. O jogo entre positividade e negatividade presente na relação entre inocência e culpa é a expressão desse esforço kierkegaardiano, pois o que se pretende ali é evidenciar uma negatividade que não tanto não seja o resultado de um movimento imanente previamente concebido, como também não seja apenas um momento para os movimentos conseguintes. Em suma, com o pecado o que se positiva é uma negatividade, ou seja, a evidência de que o indivíduo está instanciado em uma condição em que o seu estado é a percepção de sua negação. Como os termos empregados por *Haufniensis* não são aqueles da lógica, mas são fortemente marcados pelo termo do que é, do *ser* e, portanto, da ontologia, então é possível afirmar que o pecado é, em verdade, a instanciação do *não-Ser*.

O caráter ontológico é demarcado por esta ideia de “passagem” explicitada pelo jogo entre negatividade e positividade. É preciso recordar que é precisamente em *O conceito de angústia* que a primeira formulação da tese antropológica é apresentada, de modo que *Haufniensis* logo vincula a ideia de inocência com a instanciação relacional da tensão. O que antes foi apresentado com uma concentração apenas na tese antropológica, agora pode ser ampliado para compreender a dimensão do que Kierkegaard está buscando abordar:

O homem é uma síntese do psíquico [*Sjælelige*] e do corpóreo [*Legemlige*]. Mas uma síntese é impensável quando os dois não estão unidos em um terceiro. Este terceiro é o espírito [*Aanden*]. Na inocência, o homem não é apenas um animal, pois se o fosse em qualquer instante de sua vida, jamais viria a ser homem. O espírito está, então, presente, mas como o imediato,

como que sonhando. Na medida em que está presente, ele é, em um certo sentido, um poder hostil; pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, a qual subsiste sem, contudo, subsistir, uma vez que recebe a subsistência pelo espírito. Por outro lado, o espírito é um poder amigável, pois é precisamente ele que constituirá a relação. [KW VIII, p. 43-44; SV IV, p. 315]

A inocência, enquanto um jogo entre positividade e negatividade, é uma passagem porque é a instanciação da tensão; é a instanciação da tensão porque apresenta a potência do espírito, que se anuncia e que em seu anúncio demanda uma mobilização; é o início de uma mobilização porque os termos constitutivos do *Se/iv* (psíquico e corpóreo) são postos em relação para com uma relação; é o instante da instanciação de uma *sobrerrelação* porque a inocência só é percebida enquanto um jogo entre positividade e negatividade através da anúnciação do espírito e, portanto, da relação. Todo o argumento kierkegaardiano parece circundar o ponto do *deivir* e, nesta circunavegação, inocência é repentinamente convertida em instanciação da tensão que permite a aparição do pecado enquanto a determinação do não-Ser. Se *Haufniensis* vinha abordando nos primeiros capítulos de *O conceito de angústia* questões pertinentes aos conceitos de pecado e inocência por meio de uma análise psicológica, o início do terceiro capítulo apresenta um breve corte que serve para evidenciar qual o caminho que o autor está buscando ladrilhar. Mais uma vez estabelecendo sua própria posição através de uma crítica à filosofia moderna, em um movimento que denota tanto a inserção quanto a diferenciação constantemente exercida por Kierkegaard, o filósofo parte da análise da ideia de movimento no pensamento hegeliano para encontrar uma brecha para sua própria reflexão. Inicialmente, o termo parece ser de uma crítica:

Há uma categoria, na mais recente filosofia, constantemente utilizada na lógica não menos do que nas investigações histórico-filosóficas, isto é: a passagem [*Overgangen*]. Contudo, nunca é dada uma explicação mais detalhada. É utilizada livremente sem muito alarde, e enquanto Hegel e a escola hegeliana espantaram o mundo com a grande ideia do início sem pressupostos da filosofia [*Philosophiens forudsætningsløse Begynden*], ou que antes da filosofia nada precede, senão a perfeita falta de quaisquer pressuposições, de modo algum ninguém se incomoda em usar a passagem [*Overgangen*], a negação [*Negationen*], a mediação [*Mediationen*], isto é, os princípios-motores [*Bevægelses-Principerne*] do pensamento hegeliano, de tal forma que eles não encontram seu lugar no progresso sistemático. Se isto não é uma pressuposição, então não sei o que uma pressuposição é; pois utilizar algo que em nenhum lugar se explica é, sim, pressupô-la. [KW VIII, p. 81; SV IV, p. 350]

A pretensão de ausência de pressuposição da filosofia moderna é um ponto usualmente criticado por Kierkegaard e sua pontuação aqui não deve servir para encobrir a categoria que está na centralidade da discussão. A ideia de uma “passagem” ou de uma “transição” é certamente importante para a filosofia hegeliana, sobretudo no que diz respeito à identificação desta transição com conceitos tais como “negação” e “mediação”. Como já foi pontuado, o filósofo dinamarquês apresenta uma crítica da ideia de “negação” hegeliana não por querer afastar qualquer forma de negação, mas por querer justamente salvaguardar uma ideia específica de negação nos termos de uma transição orientada por uma transcendência e uma ruptura, contrariamente à negação hegeliana orientada pela imanência e pela continuidade. Contudo, há que se recordar também que a categoria da “passagem” estava presente no epicentro da discussão estabelecida entre os limites da filosofia os limites da religião. A ideia de *Übergang* fora um dos pontos debatidos por Eschenmayer e Schelling na querela sobre a não-filosofia e a religião, demarcando assim um problema que não passaria despercebido tanto pelos filósofos idealistas quanto, mais tarde, por Kierkegaard²⁶⁰. A crítica apresentada por *Haufniensis* visa não só pontuar os limites da categoria hegeliana, mas indicar a importância de revisão desta categoria sobre outros termos. Uma passagem, pela coerência do argumento apresentado em *O conceito de angústia*, não pode ser imanente, contínua e mediada; deve ser, ao contrário, relacionada com um transcendente e própria de uma ruptura. Na lógica a passagem, à maneira hegeliana, pode ser considerada como capaz de estabelecer o “movimento” dentro de um espectro limitado, pois, como afirma *Haufniensis*, “a palavra *passagem* é e

²⁶⁰ O termo utilizado por Kierkegaard, *Overgang*, é a forma dinamarquesa do conceito alemão *Übergang*. Entre as traduções possíveis, tanto “passagem” quanto “transição” poderiam ser igualmente utilizadas, devendo ressaltar-se a nuance presente neste conceito, pois esta “passagem” pode ser percebida tanto em um sentido de continuidade ou de intercâmbio interno gradual, quanto pode representar a mudança de um estado para outro. Na proposta de Eschenmayer, depois negada por Schelling, a filosofia kantiana e seus desenvolvimentos sucessivos (Fichte e Schelling) levariam a um ponto em que apresentar-se-ia uma “passagem” da filosofia para a não-filosofia, porém uma passagem que, embora representando uma possível ruptura, ainda assim significaria uma continuidade da potência iniciada pela própria filosofia. Como já foi apontado no primeiro capítulo, Kierkegaard parecia ter conhecimento sobre este debate e não parecia concordar plenamente nem com o argumento de Eschenmayer, nem com aquele de Schelling, mas parecia estar interessado em pensar os limites e as tensões existentes entre a filosofia e a religião, ou entre a filosofia e a existência. A crítica do conceito de “passagem” hegeliano, neste sentido, é mais uma vez assumida desde uma perspectiva figurativa, em que a categoria hegeliana representaria tudo aquilo que havia de desviado e corruptível no tratamento dado pela filosofia moderna, de tal modo que ao tratar de uma possível “passagem”, Hegel acabava por negar o questionamento sobre a sua possibilidade e suas condições e, neste sentido, acabava por negar a própria possibilidade de consideração sobre uma efetiva “passagem” enquanto uma transição e uma ruptura.

será, na lógica, algo espirituoso”, mas é “na esfera da liberdade histórica [*historiske Friheds Sphære*]” que a categoria da passagem encontra seu lugar, “pois a passagem é um estado [*Tilstand*], e é efetivamente real [*virkelig*]” [KW VIII, p. 82; SV IV, p. 351]. A passagem é um *estado* assim como a inocência é um *estado*, isso porque a determinação deste estado-posição é condicionada pela instanciação da tensão e, por conseguinte, pela participação na concretude, aqui representada pela ideia de história. O apelo de *Haufniensis* à história não significa um retorno às categorias hegelianas, mas, ao contrário, uma efetiva inversão destas categorias, aos moldes do que fora antes apontado com relação à tensão entre gênero humano e individualidade. O indivíduo que está no “pecado” está instanciado no tempo, de modo que a historicidade, neste sentido, não pode ser conduzida a uma abstração, mas deve manter-se como o signo daquilo que ela representa, ou seja, a concretude do tempo. É precisamente isto que está em questão quando *Haufniensis* pontua que “Platão compreendeu muito bem a dificuldade de colocar a passagem no âmbito do puramente metafísico [*reent Metaphysiske*], e por isso a categoria do instante [*Kategorie Øieblikket*] lhe custou tantos esforços” [KW VIII, p. 82; SV IV, p. 351]. A categoria do instante preenche a lacuna no que diz respeito à instanciação, à passagem, à *sobrerrelação* e ao não-Ser/Ser. *Haufniensis* critica a Platão, porém, contrariamente ao que faz com Hegel e a filosofia moderna, detém-se no pensamento platônico e na filosofia antiga para dali retirar o substrato de sua própria reflexão. Como ocorre muitas vezes na obra kierkegaardiana – especialmente nos dois livros publicados em 1844, *O conceito de angústia* e *Migalhas filosóficas* – um importante desenvolvimento de seu pensamento é realizado em uma imensa nota de rodapé:

O instante [*Øieblikket*] é concebido por Platão como puramente abstrato [*reent abstrakt*]. Para se orientar em sua dialética, pode-se argumentar que o instante equivale ao não-ente [*Ikke-Værende*] na determinação do tempo. O não-ente (το μη ον; το κενον nos pitagóricos) ocupou a filosofia antiga bem mais do que a moderna. O não-ente foi compreendido ontologicamente pelos eleatas, de modo que o que foi dito sobre ele só se enunciava pelo seu contrário, de que só o ser é [*at kun det Værende er*]. Se se quer segui-lo mais adiante, ver-se-á que ele reaparece em todas as esferas. Na propedêutica-metafísica, a sentença foi assim expressa: quem enuncia o não-ente, não diz absolutamente nada. (Esse mal-entendido é combatido no *Sofista* e, de modo mais mimético, já no diálogo anterior, o *Gorgias*). Finalmente, na esfera prática os sofistas utilizaram o não-ente para assim anular todos os conceitos morais [*sædelige Begreber*]; o não-ente não é, *ergo* tudo é verdadeiro, *ergo* tudo é bom, *ergo* o engano, etc., não existem de modo algum. Isto combateu Sócrates em vários diálogos. É certo,

contudo, que Platão lidou com isso no *Sofista*, o qual, como todos os diálogos de Platão, ilustra artisticamente o que o próprio ensina; pois o *Sofista*, cuja definição e conceito o diálogo busca enquanto discute principalmente o não-ente, é, ele próprio, um não-ente, e, assim, o conceito e o exemplo surgem simultaneamente nesta guerra em que se combate o sofista e termina não com seu aniquilamento, mas com o seu vir-a-ser [*han bliver til*], o que para ele é o pior de tudo, pois apesar de sua sofística, que o torna invisível tal como a armadura de Marte, ele, no entanto, tem de mostrar-se. Na filosofia mais recente não se fez essencialmente nenhum avanço na concepção de não-ente, e isso pensando-se ser cristão. A filosofia grega e a moderna posicionam-se assim: tudo se trata de fazer com que o não-ente seja [*det Ikke-Værende til at være til*]; pois afastá-lo ou fazê-lo desaparecer parece muito fácil. A contemplação cristã [*christelige Betragtning*] posiciona-se assim: o não-ente está em toda parte como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como a temporalidade [*Timeligheden*] esquecida pela eternidade [*Evigheden*], por isso tudo que importa é afastá-lo para que o ente venha à luz. [KW VIII, p. 82-83; SV IV, p. 352-353]

Há neste trecho ao menos três elementos que devem ser considerados detidamente: a) a reflexão sobre o não-ente na tradição filosófica, com especial destaque para a diferença entre o trabalho platônico e o trabalho sofístico; b) a relação entre o tratamento dado ao não-ente entre a filosofia antiga e o pensamento cristão; e c) a compreensão sobre o não-ente como uma determinação específica tornada possível pela análise do instante e do tempo. De início, pode-se tomar o último ponto como forma de se considerar o trecho supracitado, pois *Haufniensis* inicia precisamente pela crítica à Platão que já havia sido indicada: é antes o esforço do filósofo grego do que os resultados por ele atingidos que demonstram a importância da reflexão sobre a categoria do *instante*. Platão trata esta categoria ainda dentro do âmbito “puramente abstrato”, porém o faz considerando o instante não como uma categoria do pensamento, mas como uma categoria apresentada pela “determinação do tempo”, ou seja, como aquilo que é chamado de “não-ente”. É preciso atentar que, neste trecho, o termo usado é “ente” [*Værende*] e não “ser” [*Være*], de modo que parece haver aqui a tentativa de explicitar ou evidenciar algo. Kierkegaard utiliza o termo *værende* poucas vezes em seus escritos e normalmente o faz apenas para denotar uma espécie de substantivação do ser ou para indicar o presente participio, não denotando, dessa forma, um conteúdo filosófico. No texto em que *Værende* aparece claramente como uma conotação filosófica é nas anotações das aulas de Schelling, onde Kierkegaard traduz *Seyende* por *Værende*, o que, no contexto da filosofia schellingiana que o Kierkegaard acompanhara em Berlim, significa precisamente o ente concreto ou o ente realizado efetivamente, isto é, o ente *atualizado*. Agora, não parece uma simples coincidência que este termo

tenha sido eleito como figura central da reflexão aqui apontada, pois o que *Haufniensis* parece estar tentando demonstrar é o fato de que o não-ente é, nos termos da determinação do tempo, um elemento relacionado com a concreta realização efetiva. Este esclarecimento permite então perceber que, ao desenvolver sua análise de Platão, *Haufniensis* quer não só indicar de que maneira o tratamento dado pelo filósofo grego sobre o não-ente se diferencia daquele dado pelos sofistas

– que simplesmente o negavam –, mas como o próprio Platão havia percebido que qualquer fala sobre o ente depende de uma consideração sobre o não-ente. Isto porque uma consideração sobre o *devoir* não pode partir daquilo que já está, do ente e, no limite, do ser, mas, ao contrário, deve partir do não-ente e, assim, do não-ser, pois a negação ou aniquilação do não-ser é também a aniquilação do *devoir* e, com isso, da própria ideia de *passagem*. Com base nisto é possível então considerar a diferença entre o tratamento dado a esta questão pelo pensamento cristão em sua suposta contraposição à tradição filosófica, isto é, aquela tradição filosófica que de uma ou outra forma buscou realizar a negação do não-ente e do não-ser. A princípio, a maneira com que *Haufniensis* apresenta a questão dá a entender que há alguma proximidade entre o que faz a filosofia e a contemplação cristã, pois ambos posicionam-se de tal maneira que o não-ente é considerado como algo a ser negado. Há, contudo, um cuidado nos termos empregados que denota uma diferenciação que só pode ser produzida precisamente em função da similitude. Quando *Haufniensis* descreve a posição da filosofia grega, os termos usados para demonstrar a disposição contra o não-ente são *faae bort* e *forsvinde*, estes traduzidos como “afastar” e como “desaparecer”, no sentido de uma aniquilação ou uma completa remoção ou, mais precisamente, de um afastamento que produz um desaparecimento. Contudo, quando no momento de demonstrar como a contemplação cristã relaciona-se com o não-ente, a construção da sentença é inteiramente baseada no verbo *få* – grafado no tempo de Kierkegaard como *faae* –, este utilizado conjuntamente com os advérbios *bort* e *frem* que, neste caso, devem significar o movimento de afastar algo (*få bort*) e de trazer algo à luz (*få frem*)²⁶¹. A

²⁶¹ As traduções deste trecho variam em seu sentido e indicam a dificuldade imposta pelo texto kierkegaardiano. As traduções inglesas parecem concordar quanto ao primeiro termo (*få bort*), mas apresentam pequena variação quanto ao segundo termo (*få frem*). Na tradução de Alastair Hannay (2014), de Walter Lowrie (1944) e de Reidar Thomte (KW VIII) vertem *få bort* por “do away with it”, enquanto Hannay e Thomte traduzem *få frem* por *in order to bring forth being* e Lowrie traduz por *get being in it stead*. Em todos os casos, o sentido é aquele de afastar o não-ente com o intuito de trazer o ente à luz. A versão italiana de Cornelio Fabro (2007) traduz *få bort* por “toglierlo di mezzo” e *få*

nuance neste caso é sobremaneira importante, porque o que *Haufniensis* pretende indicar é o fato de que, ao contrário da tradição filosófica, que quer simplesmente afastar e aniquilar o não-ente, de modo que sua negação é uma negação absoluta, o pensamento cristão visa afastar o não-ente a fim de trazer o ente à luz, porém um trazer à luz que depende da existência ou da co-existência tensional entre o ente e o não-ente. Ao empregar *faae bort* nos dois casos, *Haufniensis* indica que enquanto a tradição filosófica produz um movimento de afastamento como condição de produzir uma aniquilação e negação que instaura o princípio de não-contradição, o pensamento cristão produz um movimento de afastamento que, ao contrário, instaura em seu âmago a própria contradição. O não-ente, para o pensamento cristão, “está em toda parte como o nada de que tudo foi criado”, de modo que a disposição relacional para com este não-ente é aquela de uma negação que vem a ser, também, positividade, uma positividade que é necessariamente apresentada como elemento contraposto na constituição da contradição e, portanto, da tensão.

A maneira pela qual *Haufniensis* busca determinar a diferença entre o tratamento dado pela tradição filosófica e o pensamento cristão com relação ao problema do não-ente, contudo, passa pelo aprofundamento da análise do ponto em que esta diferença situou-se. Não é raro que o pseudônimo dedique-se precisamente a considerar como Platão tratou este problema naquilo que

frem por “far sorgere”, o que também indica esse movimento de afastamento e aparecimento. A tradução alemã de Christoph Schrempf (1890) verte *få bort* por “wegzubringen” e *få frem* por “hervorzurufen”, significando o movimento de afastamento e o movimento de evocação. A tradução francesa de Knud Ferlov e Jean J. Gateau (1935), contudo, traduz *få bort* por “éliminer” e *få frem* por “faire sortir”, o que gera um problema, pois os tradutores também verteram a relação entre *få bort* e *forsvinde* por “éliminer” e “faire disparaître”, o que oblitera a nuance que Kierkegaard está evidenciando entre uma e outra forma de pensamento. Este problema da primeira tradução francesa foi mantido, posteriormente, pela tradução de Paul-Henri Tisseau and Else-Marie Jacquet-Tisseau (1973), uma vez que estes verteram *få bort* por “écarter” e *få frem* por “faire place à”, como também verteram a relação entre *få bort* e *forsvinde* por “écarter” e “dissiper”, evidenciando o sentido quanto ao movimento de afastamento e manifestação, mas obliterando a diferença. Finalmente, a tradução de Álvaro Valls (2010) verte *få bort* por “eliminar” e *få frem* por “vir à luz”, repetindo, inclusive, o problema da tradução francesa quanto à relação entre *få bort* e *forsvinde*, esta vertida por Valls como “eliminar” e “fazer sumir”. Tanto no caso das traduções francesas quanto no caso da tradução portuguesa de Valls, perde-se tanto a diferença quanto a nuance, de modo que pode parecer aos leitores que Kierkegaard está falando de uma só coisa ou, ainda, que estaria o filósofo dinamarquês indicando que no pensamento cristão haveria uma “eliminação” do não-ente como condição para o aparecimento do ente. Este problema de tradução implica em uma não compreensão do pensamento kierkegaardiano, pois é precisamente o movimento de afastamento e não de eliminação que o filósofo está buscando evidenciar, uma vez que a eliminação necessariamente traria a consequência da instanciação de uma aplicação do princípio de não-contradição, quando em verdade Kierkegaard está buscando instanciar a contradição como forma de demonstrar a diferenciação essencial do pensamento cristão em oposição à tradição filosófica. Ademais, é surpreendente que a tradução de Valls se aproxime tanto da tradução francesa, inclusive repetindo o mesmo problema presente naquela, pois, como foi demonstrado, todas as outras traduções, que de fato foram feitas a partir do dinamarquês, parecem ter se dado conta do problema que repousava neste ponto.

Haufniensis conceitua como o “instante”, uma vez que grande parte da tradição filosófica é atribuída precisamente a Platão. O que está em questão na análise da categoria do instante em Platão é a interpretação de que o filósofo grego não conseguiria esquivar-se do problema da contradição e, não resolvendo tal problema, Platão teria então preparado o terreno para um tratamento que se baseia precisamente nesta contradição. A análise de *Haufniensis* é visivelmente interessada em situar-se no âmbito ontológico, o que se expressa tanto no conteúdo quanto no diálogo selecionado como epicentro da condução analítica:

É no *Parmênides* que Platão apresenta “o instante”. Este diálogo trata de demonstrar a contradição nos próprios conceitos, algo que Sócrates expressa com tanta clareza que não há razão para a velha e bela filosofia grega se envergonhar, mas que pode muito bem embarçar uma arrogante filosofia mais recente, que não faz, como a grega, grandes exigências para si mesma, mas para os homens e para sua admiração. Sócrates observa que não seria algo de maravilhoso se alguém pudesse demonstrar o contraditório (το εναντιον) de uma coisa singular [*enkelt Ting*] que participa na diversidade [*Forskjellige*], mas se alguém fosse capaz de demonstrá-lo nos próprios conceitos, isso seria admirável. (αλλ' ει ο εστιν εν, αυτο τουτο πολλα αποδειξει και αυ τα πολλα δη εν, τουτο ηδη θαυμασομαι. και περι των αλλων απαντων ωσαυτως. § 129. B. C. [mas se me provassem que é múltipla a simples unidade, ou que o múltiplo é um: eis o que me surpreenderia sobremodo ²⁶²]). O método, no entanto, é a dialética experimental. Aceita-se que a unidade (το εν) é e que não é, e então as consequências para isto e para o resto são apontadas. O instante mostra-se agora como aquele ente estranho (ατοπον, o termo grego aqui é excelente) que está em movimento e repouso sem ser algo no tempo, e para ele e a partir dele o que se move torna-se repouso e o que está em repouso torna-se movimento. O instante torna-se, portanto, em suma a categoria da passagem [*Overgangs-Kategorien*] (μεταβολη); pois Platão demonstra que o instante está igualmente relacionado com a passagem do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno, do semelhante ao dessemelhante, etc.; é o instante em que não há nem εν nem πολλα, nem determinado nem misturado (ουτε διακρινεται ουτε συγκρινεται § 157 A.). Diante disto tudo, Platão merece crédito por ter esclarecido a dificuldade, mas o instante tornar-se, no entanto, uma silenciosa abstração atomística [*atomistisk Abstraktion*], a qual não é explicada por ser ignorada. Se a Lógica declarar que ela não possui a passagem, (e se ela tem esta categoria, então deverá encontrar seu lugar no próprio sistema, embora ela também opere o sistema), então se tornará mais claro que as esferas históricas e todo o saber que repousam em uma pressuposição histórica possuem o instante. Esta categoria é de grande importância para manter a distinção entre a filosofia pagã e uma filosofia igualmente pagã dentro do cristianismo. [KW VIII, p. 83-84; SV IV, p. 353]

Na interpretação de *Haufniensis*, o mérito de Platão é por ter percebido que o instante traz em si a potência da contradição e, enquanto contradição, serve como

²⁶² Utilizou-se a tradução de Carlos Alberto Nunes para o referido do trecho do diálogo platônico; cf. PLATÃO. *Parmênides*. In.: **Diálogos de Platão**. Trad. Carlos Albertu Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.

instanciação da passagem. Em termos ontológicos, o instante é também a instanciação da tensão entre multiplicidade e unidade, uma questão sobremaneira importante à análise kierkegaardiana do fenômeno da existência. O problema da filosofia platônica tal como aponta *Haufniensis*, contudo, está em instanciar o instante no que o pseudônimo chama de “abstração atomística”, ou seja, na limitação da potência de tensão enquanto um problema conceitual que não alcança a determinação concreta. Platão reconheceria que o instante é um problema da temporalidade, mas o reconduz a um tratamento conceitual a fim de poder abordá-lo de maneira analítica, porém sem reconduzi-lo à concretude que *Haufniensis* identifica como estando no âmbito do “histórico”. O Uno e o múltiplo estão presentes no instante enquanto potência e, portanto, enquanto tensão, assim como o presente e o futuro estão inscritos “dentro do agora” [*inde i Nu'et*] como uma contradição. Para *Haufniensis*, no entanto, falta à filosofia platônica – e a toda tradição filosófica – a determinação que deveria partir de um terceiro como forma de realizar efetivamente a instanciação do instante enquanto tensão positiva, de modo que, preso ao campo da abstração, o instante não pode revelar o fato de que há em sua negatividade (não-ser) a possibilidade de manifestação, revelação ou conversão à positividade (ser). A recondução platônica à unidade é encontrada por *Haufniensis* no diálogo *Parmênides* quando Sócrates afirma que o que define o “ser” é a “participação em uma essência [*Væese*] ou em uma essencialidade [*Væsenhed*] no tempo presente [*nærværende Tid*]” [KW VIII, p. 84; SV IV, p. 354]. Se a definição do Ser é determinada pelo tempo presente, e o não-ser é definido pelo instante enquanto uma simples suspensão entre o que “era” [*var*] e o que “será” [*vil blive*], entre o uno (το ἐν) e o múltiplo (τα πολλα), então tanto instante quanto não-ser são determinados como uma mera negatividade não-instanciadora, incapaz de qualquer determinação relacional para além da própria suspensão. A diferença inserida pelo pensamento cristão é a inclusão de um elemento capaz de mobilizar a potência tensional desta relação, ou seja, para transformar esta em uma *sobrerrelação*. Para *Haufniensis*, uma vez que todo o problema da categoria do instante diz respeito a uma questão de temporalidade, então a categoria que permite esta mobilização é aquela da eternidade. É curioso, no entanto, que *Haufniensis*, em sua apresentação do argumento, desenvolve um caminho inverso, pontuando que apenas com o instante é possível “dar à eternidade o seu sentido” [*at give Evigheden sin Betydning*], isso “na medida em que a eternidade e o instante se tornam os opostos

mais extremos” [KW VIII, p. 84; SV IV, p. 354]. Esta inversão cumpre duas funções: por um lado demonstrar que é a partir da filosofia platônica – sendo esta a “origem” do problema – que o problema pode ser colocado, pontuando assim, mais uma vez, a inserção kierkegaardiana à tradição como forma imprescindível para o desenvolvimento de seu pensamento; por outro lado, demonstrar que este terceiro elemento não surge absolutamente *ex nihilo* e nem tampouco é imposto por uma determinação completamente alheia às próprias condições já presentes na primeira relação, o que evidencia que aquilo que se manifesta como a tensão do *não-ser* quando na evidenciação de sua tensão não é uma consequência de algo exterior, mas é a *revelação positiva* de sua própria potência.

Revelação e pecado são categorias que permitem a Kierkegaard estruturar os termos de sua ontologia em conformidade com sua análise do fenômeno da existência e, portanto, em conformidade com a tensão por ele identificada. O fato de que o filósofo dinamarquês visa assegurar tanto a concretude (não-ente) quanto a idealidade do não-ser do Selv, bem como visa assegurar a potência de novidade (revelação) é fundamental para que sua ontologia se diferencie das tradicionais abordagens limitadas pelo pensamento. O “estado” de pecaminosidade enquanto uma contradição é a instanciação da potência da manifestação da novidade, no sentido de que o que se instancia é a potência da *sobrerrelação* e, portanto, do devir. Agora, estas duas categorias são pressupostos estruturais da ontologia kierkegaardiana, pressupostos estes que visam demarcar o terreno de acontecimento e de possibilidade do devir, mas que dependem de categorias complementares que venham a determinar as condições da possibilidade do próprio devir. Tanto na categoria da revelação quanto na categoria do pecado, Kierkegaard reforça continuamente que se trata de uma disposição que está continuamente voltada para um *transcendente* e que, por esta razão, opõe-se incisivamente à imanência do pensamento, da abstração ou da sistematicidade. Este transcendente deve, por conseguinte, apresentar-se ao não-Ser no limite do próprio pensamento enquanto demonstração de uma ruptura, bem como deve encontrar o modo de expressão categorial da ruptura. Estas três categorias – a expressão do transcendente, do limite e da ruptura – é o que Kierkegaard apresenta em complementaridade aos pressupostos categoriais de sua ontologia.

3.2.4 Categorias complementares-estruturais da ontologia kierkegaardiana: alteridade, paradoxo e salto.

As reflexões inseridas nos cadernos *Philosophica* e *Problemata* foram sendo gestadas por Kierkegaard paulatinamente, a tal ponto que, com o início de sua produção pseudonímica, tais reflexões foram tomando o corpo filosófico que seria apresentado em obras fundamentais que perfizeram o período que se iniciara em 1843 e se alongara até 1850. É entre 1844 e 1846 que Kierkegaard publica livros que apresentam o âmago de boa parte de sua filosofia, uma vez que é em textos como *O conceito de angústia*, *Migalhas Filosóficas* e no *Post-Scriptum* que se desenvolve categorias pertinentes tanto à tese antropológica quanto à ontologia kierkegaardiana. Se em *O conceito de angústia* o pseudônimo *Haufniensis* é encarregado de apresentar o problema do pecado (do não-ser) e da instanciação decorrente desse “estado”, cabe então ao pseudônimo *Johannes Climacus*, em um livro publicado poucos dias antes daquele assinado por *Haufniensis*, o encargo de introduzir as categorias complementares-estruturais da ontologia kierkegaardiana²⁶³. *Climacus* é sem dúvida o pseudônimo mais claramente “filosófico” criado por Kierkegaard, tanto pelos conteúdos que este apresenta quanto pelo âmbito em que se situa: *Climacus*, a partir da tradição filosófica (antiga e moderna), desenvolve uma reflexão que visa alcançar os limites desta mesma tradição com o intuito de retirar desta tradição os elementos pertinentes ao desenvolvimento de seu próprio

²⁶³ *O conceito de angústia* foi publicado em 17 de junho de 1844, sendo que *Migalhas Filosóficas, ou uma migalha de filosofia* foi publicado em 13 de junho de 1844. Muitas vezes foi apontada a proximidade da publicação e as possíveis conexões existentes entre estes dois livros, como fazem os Hong na introdução da tradução inglesa ou então Malantschuk, Thulstrup e outros. É interessante notar que o conceito de pecado, fundamental para o desenvolvimento de todo o argumento presente em *O conceito de angústia*, é subrepticamente indicado em *Migalhas Filosóficas* pela noção mais explícita de não-ser; enquanto o não-ser presente em *Migalhas Filosóficas* claramente aponta, complementarmente, para a concretização fenomênica descrita em *O conceito de angústia*. Ademais algumas lacunas deixadas ou pressupostas em *O conceito de angústia* são claramente preenchidas em *Migalhas Filosóficas*, como a mais clara explicitação da ideia de “instante” e de “novidade”, por exemplo. Faz-se essa ponderação para justificar a metodologia aqui empregada. As categorias de “não-ser” e “novidade” – correspondentes ao pecado e à revelação – são consideradas como pressupostos da ontologia kierkegaardiana porque sem estas a própria ideia de uma ontologia kierkegaardiana torna-se sem fundamento. A opção foi, então, de apresentar *O conceito de angústia* antes de *Migalhas Filosóficas*, mesmo sabendo que o último foi publicado quatro dias antes do primeiro. Kierkegaard considerava-se um irônico à maneira socrática e mesmo a escolha da data de publicação de suas obras visavam a produção de um *frisson* na sociedade dinamarquesa que ele visava abalar. Causar confusão e embaralhamento é um clássico instrumento da ironia quando esta quer justamente desembaralhar e desconfundir outros pontos. O trabalho de análise do *corpus* kierkegaardiano não pode se dar ao luxo de reproduzir este *frisson* ou este embaralhamento irônico, devendo tomar o caminho de uma leitura menos galante, menos estilisticamente primorosa, menos entusiasmante e certamente mais tediosa, mas, apesar disto, talvez um pouco mais clara e rigorosa.

pensamento. Ao fazer tal movimento, *Climacus* constantemente flerta com as influências ou com os prognósticos fornecidos pelo pensamento cristão. Contudo, *Climacus* avança até o limite do que seria o suposto “início do cristianismo” sem avançar além da linha divisória, mantendo-se sempre em uma espécie de posição cético-filosófica. *Climacus* é a criação kierkegaardiana que melhor representa as influências tão variadas recebidas pelo filósofo dinamarquês, de modo que em seus textos é possível encontrar os ecos de pensadores como Hamann, Lessing, Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Fichte (pai e filho) e até mesmo de Hegel. Precisamente por esta razão, os textos de *Climacus*, especialmente *Migalhas Filosóficas*, encontram-se nesta estranha intersecção entre filosofia antiga, filosofia moderna e pensamento cristão, uma intersecção que é conscientemente assumida e domada com o intuito de produzir efeitos pré-determinados e, desta forma, para conduzir o argumento de uma maneira que não deixa de ser um jogo de sombras. O primeiro exemplo mais claro deste ponto é o tema central apresentado em *Migalhas Filosóficas*. *Climacus*, após um Prefácio que causa mais confusão que esclarecimento, inicia o primeiro capítulo indicando se tratar ali de um “Projeto de pensamento” [*Tanke-Projekt*] que pretende seguir o seguinte *Propositio*: “a pergunta é feita pelo ignorante [*Uvidende*] que nem sequer sabe o que deu ocasião [*Anledning*] que o levou a perguntar” [KW VII, p. 9; SV IV, p. 179]. Já se demonstrou anteriormente que ao utilizar o prefixo “u” enquanto forma da negatividade, Kierkegaard em geral está determinando a instanciação do não-ser, o que neste caso é especificamente apontado pelo fato de que o que desenvolve o projeto de pensamento, *Climacus*, parte do pressuposto do não-saber enquanto não-ser. Aquele que não sabe, por óbvio, busca saber; porém para tanto precisa definir as bases de seu não-ser como condição de alcançar o ser. A questão que pretende ser enfrentada, neste sentido, parece ser aquela do conhecimento, o que é logo evidenciado por termos que aparentemente se inscrevem em um âmbito tomado como “socrático” e, portanto, próprio da filosofia antiga:

Em que medida pode a verdade ser aprendida? Com esta pergunta começaremos. Era uma pergunta socrática, ou tornou-se tal com a pergunta socrática, em que medida a virtude pode ser aprendida?, pois a virtude, por sua vez, foi determinada como um inteligir [*Indsigf*] (cfr. *Protágoras*, *Górdias*, *Ménon*, *Eutidemo*). Se a verdade pode ser aprendida, por certo há de pressupor-se que ela não é [*ikke at være*], isto é, na medida em que pode ser aprendida, é buscada. Aqui encontramos agora com a dificuldade apontada por Sócrates no *Ménon* (§ 80, conclusão) como sendo uma

“proposição belicosa”, segundo a qual a um ser humano é impossível buscar o que sabe, tal como lhe é impossível buscar o que não sabe; pois o que sabe, não pode buscá-lo, e aquilo que não sabe, não pode buscá-lo, pois nem sequer sabe o que deve buscar. Sócrates examina a dificuldade segundo o princípio de que todo o aprender e buscar são somente um recordar [*Erindren*], de modo que o ignorante apenas precisa recordar-se para por si mesmo atentar [*besinde sig paa*] para o que sabe. Então a verdade não é trazida para ele, mas já estava nele. Sócrates desenvolve este pensamento e nele realmente concentra-se o *pathos* grego, pois torna-se uma prova da imortalidade da alma, é preciso marcar, retroativamente, ou seja, uma prova da pré-existência da alma. [KW VII, p. 9; SV IV, p. 179- 178]

Climacus indica diálogos platônicos e menciona diversas vezes o nome de Sócrates, como também faz uma breve introdução do problema do aprendizado da verdade por meio da apresentação da teoria da reminiscência platônica. Neste primeiro parágrafo, contudo, já está prefigurado o fato de que a intenção de *Climacus* é de trazer a filosofia platônica – ou o “socrático”, como o pseudônimo chama – para posicionar-se a partir dela de forma crítica no sentido de uma “proposição belicosa”, esta claramente indicada pelo próprio *Climacus*. O recurso é o mesmo daquele empregado na nota de rodapé presente em *O conceito de angústia*. Por uma simples analogia, logo se percebe que o enfrentamento com a filosofia antiga, aqui representada pelo pensamento de Platão, não deixa de assinalar para um subentendido confronto com a filosofia moderna que se revelará ao longo do desenvolvimento da análise. Mais do que isso, há que se compreender o tema central que é aqui instaurado e que será precisamente a força motriz da relação analítica entre filosofia antiga, filosofia moderna e pensamento cristão. Como pontuado, a posição inicial assumida por *Climacus* é aquela do não-saber, uma posição que é então transplantada para o âmbito platônico-socrático quando este indica que é a própria filosofia platônica que apresenta o problema do aprendizado da verdade. A exposição do problema é a tentativa de demonstrar a existência da aporia do conhecimento: o não-saber não é capaz de instanciar um saber e o saber não precisa instanciar o saber, uma vez que este já é, ele mesmo, o saber. A solução dada pela teoria platônica da reminiscência, *Climacus* logo aponta, é determinada com base numa posição que parte do lado “positivo” da aporia, de modo tal modo que o não-saber, na verdade, seria apenas um deslize do saber que, já presente, precisa apenas ser recordado. Nestes termos, é possível antecipar, não há efetivamente um não-saber, pois o que se encontra presente e, portanto, instanciado, é sempre já o saber. *Climacus* parte de uma consideração que pergunta

“em que medida é possível aprender a verdade?”, para logo situar esta pergunta nos termos platônicos da “virtude” e, com a mesma rapidez, mover-se para além destes termos, concentrando-se em uma espécie de discussão epistemológica que o leva a descrever a posição adotada pela teoria platônica. O pseudônimo pretende, de forma gradativa, aproximar-se do ponto relacional em que se evidencia que a teoria platônica não apenas deixa de enfrentar a própria aporia que a torna possível, mas que o faz por uma espécie de imanência do argumento:

Visto socraticamente, qualquer ponto de partida no tempo é *eo ipso* um acidente [*Tilfældigt*], algo que se esvai [*Forsvindende*], uma ocasião [*Anledning*]; o mestre [*Læreren*] não é mais do que isso, e, se dá a si mesmo ou a sua doutrina de qualquer outra maneira, então ele não dá, mas retira, não é nem ao menos amigo do outro, muito menos seu mestre. (...) Na consideração socrática, cada ser humano é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro centra-se somente nele, porque o seu auto-conhecimento [*Selverkjendelse*] é um conhecimento de Deus [*Guds-Erkjendelse*]. [KW VII, p. 11; SV IV, p. 181]

Climacus volta-se para a específica relação do “mestre” com o “discípulo”, porém o faz já estabelecendo os termos dessa relação para além da determinação meramente epistemológica, inserindo na consideração também um elemento “temporal”. Se o discípulo já possui em si o Ser e o não-Ser é uma mera ilusão, conforme a teoria da reminiscência, então qualquer ação capaz de instanciar ou de fazer aparecer este Ser não é mais do que algo considerado como “acidental”, pois, segundo os termos do pensamento kierkegaardiano, esta instanciação não é fundada em uma efetivamente real determinação, mas é um simples acaso. Nos termos da temporalidade, *Climacus* nomeia esta “acidentalidade” [*tilfældighed*] ou essa “contingência” [*tilfældige*] de “ocasião” [*Anledning*], categoria esta que indica a instanciação do acaso no tempo. O mestre não é *sumamente determinante* para que o discípulo se ponha em relação com o conhecimento (ser), de tal modo que o mestre, no sentido socrático, não afasta o não-ser como algo que *necessariamente* está vinculado com a *determinação desta relação*. *Climacus* é quem anuncia: na consideração socrática, o indivíduo é seu próprio centro e, neste sentido, o mestre não é para ele mais do que uma *ocasião*, ou seja, uma contingência que não alcança, em si mesma, a força de uma determinação, uma vez que qualquer determinação capaz de estabelecer a instanciação da *sobrerrelação*, deve ser uma determinação que se apresenta como *necessária*. Há dois elementos que parecem coabitar este âmbito: a) a obsolescência do mestre enquanto contingentemente

incapaz de instanciar uma relação; e b) a própria ideia de relação que, pela falta de um “segundo” elemento e pela centralidade que o “indivíduo socrático” põe para si mesmo, leva a crer que qualquer relação neste caso será uma auto-relação em um sentido um tanto quanto auto-referencial. Esses dois elementos são então conjugados por *Climacus* a fim de projetar o argumento e a análise em seu desenvolvimento:

Se é assim com o aprender da verdade, então, que eu a tenha aprendido de Sócrates, de Pródico ou de uma criada é algo que só pode importar-me historicamente ou, sendo eu Platão, em matéria de entusiasmo [*Sværmeri*], poeticamente. Mas este entusiasmo, embora seja belo, por mais que eu o queira para mim mesmo e para todas as pessoas esta εὐκαταφορία εἰς πάθος [disposição para paixão], contra o qual apenas o estóico poderia alertar, embora eu não possua a magnanimidade socrática e a abnegação socrática para pensar esta inação – esse entusiasmo é, em verdade, apenas uma ilusão, assim diria Sócrates, sim, uma obscuridade em que a distinção terrena torna-se quase voluptuosa. Tampouco me interessa senão historicamente que o ensinamento de Sócrates ou de Pródico fosse este ou aquele, porque a verdade em que me sustento estava em mim mesmo e surgiu para mim por meu próprio intermédio, e nem mesmo Sócrates foi capaz de dar-me isso, tão pouco quanto o cocheiro é capaz de puxar a carga do cavalo, embora possa com o chicote ajudá-lo a tanto. Minha relação com Sócrates e Pródico não pode interessar-me no que diz respeito a minha salvação eterna [*evige Salighed*], pois esta é dada retroativamente na posse da verdade que eu possuía desde o princípio sem saber. Se eu me imaginasse em outra vida encontrando-me com Sócrates, com Pródico ou com a criada, então, novamente nenhum deles seria mais do que uma ocasião, o que Sócrates impávido afirma que ele mesmo no submundo apenas perguntaria; por que o último pensamento de todo perguntar é que aquele que é interrogado tem de ter ele próprio a verdade e tem de adquiri-la por si próprio. O ponto de partida temporal é um nada; pois no exato instante em que descubro que desde a eternidade eu sempre soube a verdade sem o saber, ao mesmo tempo este instante está oculto no eterno, nele contido de tal modo que eu, por assim dizer, não posso encontrá-lo mesmo que o tenha procurado, porque não há nenhum aqui e ali, mas apenas um *ubique et nusquam*. [KW VII, p. 12-13; SV IV, p. 182-183]

Há três momentos distintos presentes no trecho supracitado. O primeiro diz respeito ao argumento já apresentado anteriormente de que a base ontológica que fundamenta a estrutura epistemológica da teoria platônica traz como consequência o fato de que pouco importa quem é o “mestre”, uma vez que o aparecimento deste é uma mera ocasião. O que se encontra implícito neste primeiro movimento é o fato de que, uma vez que o “mestre” não representa nenhuma “verdadeira determinação”, então o aparecimento deste “mestre”, ou seja, a relação estabelecida em função deste aparecimento importa apenas historicamente, isto é, enquanto uma manifestação específica no tempo. Mais uma vez, este ponto remete a um paralelismo com O conceito de *angústia*, no qual o problema do pecado original e do

pecado hereditário impunham uma completa falta de historicidade, enquanto aqui, o que se obtém com a teoria platônica é, no fundo, meramente uma historicidade. Nos termos já apontados, isso significa que no problema do pecado original em *O conceito de angústia* faltava a concretude/contingência e sobrava a idealidade/necessidade, enquanto no problema do aprendizado da verdade em *Migalhas Filosóficas* falta a idealidade/necessidade e sobra a concretude/contingência. A consequência dessa posição, argumenta *Climacus*, é que a teoria platônica leva ao que o pseudônimo chama de uma “obscuridade em que a distinção terrena torna-se quase voluptuosa”, ou seja, um aprisionamento na imanência em que aquilo que aparece como distinção, em verdade, é uma indiferenciação fervilhante. Uma vez que, até este ponto, apenas umas poucas páginas iniciais de *Migalhas Filosóficas* foram abordadas – e supondo-se uma ausência de leitura interpretativa de *O conceito de angústia* –, é legítimo questionar-se por quais razões *Climacus* é tão reticente com a ontologia/epistemologia platônica e por qual razão a categoria da “ocasião” é insuficiente, uma vez que ela ao menos coloca o indivíduo em relação consigo próprio no que tange à obtenção do saber. De maneira repentina, *Climacus* insere um segundo momento em sua argumentação quando afirma que a relação com Sócrates, Pródico ou com a criada não pode ser suficiente, pois esta não pode interessar ou engajar [*beskæftige*] ao indivíduo pois esta relação não diz respeito à salvação eterna. O projeto de pensamento que fora anunciado no início por *Climacus* não trazia nenhuma indicação de que o caminho deveria pressupor ou ser conduzido para uma consideração que girasse entorno de uma ideia de “salvação eterna”, de modo que essa menção, não casual e completamente prenhe de sentido, apresenta uma ruptura e insere uma nova condição para todo o argumento. Toda a crítica de *Climacus* à teoria platônica da reminiscência agora é determinada pelo fato de que o que está em questão com o “saber” ou com a relação estabelecida entre o discípulo e o mestre deve preencher um pressuposto fundamental: a ideia de salvação. Ocorre, no entanto, que *Climacus* não esclarece conceitualmente o que é esta “salvação” e seria demasiado apressado, em termos analíticos, adiantar qualquer conclusão simplesmente apontando que Kierkegaard é cristão e, portanto, a salvação é aquela própria do cristianismo. O que se sabe, em termos textuais, é que o ignorante representa aqui o “não-Ser” e que é precisamente o que está na condição de não-saber enquanto não-ser que busca, através da proposta da filosofia

platônica, vir-a-saber. Do termo “salvação eterna”, ademais, é possível reter o elemento de eternidade, o qual contrapõe-se claramente à determinação terrena e imanente – em outros termos, histórica – oferecida pela filosofia platônica. A ideia de eternidade, mais claramente do que a ideia de salvação, é correspondente aqui ao movimento argumentativo-crítico que havia pontuado o limite da historicidade, de modo que a inserção da ideia de “eternidade”, seja como pressuposto, seja como um elemento inserido posteriormente, permite a *Climacus* esboçar a intenção de seu projeto de pensamento, isto é: perguntar pelo aprendizado da verdade em uma chave analítica própria da consideração sobre o fenômeno da existência e, portanto, atentando tanto para a contradição e para a tensão expressa pelo fenômeno. O último momento encontra seu espaço no momento em que a crítica à ontologia/epistemologia platônica permitiu a abertura para a consideração sobre o problema da temporalidade. É aí que *Climacus* pode intensificar sua posição afirmando que “o ponto de partida temporal é um nada”, pois quando se analisa o saber em relação ao tempo na filosofia platônica, esta demonstra não possuir nenhuma conceituação efetiva sobre a ideia de eternidade, uma vez que a sempiterna presença do saber/Ser resume tudo a uma presentificação que é, em verdade, uma absoluta indiferenciação, não uma determinação do “aqui e agora”, mas uma suspensão no *ubique et nusquam*, ou seja, em toda parte e em parte alguma. Este terceiro momento da crítica endereçada por *Climacus*, no entanto, não se restringe à filosofia platônica e, assim, começa a fazer emergir o que encontrava-se presente de forma subliminar até este ponto: todo o tratamento do pseudônimo propositadamente aproxima em diversos pontos a filosofia platônica da filosofia moderna, especialmente aquela da tradição idealista alemã, de tal modo que esta espécie de distorção permite a *Climacus* conglomerar ambos os direcionamentos críticos através de ideias ou conceitos que devem trazer em sua apresentação a intersecção entre estas duas tradições. O conceito de “eterno” ou de “eternidade” é uma destas ideias que permite a *Climacus* trazer a um mesmo ponto – não sem uma certa corruptela programada – a estrutura do pensamento platônico e uma certa perspectiva geral sobre a tradição idealista alemã. Kierkegaard muitas vezes não é preciso na forma com que emprega a ideia de “eternidade”, uma variação que se encontra presente também nas obras de *Climacus*²⁶⁴. Tal ausência de precisão é

²⁶⁴ Como o pensamento kierkegaardiano é mobilizado por certa perspectiva, que faz com que o arranjo conceitual venha a ser muitas vezes organizado de acordo com o “estádio” que pretende ser

muitas vezes utilizada de forma retórica ou com o intuito de produzir um efeito no leitor, pois não é raro que a ideia de “eterno” e de “eternidade” apresentada por *Climacus* seja bastante escorregadia a ponto de se considerar que aquilo que o pseudônimo quer significar com esta palavra não é uma ideia absoluta e, sobretudo,

expresso, em alguns momentos o filósofo utiliza certos termos com uma amplitude de sentido que pode dificultar a interpretação. É o que ocorre com a ideia e com o conceito de “eterno” e “eternidade”. Em uma tentativa de dar um tratamento sistemático ao uso kierkegaardiano deste conceito C. Stephen Evans aponta que “há quatro usos significativos” para o “eterno”, sendo eles: “(1) possibilidades lógicas abstratas, (2) obrigações morais, (3) Deus, e (4) a vida futura do homem” (EVANS, 1983, p. 59). Apesar desta divisão, Evans tenta de alguma forma encontrar uma chave interpretativa para esta variação, apontando que “o eterno é o que é auto-idêntico; é aquilo que perfeitamente é o que é” (EVANS, 1983, p. 59). Após analisar as quatro formas apontadas detidamente Evans indica que “o sentido comum nestas diferentes referências pareceria ser que cada uma das quatro entidades descritas possuem um tipo de ser que, contrastadas com outras coisas, pode ser descritas como perfeitas ou completas” (EVANS, 1983, p. 64). Em suma, Evans acaba por reconduzir as diferenças para uma identidade em que o “eterno”, apesar das diferentes formas empregadas por Kierkegaard – e especialmente *Climacus*, analisado por Evans –, é sinônimo de perfeição em oposição à imperfeição e incompletude. Em sua tese doutoral intitulada *Kierkegaard's conception of the eternal in his climacean works*, Noel Stewart Adams (2000) pontua que a análise de Evans é inconsistente por duas razões: por um lado, Evans afirma que sua análise é baseada em todas as obras de *Climacus*, porém as citações fornecidas para sustentar sua tese são retiradas exclusivamente do *Post-scriptum*, o que limita a compreensão de Evans, uma vez que sua análise não compreenderia uma diferença metodológica e mesmo de abordagem que se encontra presente entre o *Migalhas* e o *Post-scriptum*; por outro lado, Adams pontua o que foi anteriormente indicado, que a análise de Evans, embora avance para a quadrupla categorização do conceito de “eterno”, ao fim, acaba recaindo em uma unidade interpretativa. Para Adams, a investigação sobre o conceito de “eterno” em *Climacus* pode ser conduzida atentando-se para a linguagem, ou seja, para o fato de que “eterno” e “o eterno” podem ser apresentados nos textos de *Climacus* como adjetivo [*evig, evigt*] e como substantivo [*Evig, Evige*] (ADAMS, 2000, p. 32). Essa diferença linguística seria a abertura para uma interpretação de diferentes modos de apresentação do conceito de “eterno”, sendo que aquele substantivado seria condizente com a ideia de uma espécie de permanência ou de conceito geral/universal da eternidade e a adjetivação usualmente indicaria uma problematização do eterno enquanto uma possibilidade ou como um elemento que estabeleceria uma diferença na relação do homem consigo mesmo. A análise de Adams é, em muitos pontos, bastante precisa e consegue notar que há, nesta problematização do “eterno”, um entrecruzamento entre âmbitos tais como a epistemologia e a ontologia. Adams aponta que a importância da ideia de “eterno” enquanto uma adjetivação e, portanto, enquanto uma problematização, é decorrente do fato que o eterno produz uma tensão na temporalidade, tensão esta que o comentador percebe, no *Migalhas Filosóficas*, como correspondendo quase que exclusivamente ao problema do pecado. Aí está o limite da leitura de Adams, pois, embora o problema do pecado apareça em *Migalhas Filosóficas*, a sua presença só pode ser evidenciada no momento em que se insere, de maneira forçada, uma interpretação que é baseada em outros textos e que não assume o texto de *Climacus* em sua relativa independência. Essa interpretação de certa maneira unilateral, não permite a Adams perceber que a relação entre um “eterno” substantivado e correspondente a um “conceito universal” e o “eterno” adjetivado e correspondente a uma problematização é precisamente a instanciação da tensão que reverbera o fenômeno da existência. Não se trata de afirmar que há um ou outro conceito específico de “eterno” em *Climacus* e Kierkegaard, mas trata-se de compreender que o “eterno” é uma dessas ideias que serve muito bem ao filósofo dinamarquês porque pode ser mobilizado para expressar mais profundamente o fenômeno da existência. O eterno, neste sentido, pode ser tanto uma ideia de permanência pela via de uma posição fora do tempo quanto pode ser, no tempo, a ideia de um devir que é tornado possível precisamente pela entrada dessa categoria disruptiva. Aí um dos pontos mais interessantes da filosofia kierkegaardiana e um dos elementos que o presente trabalho vem tentando demonstrar insistentemente: é uma categoria como “o eterno”, que usualmente pertence ao âmbito da permanência, que pode ser mobilizada para tornar possível uma formulação sobre o devir, quando, ao mesmo tempo, é também esta categoria que, no avançar do pensamento kierkegaardiano, cobrará o preço daquilo que ela mesma tornou possível constituir, produzindo assim um retorno tensional do devir à permanência.

não é um absoluto. *Climacus* critica certo “idealismo platônico” com relação ao conceito de eterno como uma forma de apontar para uma crítica muito mais cara a Kierkegaard, ou seja, aquela direcionada ao “idealismo alemão” e sua tendência de conceber uma ideia de eternidade que é situada fora do tempo²⁶⁵. Em ambos os casos, contudo, o problema repousa no fato de que o “eterno”, enquanto um conceito “absolutizado” e “substancializado”, é transportado para um ponto em que

²⁶⁵ O tratamento dado pela tradição do idealismo alemão ao conceito de “eternidade” ou de “eterno”, segundo Kierkegaard, obscureceu qualquer consideração sobre esta categoria como um problema inscrito dentro da temporalidade e, portanto, enquanto um problema capaz de apontar para a tensão própria do fenômeno da existência. Uma vez que o tempo, na estética transcendental kantiana, é considerado como puro e universal e, neste sentido, é posto como que “liberto” da determinação da experiência, também qualquer ideia de “eternidade” não poderia ser alcançada senão por esta mesma condição. Em seu texto *Sobre o Eu como Princípio da Filosofia* [*Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*], Schelling em certo momento depara-se com a determinação do eterno como um problema de determinação do *Eu* como princípio de todo saber. A “duração” [*Dauer*], afirma Schelling, “é concebível apenas em relação aos objetos”, de modo que para o *Eu* pretensamente absoluto determinado pelo pensamento, o que se obtém não é tanto esta ideia de duração própria do exterior, pois “fala-se de uma eternidade da duração (aeviternitas), isto é, de uma existência em todos os tempos, mas a eternidade no sentido puro da palavra (aeternitas), é ser em tempo nenhum [*ist Sein in keiner Zeit*]” (SCHELLING, 1809, p. 58). O esforço do jovem Schelling de determinar a eternidade como “ser em tempo nenhum” e, portanto, como um estar fora do tempo é logo percebida pela sequência da argumentação que afirma que “o arquétipo puro da eternidade está no *Eu* [*Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich*]” (SCHELLING, 1809, p. 58). Se o *Eu* deve servir como princípio de todo saber, e se este *Eu* é absolutamente determinado e determinável em si, então sua presença no tempo só pode ser aquela da eternidade, ou seja, uma presença no tempo que é uma ausência no tempo ou, então, uma ausência do tempo como condição para esta presentificação. Hegel, em seu *Diferenças entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* [*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*], ao tratar sobre os *Postulados da Razão* aborda a questão do tempo pela análise sobre a síntese da reflexão e da intuição. Segundo afirma Hegel, “o conhecimento especulativo deve ser concebido como identidade de reflexão e intuição”; contudo, tal relação demanda encontrar um ponto que permita postular ideias tendo em conta que as ideias são produtos da razão e, enquanto tal, devem ser deduzidas em um conteúdo determinado que parte de uma contradição como forma de alcançar o ser racional pela síntese. Para Hegel, “a única coisa que pode ser postulada é a intuição que preenche e sustenta este aspecto antinômico”, de modo que este tipo de “ideia” é tomada pelo filósofo alemão como sendo aquela do “progresso infinito” [*unendliche Progreß*], “uma mistura de elementos empíricos e racionais” que dispõe do ponto que “a intuição do tempo é empírica, enquanto a suspensão de todo tempo, sua expansão ao infinito, é racional”. Ocorre, no entanto, que, no progresso empírico, o tempo é puramente infinitizado [*rein verunendlich*], uma vez que neste progresso o tempo tem de apresentar-se como algo finito e com momentos limitados. É neste ponto que Hegel apresenta sua concepção do tempo: “A verdadeira antinomia, que apresenta tanto o limitado quanto o ilimitado, não apenas próximos um do outro, mas como idênticos, deve suspender a oposição; a antinomia postula a determinada intuição do tempo, e esta antinomia deve ser tanto o momento limitado do presente quanto os momentos ilimitados do ser auto-externalizado [*Außersichgesetzseins*], isto é, deve ser eternidade” (HEGEL, 1832, p. 197). Essa concepção de “eternidade” implica, então, uma posição dentro do tempo que é, conjuntamente, uma posição fora do tempo, de tal modo que a eternidade vem a ser compreendida necessariamente como *a-temporal*, pois só assim ela serve, no pensamento hegeliano, para fundar esta pretensão de identidade entre reflexão e intuição que o pensamento especulativo visa alcançar. Os dois exemplos apresentados – Schelling e Hegel – servem para mostrar que a razão pela qual Kierkegaard esforça-se para denotar explicitamente um conceito de “eterno” e “eternidade” em uma chave pertinente à temporalidade advém do fato que a postulação de uma eternidade fora do tempo representa, para o filósofo dinamarquês, a busca por uma fundamentação absoluta, substancializada e abstrata própria da filosofia moderna e, mais especificamente, própria da tradição do idealismo alemão.

sua relação com a temporalidade é considerada em suspensão ou, ainda, é completamente aniquilada. O eterno só pode ser considerado fora do tempo, segundo *Climacus*, se o problema do aprendizado do saber não sair do limite imanente determinado por uma filosofia “idealista” – seja ela platônica ou moderna – que vincula o saber com o auto-saber em um giro auto-referencial e auto-relacional que encontra como seu fundamento algo que deve ser universal em um sentido perene, ou seja, que não comporta uma *passagem*. O eterno estaria para o Ser assim como o temporal estaria para o não-Ser, de tal modo que esta filosofia “idealista” não consideraria uma passagem do não-Ser ao Ser, mas consideraria, ao contrário, uma simples negação do não-Ser em benefício do Ser, uma negação que é mera *abnegação*, isto é, uma recusa relacional em que o não-Ser nunca foi considerado como uma instanciação. Nos termos empregados em *Migalhas Filosóficas*, o argumento de *Climacus* é que há uma tautologia no coração desta filosofia “idealista”, pois a pergunta pelo aprendizado do saber/Ser é inviabilizada pelo simples fato de que não existe uma posição de verdadeiro não-saber/não-Ser, uma vez que sempre se está já instanciado o saber/Ser enquanto única verdade possível. Ao assumir algo além desta imanência absoluta e ao assumir a necessidade de consideração da passagem/transição, é preciso também assumir que tanto o temporal quanto o eterno deverão de alguma maneira estabelecerem uma relação, seguindo assim a estrutura apresentada pelo não-Ser/Ser. É neste ponto que se faz a passagem da crítica para uma consideração mais assertiva, quando *Climacus* afirma que “se agora isto tudo tem de ser diferente, então o instante no tempo deve ter um significado decisivo, de modo que não posso esquecê-lo nem por um instante, no tempo ou na eternidade, pois o eterno, que antes não era [*før ikke var*], veio a ser [*blev til*] neste instante” [KW VII, p. 13; SV IV, p. 183]. O instante é, portanto, a entrada do eterno no tempo. Esse movimento é sobremaneira importante, porque há ao menos duas consequências centrais no que neste ponto é exposto: a) o eterno vem-a-ser no tempo e, neste sentido, sofre uma passagem e um devir que o retira de sua condição de permanência e o insere em uma condição de tensão temporal; e b) o vir-a-ser do eterno é o estabelecimento de uma relação que é expressa pelo *instante*, de tal maneira que o instante é simultaneamente tempo e não-tempo, como também é simultaneamente ser e não-ser, com o detalhe que a determinação do instante é o cruzamento entre dois âmbitos distintos, uma vez que no instante a passagem do eterno de um não ser

para algo que veio a ser coincide com a potência de passagem do não-ser ao vir-a-ser. A determinação do *instante* sob essa forma conceitual permite a *Climacus* avançar sobre sua consideração, analisando agora “O estado precedente” [*Den forudgaaende Tilstand*] como forma de maneira de estabelecer um ponto de partida que não padeça dos mesmos problemas já identificados. A intenção é de mover-se do âmbito chamado de “socrático” para a apresentação de uma estrutura própria:

Começamos com a dificuldade socrática de como buscar-se a verdade, uma vez que é simplesmente impossível fazê-lo, tendo-a ou não a tendo. O pensamento socrático realmente suprimiu [*ophævede*] a disjunção, uma vez que se demonstra que basicamente qualquer homem possui a verdade. Esta era sua explicação; vimos o que daí se seguiu em relação ao instante. Se este tem de ter um significado decisivo, então aquele que busca, até advir o instante, não pode ter tido a verdade, nem mesmo na forma de ignorância, pois então o instante seria aquele da ocasião; sim, ele nem sequer deve ser aquele que busca; pois é assim que devemos exprimir a dificuldade, se não quisermos explicá-la socraticamente. Ele, então, tem de ser determinado como fora da verdade (não como indo em direção a ela, como prosélito, mas dela se afastando) ou não-verdade. Ele é, portanto, a não verdade [*Usandheden*]. Mas como então será lembrado, ou qual será a ajuda de lembrá-lo do que não sabia e que, portanto, não pode sequer chamar à consciência[?]. [KW VII, p. 13-14; SV IV, p. 183-184]

A determinação do indivíduo enquanto não-verdade é a instanciação do não-ser, uma diferença que torna explícita a distinção entre a posição de *Climacus* e aquela própria do “socrático”. Ao afirmar que “o pensamento socrático realmente *suprimiu* a disjunção” ao demonstrar que “basicamente qualquer homem possui a verdade”, *Climacus* está apontando claramente para a filosofia moderna, inclusive utilizando um termo que é retirado da terminologia hegeliana [*ophæve*] como forma de indicar esta espécie de contínua positividade. A determinação da não-verdade, na maneira apresentada no trecho supracitado, não pode ser feita pelo próprio indivíduo, uma vez que tal determinação deve ocorrer pelo estabelecimento de uma relação que depende de um elemento constitutivo que não está dado no próprio indivíduo. É neste sentido que a não-verdade é, ao mesmo tempo, a demonstração da impossibilidade de imanência, um elemento imprescindível para o pensamento kierkegaardiano, uma vez que o indivíduo não pode “chamar à consciência” aquilo que não se encontra já previamente dado em sua consciência. *Climacus* então alcança um ponto fundamental para seu argumento: ao restar demonstrada a impossibilidade de uma imanência absoluta como forma de auto-determinação do indivíduo, apresenta-se a possibilidade de abertura para uma transcendência

enquanto condição de determinação negativa deste indivíduo. Para seguir com os termos de seu “projeto de pensamento”, *Climacus* chama a esta abertura de transcendência de *mestre* [*Lærer*], um conceito que deve servir para os propósitos do esclarecimento de uma relação que tem em sua centralidade o “aprendiz”. A lógica aplicada por *Climacus* é um tanto quanto evidente: se o aprendiz não pode ser auto-determinável nos termos do saber e do não-saber, então é preciso haver um outro que, participando da relação, permita ao aprendiz pôr-se a ele mesmo na relação. O mestre apresenta-se à relação, mas não como a determinação da positividade, ou seja, não como o saber, a verdade ou o Ser, pois se assim fizesse, não haveria *devir* e não haveria uma verdadeira passagem e o próprio *Climacus* recairia no que ele chamou de *socrático*, uma vez que isto representaria uma ausência de diferenciação. Como aponta o *pseudônimo*, “aquilo de que o mestre pode ser ocasião para que este se recorde é que ele é a não-verdade” [KW VII, p. 14; SV IV, p. 184]. Por certo, o movimento aqui não é de uma aproximação, mas é de um distanciamento, uma negatividade que, precisamente por apresentar-se como negatividade, é capaz de instanciar a possibilidade de uma possibilidade. Ao entrar o mestre na relação, o aprendiz é “excluído da verdade, mais ainda do que quando se encontrava ignorante de que era a não-verdade” [KW VII, p. 14; SV IV, p. 184]. Por afastar ainda mais o aprendiz da verdade, por excluí-lo da verdade, em um movimento que é completamente contraditório, o mestre instancia ao aprendiz na relação enquanto uma contradição, isto de tal maneira que o que faz o mestre é abrir a possibilidade para que o aprendiz possa ser instanciado como contradição e, portanto, enquanto uma abertura para a *sobrerrelação*. É isto que tenta demonstrar *Climacus* com sua dialética:

Deste modo, o mestre conseqüentemente afasta de si o aprendiz precisamente ao fazê-lo lembrar-se, de tal modo que o aprendiz, por ver-se obrigado a voltar-se para dentro de si mesmo, não descobre que sabia previamente a verdade, mas descobre a sua não-verdade, uma ação da consciência [*Bevidstheds-Akt*] em cuja perspectiva se aplica o socrático de que o mestre é apenas uma ocasião, seja ele quem for, mesmo que seja um deus; pois a minha própria não-verdade só posso descobri-la por mim mesmo, já que, só quando *eu* isto descobro que ele é descoberto, não antes, ainda que o mundo inteiro o soubesse. [KW VII, p. 14; SV IV, p. 184]

Ainda que o “eu” seja aí colocado em certa posição de centralidade, não se deve considerar que *Climacus* de alguma forma cometeu um deslize e recaiu nas estruturas do idealismo alemão de cunho fichteano que dispõe de uma auto-

determinação do “eu”. O movimento é, em verdade, exatamente contrário a este próprio do idealismo alemão, pois o que a “ação da consciência” obtém não é uma auto-determinação positiva, mas uma determinação negativa que instancia a não-verdade. O mestre concede ao aprendiz uma “condição”, porém uma condição negativa em que tudo que pode o aprendiz fazer por si mesmo é determinar-se a si próprio enquanto uma não-verdade. A condição e a verdade, em um sentido positivo, são necessariamente alheias ao aprendiz neste momento e o que *Climacus* quer alcançar, a partir desta sua pergunta pelo aprendizado da verdade, é antes o estabelecimento de uma evidência da necessidade de aprendizado da não-verdade como condição de possibilidade para a verdade. Contudo, a não-verdade, *Climacus* é cuidadoso quanto a este ponto, não pode ser imposta ou determinada pelo mestre, mas deve ser manifesta pelo aprendiz na sua relação com o mestre. Aquilo que *Climacus* chama aqui pela primeira vez de “deus” é esta figura que, estando situada no lado da verdade, insere-se na relação com o indivíduo para que este possa pôr-se em relação a relação em uma forma negativa. Não é de se admirar, então, que *Climacus* afirme que:

o mestre é o próprio deus, o qual, agindo como ocasião, permite que o aprendiz seja lembrado de que ele é a não-verdade e de que o é por sua própria culpa. Mas, a este estado de ser a não-verdade [*være Usandheden*] e de sê-lo por sua própria culpa, como poderíamos chamá-lo? Chamemos-lhe *pecado*. [KW VII, p. 15; SV IV, p. 185]

O tema é aquele do pecado, igualmente presente em *O conceito de angústia*, contudo aqui há um elemento que no livro assinado por *Haufniensis* não consta em nenhum momento: a entrada de um transcendente. Até este ponto, este transcendente foi apenas anunciado, mas já é possível perceber a sua relevância, pois a determinação do não-Ser *qua* não-Ser só parece ser possível precisamente com a entrada deste elemento. Em *O conceito de angústia* ele está pressuposto, pois todo o discurso de *Haufniensis* se situa entre a psicologia e a dogmática, de tal modo que este não pode – e não quer – negar a inserção na tradição judaico-cristã como forma de estabelecer o seu discurso. Desse modo, o transcendente presente em *O conceito de angústia* segue o mito judaico-cristão e acaba se apresentando como o Deus no sentido compreendido por esta tradição. Em *Migalhas Filosóficas*, apesar das influências e intenções cristãs mais ou menos escondidas, *Climacus* se situa em um âmbito grego justamente como forma de posicionar-se supostamente

“fora” da tradição judaico-cristã. Esse posicionamento permite a *Climacus* falar de um “deus” no sentido geral, ou seja, no sentido de uma “divindade”, buscando preocupar-se com as estruturas relacionais da figura “deus” do que com sua atribuição a um ou outro credo ou a uma ou outra mitologia. O que há de interessante neste ponto, e que serve como um complemento ao que já foi apresentado sobre o conceito de pecado e de não-Ser, é o fato de que a entrada do “deus” mobiliza a instanciação no sentido de uma perspectiva ou, nos termos kierkegaardianos, de um “estádio”. *Climacus* afirma haver um “estado de ser não- verdade [*Tilstand, at være Usandheden*]”, não com os termos de uma substancialização, nem tampouco como uma espécie de essencialidade, apenas indicando que este, como qualquer outro estado, são condicionados e condicionantes de *sobrerrelações*. Ademais, isso também tem por consequência o fato de que a relação com o mestre/deus, que agora é determinada por certa negatividade ou pela determinação da exclusão da verdade e, portanto, da instanciação *da* e *na* não-verdade, que esta relação não é absoluta e que os próprios componentes dessa relação – aprendiz/mestre – podem vir a relacionar-se de outra forma, bastando alterar-se a disposição que ocasionou esse *estado* [*Tilstand*]. É isso que *Climacus* quer demonstrar quando passa da análise sobre o mestre para a análise sobre o que ele chama de “discípulo” [*discipel*]. É possível perceber a mudança pela simples constatação que a terminologia foi alterada; não se fala mais em um “aprendiz” [*Lærende*], pois a chave de interpretação não é mais aquela pautada pela aprendizagem [*læring*], e o que antes fora a análise sobre o mestre [*Lærer*] passou a ser, em meio a esta mesma análise, uma análise sobre “o deus” [*Guden*], de tal modo que aquele “estado” de que fala *Climacus* passou a ser alterado, em sua perspectiva, desde dentro da própria análise. Isso fica evidente logo no início da consideração sobre “o discípulo”:

Se o discípulo é a não-verdade (e do contrário voltaríamos ao socrático), mas é contudo homem, e obtém então a condição e a verdade, então por certo ele não se torna homem pela primeira vez, pois ele já o era; mas torna-se um outro homem, não no sentido de um gracejo, como se se transformasse em um outro da mesma qualidade que antes, mas ele se transforma em um homem de outra qualidade ou, como poderíamos chamá-lo, um *novo* homem [*nyt Menneske*]. [KW VII, p. 18; SV IV, p. 188]

A relação entre o deus e o discípulo, a qual substituiu a relação entre mestre e aprendiz, agora proporciona a possibilidade de passagem do não-Ser para o Ser

enquanto a manifestação da novidade que é, ela mesma, uma diferença qualificativa. *Climacus* faz uma progressão gradativa na condução de seu “projeto de pensamento”, uma progressão que cada vez mais aprofunda e intensifica as relações nos termos da própria disposição relacional. No início, o aprendiz, à maneira “socrática”, era aquele de um virtual solipsismo que contava como a contingência de forma acentuada, ou seja, tratava-se de um arranjo que não privilegiava a relação em termos de contradição e tensão. Ao desenvolver sua crítica, *Climacus* encontra o espaço para paulatinamente substituir o “mestre” pelo “deus”, primeiro estabelecendo uma falsa identidade em que o “mestre” seria o “deus” no sentido socrático, para depois abandonar o socrático e o “mestre” em prol da inserção do “deus” enquanto o estabelecimento de uma relação tensional que finalmente pode pôr a si mesma em relação a si mesma como relação. Contudo, até este ponto, a relação havia sido determinado unilateralmente, de tal modo que ainda seria necessário explicar quais seriam as ações e quais seriam as disposições do outro elemento constituinte da relação, ou seja, o que agora se chama de “discípulo”. Apenas indicar por sua diferenciação e conseqüente “novidade” é insuficiente e *Climacus* avança em suas considerações sobre as ações e disposições do discípulo:

Na medida em que ele era a não-verdade, ele estava sempre a ponto de afastar-se da verdade; ao receber a condição no instante, seu caminho tomou a direção contrária, ou seja, ele o inverteu [*vendtes*]. Chamemos a esta transformação de *conversão* [*Omvendelse*], embora se trate de uma palavra até aqui não utilizada; mas a escolhemos por isso mesmo, para evitar incômodo; pois é como se tivesse sido criada para a transformação de que falamos. [KW VII, p. 18; SV IV, p. 188]

A inversão [*vende*] do caminho ocorre não por exclusiva imposição do “deus” ou por força isolada do “discípulo”, mas o “discípulo” é posto enquanto tal em função desta inversão que ocorre por decorrência da relação com o “deus”. *Climacus* demonstra que esta “inversão” [*vende*] pode ser conceitualmente relevante uma vez que seja considerada não como uma simples mudança de caminho, mas como uma transformação qualitativa, isto é, como uma “conversão” [*Omvendelse*]. É bastante evidente que *Climacus* está utilizando conceitos e termos retirados ou aproximados da tradição cristã, porém há que se notar que tal aproximação não precisa ser tomada como uma condução dogmática ou exegética. A intersecção entre a tradição cristã e a tradição filosófica encontra neste conceito de conversão – como também na

revelação, no pecado, etc. – um potencial que vai além do enquadramento teológico, pois ainda que *Climacus*/Kierkegaard esteja utilizando um conceito inspirado pelo cristianismo, é certo que a extensão deste conceito não fica adstrita ao cristianismo, pois, no limite, a filosofia – antropologia e ontologia – kierkegaardiana apresenta teses que certamente vão além dos limites de uma tradição religiosa e alcançam um discurso sobre o *ser* humano. Neste sentido, *conversão* pode ser entendida, conceitualmente, como a transformação qualificativa que um indivíduo tem quando instanciado na relação da relação. O conceito de conversão, por mais filosoficamente carregado que possa ser, tem sido tratado muitas vezes sob a chave interpretativa teológica e, neste sentido, não revela o fato de que a mudança qualitativa só surge em função de um aprofundamento ou de uma intensificação da relação constitutiva²⁶⁶. Ao atentar-se para o fato de que a transformação da

²⁶⁶ A filosofia kierkegaardiana não tem sido privilegiada em termos de uma varredura conceitual e categorial, em partes porque muitos dos interesses voltados à obra de Kierkegaard partem de um âmbito teológico, em partes porque a produção do filósofo dinamarquês, por seu caráter a- sistemático, não favorece uma leitura conceitual e categorial que pretende ser, por sua vez, sistemática. O conceito de *conversão* é um exemplo claro, pois ainda que tenha sido abordado, é surpreendente que pouco ou quase nada tenha sido produzido em termos realmente *filosóficos*. É possível encontrar trabalhos que buscam dar conta do conceito de conversão em uma chave teológica, como é o caso da tese doutoral de Ronda de Sola Chervin (1967), *The Process of Conversion in the Philosophy of Religion of Søren Kierkegaard*, onde a autora claramente situa a conversão em uma interpretação marcadamente religiosa. Em uma chave semelhante, é possível mencionar o artigo de Alain Bellaïche-Zacharie (2008), *La Conversion: Le regard croisé de Climacus et Anticlimacus*, onde o autor insere o conceito de conversão em sua análise mais ampla sobre a questão sobre a fé, ou o artigo de Richard Otte (2014), *Passionate Reason: Kierkegaard and Plantinga on Radical Conversion*, onde o autor tenta fazer uma aproximação entre uma abordagem mais lógica (Alvin Plantinga) e uma abordagem supostamente menos lógica (Kierkegaard) no que diz respeito à ideia de conversão. Em ambos os artigos, a chave é ainda aquela de uma conversão em um sentido religioso. Uma abordagem que parece diferenciar-se no tocante ao tratamento do conceito de conversão é aquela oferecida por Noreen Khawaja (2012) em sua tese doutoral intitulada *Between religion and philosophy: Conversion and authenticity in Kierkegaard and Heidegger* e depois reproduzida de forma mais sucinta no livro *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*, publicado pela autora em 2016. Ainda que a autora insira Kierkegaard em um campo bastante condicionado pelo aspecto religioso e cristão, o esforço de tomá-lo também em uma chave filosófica faz com que Khawaja possa avançar sobre termos mais gerais no tocante ao problema da “conversão”. Como o próprio título de sua tese sugere, a comparação entre Kierkegaard e Heidegger é baseada na comparação entre estes os extremos conceituais da “conversão” e da “autenticidade”, isto de tal modo que a autora busca demonstrar que nem o pensamento kierkegaardiano está puramente imerso no cristianismo e na teologia, de tal modo que não situa-se fortemente na filosofia, nem o pensamento heideggeriano está puramente imerso na filosofia, de tal modo que não situa-se também na tradição cristão e teológica. Ocorre que a maneira que Khawaja aborda a filosofia kierkegaardiana é condicionada por uma interpretação que assume o pressuposto de que o filósofo dinamarquês é, ao fim, um “auto cristão”, de tal forma que por mais que a intersecção entre filosofia e cristianismo/teologia se apresente para a autora, o conceito de conversão não consegue ser visto para além de sua determinação cristão, obscurecendo com isto o fato de que este é um conceito apresentando no meio de um argumento que ainda não havia se declarado “cristão” e que, mais do que isso, que é um conceito que possui um papel relevante no que diz respeito à análise do fenômeno da existência em uma chave mais ampla do que aquela circunscrita pelo cristianismo.

conversão não especifica uma única forma de qualificação, mas apenas indica que, conceitualmente, esta representa uma transformação qualificativa, que então se torna possível determinar esse conceito para além de qualquer condicionamento cristão. Além disso, o conceito de conversão, no progresso do argumento apresentado por *Climacus*, significa o momento em que o “discípulo” passa a ativamente pôr-se na relação, uma mudança de caminho que é duplamente indicada pelo próprio conceito. Agora, o conceito de conversão não é suficiente para explicar a atividade que o discípulo assume, sobretudo quando esta tem de ser oposta à passividade ou ao caráter não-relacional assumido pelo aprendiz. Quando analisando o “socrático” e a relação entre “mestre/aprendiz”, *Climacus* apontou uma impossibilidade do aprendiz de “chamar à consciência” o não-saber e, em outro momento, indicou uma “ação da consciência” que no fundo identificava-se com a negatividade da determinação da posição de não-verdade. Se a conversão é uma transformação qualificativa que põe ao discípulo ativamente na relação, então é preciso uma disposição neste sentido. Visando precisamente este ponto *Climacus* argumenta:

Na medida em que ele se encontrava na não-verdade por sua própria culpa, essa conversão não pode acontecer sem que seja apreendida em sua consciência, ou seja, sem que ele se torne consciente de que assim era em função de sua própria culpa; e com esta consciência ele se despede da condição anterior. Contudo, como alguém se despede sem pesar na mente? No entanto, este pesar [*Sorg*] é em função de que ele esteve naquele estado anterior por tanto tempo. Chamemos a tal pesar de *arrependimento* [*Anger*]; pois o que mais é o arrependimento, o qual certamente olha para trás, no entanto, fazendo-o de tal maneira que precisamente por isto apressa o passo em direção ao que está à frente! [KW VII, p. 18-19; SV IV, p. 188]

A necessidade da conversão ser “apreendida na consciência” é imposta pela própria relação, uma vez que, como já foi apresentado anteriormente, a tese antropológica kierkegaardiana, ao mesmo tempo que não assume a consciência à maneira da tradição pós-kantiana, depende da consciência como âmbito da instanciação da *sobrerrelação*. É na consciência que a conversão é realizada efetivamente porque a consciência é uma contradição, como o próprio *Climacus* já havia apontado no escrito *De omnibus dubitandum est*, de tal maneira que a realização efetiva da conversão tem de ser, ela mesma, convertida nos termos da consciência. Se a conversão é uma passagem de um estado ao outro, isto significa que a consciência tem de ser tocada de alguma maneira, o que ocorre

primeiramente por uma condição psicológica – o *pesar* – que em seguida é convertida em um conceito em que a interioridade e a exterioridade são postas novamente na tensão, ou seja, o conceito de *arrependimento*. Se o estado de não-verdade era percebido pelo auxílio da ideia de culpa, e se essa culpa, representada no estado de pecaminosidade, tinha de ser aceita pelo discípulo como sendo sua própria culpa, então este pesar tem de mobilizar uma ação que dê conta de contrapôr-se à culpa no sentido de uma tensão. O conceito de *arrependimento* é a ação que dispõe o *pesar* sobre o estado anterior, ou seja, o estado de culpa, mas é também a ação que, mobilizada por este mesmo *pesar*, permite estabelecer a tensão entre passado e futuro que se encontrava predisposta no próprio conceito de *instante*. O *arrependimento* propulsiona o discípulo para frente em um *piparote* que é dado pelo próprio discípulo em sua “tomada de consciência”, a qual é representada pelo *pesar*. Neste sentido, o conceito de *arrependimento* não deve ser visto como uma espécie de nostalgia, de estagnação ou resiliência; ao contrário, o *arrependimento*, no sentido conceitual definido por *Climacus* é precisamente a instanciação da tensão que, por pôr-se como tensão, permite o aparecimento do novo que fora anunciado como condição fundamental da compreensão do discípulo *qua* discípulo. *Arrependimento* e *instante*, como foi demonstrado, são conceitos intrinsecamente vinculados, pois a tensão do tempo (*instante*) é correlata à tensão do estado (*arrependimento*), isto de tal modo que aquilo que acontece no “*instante de arrependimento*” é a produção de uma ruptura e de uma abertura. *Climacus* é enfático neste ponto quando afirma que:

se o *instante* deve ter uma significação decisiva (...), então deu-se a ruptura [*Bruddef*] e o homem não pode voltar atrás e não terá prazer em recordar-se daquilo que a reminiscência quer trazer-lhe à recordação, e ainda menos será ele por suas próprias forças capaz de arrastar o deus para o seu lado. [KW VII, p. 19-20; SV IV, p. 189]

Como *Climacus* vem constantemente operando em termos suplementares de uma consideração temporal e de uma consideração epistemológico-antropológico-ontológica, então esta ruptura tem de ser aquela que define um corte entre o passado e o futuro que é instanciado no presente através do *instante*, assim como o *ser* do humano deve aparecer ao *Selv* por meio da consciência como a compreensão da relação da relação, ou seja, da *sobrerrelação*. Agora, da mesma forma que o *instante* instancia o presente enquanto uma tensão temporal e marca

uma cisão, também esta *sobrerrelação* que se apresenta ao *Selv*, ou seja, ao *ser* do humano deve marcar a instanciação da cisão. Com sua justaposição de âmbitos, *Climacus* consegue tratar o que é mais difícil e menos suscetível a uma apreensão direta – o ontológico – por meio de algo que se apresenta de forma manifesta e direta, ou seja, a temporalidade. Esta artimanha, aprendida com Platão, como *Haufniensis* evidenciou na longa nota de rodapé presente em *O conceito de angústia*, serve agora para ir além do “socrático” no sentido de apresentar a *ruptura* nos termos de uma relevância ontológica:

No *instante*, o homem torna-se consciente de que nasceu [*født*]; pois a sua condição anterior, à qual ele não deverá ater-se, era certamente a de não-ser [*ikke at være*]; no *instante* ele torna-se consciente de seu renascimento [*Gjenfødelse*]; pois seu estado anterior era certamente o de não-ser. Se o seu estado anterior tivesse sido o de ser [*havde været at være*], então em nenhum dos casos o instante teria para ele significação decisiva, conforme acima se demonstrou. Assim, enquanto o *pathos* grego se concentrava na recordação, o *pathos* do nosso projeto concentra-se no instante, e não é espantoso que assim seja, ou não será o vir-a-ser do não-ser para o ser [*at blive til fra ikke at være*] algo de altamente patético? [KW VII, p. 21; SV IV, p. 190]

Nascimento [*fødelse*] e renascimento [*Gjenfødelse*] são termos que expressam duas perspectivas sobre um mesmo movimento: a passagem do não-Ser para o Ser. Tornar-se consciente de que nasceu é compreender o seu próprio renascimento nos termos da filosofia kierkegaardiana. Os laços entre antropologia e ontologia estão aqui mais fortemente entrecruzados do que nunca, pois é claro que *Climacus* não pode afirmar, em termos ontológicos, que a passagem do não-Ser para o Ser ocorre em uma espécie de *generatio spontanea* e que o *novo* ser humano se apresenta como *novo* em sua exterioridade. Assim, o que *nasce* é, em verdade, aquilo que *renasce*, no sentido que tudo ocorre por meio da “tomada de consciência” que instancia o *ser* do humano em um novo estado. A maneira pela qual *Climacus* procede para estabelecer este vínculo entre a ontologia em seu sentido mais puro e a antropologia no sentido compreendido por Kierkegaard é precisamente pela identificação do conceito de instante com uma atribuição “patética”. O instante é um *pathos* porque é apreendido pela consciência, um *pathos* que busca dar conta do espantoso caso “do vir-a-ser do não-ser para o ser”, porém que só pode fazê-lo se considerar a relação do indivíduo para com o saber, para com a verdade e para consigo próprio precisamente na instanciação desta relação. No primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas*, onde *Climacus* desenvolve seu “projeto de pensamento”, o que

se apresenta é tanto a problematização quanto a estrutura que permite à análise transpor este problema. Todo este desenvolvimento tornou-se possível porque *Climacus* iniciou, supostamente socraticamente, pela pergunta sobre o aprendizado do saber da verdade, uma pergunta que parece ter sido posta de lado na condução da análise, mas que não deixou de estar presente como um eco das condições iniciais que possibilitaram a própria análise. Muito embora *Climacus* tenha posto muita ênfase na qualificação, é preciso notar que em seu “projeto de pensamento” tanto a noção de “saber” quanto de “verdade” são muito amplos e a ideia de “virtude”, que é mencionada apenas no início do primeiro capítulo, logo desaparece por ser demasiado vinculada com o pensamento socrático, contudo sem que nenhuma outra qualificação venha a preencher essa lacuna. Em outros termos, *Climacus* sustenta seu argumento com base na “pergunta pelo saber da verdade” sem, contudo, definir o que exatamente é este saber, esta verdade e, por conseguinte, qual o teor dessa pergunta. Se o primeiro capítulo de *Migalhas Filosóficas* deixa esta lacuna evidente, o segundo capítulo pouco faz para supri-la, uma vez que o “projeto de pensamento” é substituído por “um experimento poético” [*Et digterisk Forsøg*] que visa apresentar uma análise do “deus enquanto mestre e salvador” [*Guden som Lærer og Frelser*]. Se no primeiro capítulo *Climacus* tratou da estrutura relacional condicionada pela necessidade de se demonstrar tanto a existência do não-Ser quanto a passagem do não-Ser para o Ser, isto nos termos da relação entre o deus e o discípulo como chave interpretativa, então o segundo capítulo é inteiramente dedicado a esmiuçar um dos elementos desta relação, isto é, o deus. Ao fazê-lo, *Climacus* agora adiciona mais um adversário aos já conhecidos; conjuntamente com o socrático e a implícita filosofia moderna, o pseudônimo também degladia-se neste segundo capítulo com a presença de certo romantismo ou certo esteticismo de ordem romântica que poderia se atravessar na relação entre o deus e o discípulo. Para tratar desta questão, *Climacus* elege o amor como conceito chave para sua análise da relação na perspectiva do deus, isso porque quer afastar a impossibilidade de “revelação” que se impõe em função do amor romântico. Uma vez que o discípulo depende do deus para instanciar-se na relação e para pôr-se no instante enquanto potência de conversão do não-ser para o ser, então é necessário que o deus se revele. Contudo, o espírito do amor romântico, tal

como o apresenta *Climacus* – e como insistentemente pontuara Kierkegaard em diversos escritos²⁶⁷ – é aquele de uma indecisão e de uma aparente impossibilidade de revelação. Para poder demonstrar essa impossibilidade do amor romântico, *Climacus* retoricamente concede espaço ao “poeta”, representante legítimo do romantismo e responsável por dar conta de demonstrar como é possível haver uma unidade entre o deus e o homem por meio do amor. Não se trata, assim, de apresentar o amor, mas de qualificá-lo de maneira específica, como escreve *Climacus*:

A tarefa do poeta é encontrar uma solução, um ponto de unidade, em que o entendimento do amor esteja na verdade, em que a preocupação do deus se tenha recuperado de sua dor; pois este é certamente o amor insondável que não se satisfaz com aquilo com que o objeto do amor, em sua insensatez, possa talvez glorificar-se. [KW VII, p. 28-29; SV IV, p. 197]

A tarefa atribuída ao poeta se deve ao fato de que o amor romântico pregava a possibilidade – ou a esperança da possibilidade – de uma completa união entre amante e amado. Como Kierkegaard anota em seus *Diários*, “o amor erótico [*Elskov*] celebra os dois à união” [VIII.1 A 51], uma união que deve acontecer em uma espécie de apagamento dois dois na produção do um, porém, mais do que isso, é

²⁶⁷ Um dos temas mais abordados na filosofia kierkegaardiana é aquele do amor, seja por uma perspectiva cristã, seja pelo interesse geral no tratamento dado a este tema pelo filósofo dinamarquês. Por certo que muitos destes trabalhos concentram-se sobre o livro *As obras do amor*, uma vez que aí Kierkegaard apresenta diretamente sua diferenciação entre o “amor erótico” e o “amor cristão”, tomando ao segundo como seu próprio conceito de amor e avançando não só uma crítica ao “amor erótico”, mas uma tentativa de superação disto que fora considerado pelo filósofo como próprio do estágio estético tão representativamente conduzido pelo movimento romântico do início do século XIX. Contudo, o tratamento kierkegaardiano do conceito e do problema do amor não se restringe a essa dimensão romântica e não está circunscrito apenas nos limites impostos pelo *As obras do amor*. Para demonstrar este ponto basta apontar para a primeira parte de *Enten-eller* e logo se percebe que ali as questões sobre o amor erótico, o amor romântico, o amor angustiado, o amor perdido, etc., conduzem boa parte dos argumentos e das reflexões desenvolvidas. Uma constante reflexão sobre o amor está presente de forma mais evidente em certas obras e menos em outras; no texto *In vino veritas*, por exemplo, o tema central é precisamente o amor erótico, um tema que ecoa nos outros textos presentes nos *Estádios no caminho da vida*. É preciso notar que como boa parte da formação kierkegaardiana se desenvolve sob a influência do romantismo alemão e do que seria certo romantismo dinamarquês, é certo que seu contínuo embate com tal influência acaba evidenciando as marcas de um confronto pessoal. Kierkegaard reconhece os problemas do “amor romântico” e, até certo ponto, concorda com a crítica hegeliana dirigida aos românticos alemães, porém também reconhece que o pensamento romântico permite avançar certas questões que o duro idealismo não parece capaz de abordar. O amor, por exemplo, é uma delas. Usualmente associado como uma posição própria do “poeta”, o cantar do amor romântico ou do amor erótico traz sempre a força de uma sedução e de um limite. É preciso lembrar que *Johannes de Silentio* considera-se um “poeta da fé”, certamente tendo em vista as capacidades e efeitos produzidos pelo pensamento romântico. Em diversos *Discursos Edificantes* o amor é uma questão constantemente abordada e muitas vezes Kierkegaard parece deslizar entre o amor considerado cristão e aquela forma de amor mais própria do romantismo, sempre reconhecendo os efeitos sedutores ali presentes.

uma união que parte do pressuposto de uma ascensão, ou seja, ou o amante é elevado pela amada ou a amada é elevada pelo amante. É a isso que *Climacus* desafia o poeta: demonstrar que é possível, com base nessa compreensão sobre o amor, produzir uma explicação para a relação do deus com o ser humano, considerando, por óbvio, que o *ser* do humano depende desta relação. O resultado, como é esperado, não pode ser outro que aquele da infelicidade ou, mais especificamente, do amor infeliz, pois se o deus se mostra diretamente, o aprendiz devotadamente perde-se em seu esplendor, se o deus não se mostra diretamente, então não há qualquer relação amorosa e aquele que ama – neste caso o deus – permanece isolado em seu amor sem estabelecer um vínculo. Em uma passagem que aponta tanto para o amor romântico quanto para a tradição judaica, *Climacus* explicita os termos deste impasse: “Quem poderá captar a contradição deste pesar: não se revelar é certamente a morte do amor, e revelar-se é a morte do amado!” [KW VII, p. 30; SV IV, p. 198]. Essa contradição do pesar, que é ela também a contradição suscitada pelo amor, acaba demonstrando do que se trata este capítulo: o problema da revelação. Para que a relação amorosa ocorra, o deus tem de revelar-se, mas se esta revelação é determinada pelos termos estabelecidos pelo amor romântico, ou seja, por uma tentativa de elevar um ou outro dos elementos constituintes da relação, então o que inevitavelmente ocorre é uma não-revelação, pois na elevação o que deveria *re*-velar acabou por evitar tal revelação por elevar ao outro como preservação do velamento. O amor erótico ou romântico não pode realizar-se na relação entre o homem e o deus porque, mesmo que *Climacus* ainda não tenha explicitado o que exatamente é este “deus”, sabe-se, contudo, que ele é o transcendente e, portanto, não é um homem no sentido restritivo do termo. Como afirma o pseudônimo, “entre homem e homem, prestar ajuda é o que há de mais elevado, mas fazer nascer [*at føde*] é reservado ao deus, cujo amor é *procriador* [*fødende*]” [KW VII, p. 31; SV IV, p. 199]. A revelação capaz de estabelecer a relação, isto é, a revelação que é *procriadora* no sentido de *fazer nascer* tem de ser aquela que se apresenta não por uma elevação, pois “se a unidade não é produzida por uma ascensão, então deve se tentar que o seja por uma descida” [KW VII, p. 31; SV IV, p. 199]. Nos termos estruturalmente metafísicos do pensamento kierkegaardiano, é possível afirmar que a posição do amor romântico e, portanto, a posição do poeta era aquela de uma idealidade, pois o que quer o poeta é que o amante eleve o amado ao seu ponto de idealidade, um destino que é usualmente

frustrado e leva, como o próprio romantismo demonstra incessantemente, a uma infelicidade pesarosa. Nestes mesmos termos, o que pretende esta outra forma de disposição relacional, ou seja, esta indicada por um *rebaixamento* é o contrário de uma idealidade, ou seja, o deus não eleva ao discípulo/aprendiz para um ponto de idealidade, mas desce ao ponto de concretude como forma de estabelecer a relação. O que está em questão aqui ainda é aquela complementar ao conceito de revelação, agora preenchida por essa análise do amor. *Climacus* quer determinar uma forma de amor que seja condizente com o estabelecimento da relação no sentido da produção da *sobrerrelação* e, portanto, no sentido do próprio fenômeno da existência. É isto o que está presente quando o pseudônimo afirma que:

Para o amor, qualquer outra revelação seria um engano, pois ou ele teria primeiro de produzir uma modificação no aprendiz (mas o amor não modifica o amado, mas modifica a si mesmo), escondendo dele que tal era necessário, ou de forma superficial permaneceria ignorante de que todo o entendimento era uma ilusão (e esta é a não-verdade do paganismo). Para o amor de deus, qualquer outra revelação seria um engano. [KW VII, p. 33; SV IV, p. 201]

A revelação do amor não pode pressupor uma modificação no aprendiz como condição para a sua apresentação, pois se este fosse o caso, então a revelação não seria real e efetivamente uma revelação; ao mesmo tempo, esta revelação deve produzir um efeito particular no aprendiz, um efeito que o faça perceber que há algo no “entendimento”, ou seja, no saber e na verdade que é revelado pelo amor do deus que se rebaixa para estabelecer a relação. Como foi pontuado anteriormente, até este momento, ou seja, até o fim do segundo capítulo, *Climacus* apenas indicou que do lado do ignorante/aprendiz/discípulo há algo para ser preenchido e especificado com relação ao saber e à verdade, mas tal lacuna permanece presente sem ter sido superada. Mais uma vez, a atenção para as palavras empregadas pode esclarecer parte desta lacuna. No primeiro capítulo, quando desenvolvia seu “projeto de pensamento” com relação ao saber e apresentando tanto a crítica ao socrático quanto a sua superação, ou seja, precisamente quando *Climacus* embrenhava-se no âmbito epistemológico, termos vinculados com o “entendimento” não haviam sido utilizados expressamente, o que é de se estranhar, uma vez que, em um âmbito epistemológico, o aprendizado do saber e da verdade parecem buscar dar conta exatamente do que pode ou não pode ser entendido e, portanto, este âmbito corresponderia ao entendimento. No segundo capítulo, no entanto, os termos

Forstaaelsen e *Misforstaaelsen* aparecem dez vezes, demarcando que a ideia geral de “entendimento” ou “compreensão”, tanto em sua forma positiva quanto negativa, começam a tomar corpo na argumentação de *Climacus*. Agora, se o segundo capítulo é dedicado à posição do deus em sua revelação como condição de participação na relação, por que algo como a ideia de “entendimento”, que é claramente vinculada com a consciência e, portanto, com o aprendiz/discípulo, aparece continuamente neste segundo capítulo? Porque trata-se precisamente de uma relação e *Climacus* está ciente que não se pode abordar isoladamente um dos elementos constituintes da relação sem anular a própria relação. Como o amor é o conceito que conduz o segundo capítulo, é preciso compreender que, pelo lado de deus, é o amor que se apresenta como motivador da relação, porém pelo lado do aprendiz/discípulo, a questão ainda parece estar no âmbito da consciência, do saber e, portanto, do entendimento. O que o amor do deus quer é estabelecer um ponto em que o saber/entendimento não seja abalado nem pela instabilidade da tensão, nem pela suspensão da relação. O deus *rebaixa-se* à concretude para garantir que a idealidade seja instaurada pelo próprio aprendiz/discípulo, o que, mais uma vez, indica o fato de que o entendimento é o contrapeso que se apresenta nessa relação amorosa do deus para com o homem. Uma relação que, como foi demonstrado no primeiro capítulo, diz respeito ao estabelecimento das estruturas e das condições do *dever*, da passagem do não-Ser ao Ser que é instanciada pela relação trazida à consciência do indivíduo enquanto *sobrerrelação* e é fundada na perspectiva de que a própria relação tem de ser para com um outro que se porta como “igual” ainda que mantendo a diferenciação. Ao amor de deus, em outras palavras, ao mesmo tempo que é uma *conditio sine qua non* da relação, é também a própria ameaça dessa relação, o que não poderia ser de outra maneira, já que a relação é tensão e qualquer forma de se anular esta tensão é o fim da própria relação. Este movimento *Climacus* explicita de maneira bastante poética para um pseudônimo mais propenso à dialética:

Mas este vir-a-ser [*Vordelse*], quão penoso realmente é, como se fora um nascimento difícil! E a relação de entendimento [*Forstaaelsens*], na sua fragilidade, quão próxima está a cada instante da beira do não-entendimento [*Misforstaaelsens*] quando as angústias da culpa querem perturbar a paz do amor! E a relação de entendimento, como não estará ela à beira do horror; pois é menos horrível cair sobre a própria face quando as montanhas tremem perante a voz de deus do que estar sentado junto a ele

como junto a um igual, e contudo a preocupação do deus é precisamente de estar assim sentado. [KW VII, p. 34-35; SV IV, 202]

A dificuldade do vir-a-ser é exclusiva do ser humano, de tal maneira que mesmo que a relação dependa da revelação do deus para ser estabelecida, ainda assim há, no outro lado, a contínua possibilidade de que este vir-a-ser venha a ser impossibilitado por uma disposição que parte do ser humano. O entendimento, aqui determinado em um sentido geral, é a expressão dessa condição de fragilidade, uma vez que o ser humano, buscando estar instanciado na relação e, portanto, no saber e no Ser, ainda assim é continuamente assombrado pelo perigo da quebra ou da perda dessa relação. Como toda relação é uma tensão e como a instanciação se dá, para o ser humano, no âmbito da consciência – que é também o âmbito da contradição –, então o que antes era compreendido de forma muito ampla como um “saber” ou como a “verdade” foi agora melhor determinado pelo termo “entendimento”, porém um entendimento que está posto do lado de uma generalidade, ou seja, no lado de uma compreensão sobre algo. O problema aqui posto, e que não se distingue sensivelmente daquele antes exposto, é que aquilo que deve ser o ponto determinante da instanciação da relação, isto é, o saber, ainda não obteve uma qualificação suficiente. Em suma, o ser humano, neste ponto, sabe que deve saber e sabe que esse saber será a verdade e sabe que o saber dessa verdade deve ser produzido, pela consciência da relação da relação, como um entendimento, mas esse entendimento ainda não sabe o que exatamente deve ser a direção ou a disposição daquilo que ele deve compreender. Conforme o dicionário editado por Christian Molbech, *Dansk ordbog*, o verbo *forstaalse* pode significar “entender alguma coisa, fato ou conceito”, a “correspondência com um significado ou vontade”, ou ainda alguma forma de “conscientização” ou “participação conjunta” em alguma atividade (1859, p. 611). De forma mais direta, *Den Danske Ordbog*, em sua versão moderna, define o termo, agora com a grafia *forståelse*, como o ato de “compreender um contexto particular; maneira de perceber e entender algo”. Nos dois casos, a noção de *forstaalse* é de uma compreensão em termos gerais, uma amplitude que não possui a especificidade no sentido teleologicamente determinado. De forma pontual, o que *Climacus* passa a considerar no segundo capítulo é a percepção de uma compreensão ou de um entendimento sem objeto, porém uma compreensão que, por estar constantemente ameaçada pela má-compreensão, percebe a necessidade de uma determinação. O terceiro capítulo, *O paradoxo*

absoluto, recebe o subtítulo de “um devaneio metafísico” [*En metaphysisk Grille*] e busca dar conta de avançar na determinação da estrutura da relação até aqui apenas indicada. Para tanto, *Climacus* tem de superar o socrático não apenas pela perspectiva do deus, mas também pela perspectiva do ser humano, e fazê-lo depende, como apontado anteriormente, da possibilidade de se determinar o que é o saber, a verdade e o entendimento que tem de dizer respeito ao *ser* do humano para que este possa instanciar-se na relação. Mais uma vez, é partindo de uma crítica e tentativa de superação do pensamento platônico que *Climacus* desenvolve seu argumento:

Muito embora Sócrates tenha se aplicado com toda sua força para reunir o conhecimento sobre os seres humanos [*Menneskekundskab*] e em conhecer-se a si mesmo, muito embora ao longo de séculos ele tenha sido elogiado como o homem que certamente melhor conheceu o homem, ele contudo confessava que a razão pela qual ele relutava em refletir sobre a natureza de seres como Pégaso e as Górgonas era porque ele ainda não estava completamente seguro de si mesmo, se ele (o conhecedor do ser humano [*Menneskekjenderen*]) era um mostro mais estranho do que Typhon ou um ser mais amável e mais simples, o qual, pela natureza, partilhava algo de divino (cf. Fedro § 229 E). Isto parece um paradoxo [*Paradox*]. Contudo, não se deve pensar mal do paradoxo; porque o paradoxo é a paixão do pensamento [*Tankens Lidenskab*], e o pensador sem o paradoxo é como o amante sem paixão [*Elsker der er uden Lidenskab*]: um tipo medíocre. Mas a mais elevada potência de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína [*Undergang*], e assim a mais elevada paixão do entendimento [*Forstandens*] é querer a colisão [*Anstødef*], não obstante a colisão, de um modo ou de outro, tornar-se a sua ruína. Este é, pois, o mais elevado paradoxo do pensamento, querer descobrir algo que ele mesmo não pode pensar. Esta paixão do pensamento está presente em toda a parte no pensamento, também no do indivíduo singular [*Enkeltes*], na medida em que este, ao pensar, já não é meramente ele mesmo [*er ikke blot sig selv*]. [KW VII, p. 37; SV IV, p. 204]

O retorno ao socrático é mais uma vez feito em função de uma questão voltada ao problema do saber. Contudo, o terceiro capítulo, o qual visa desenvolver não um “projeto de pensamento” ou um “experimento poético”, mas que pretende realizar um “devaneio metafísico”, este capítulo parte já de uma especificação do debate sobre o conhecimento, conferindo a ele a determinação de um objeto do conhecimento. Sócrates, *Climacus* pondera ao citar o *Fedro*, era conhecido por seguir o mandamento délfico, γνῶθι σεαυτόν, sendo a ele atribuído o título, também por força do oráculo de Delfos, de o homem mais sábio de Atenas, título este que atribuía a Sócrates o papel de maior conhecedor do ser humano. Em sua habitual ironia, e afirmando seguir o mandamento délfico na forma mais rigorosa possível,

Sócrates não poderia afirmar conhecer algo sobre qualquer coisa antes de determinar o conhecimento sobre si mesmo, um problema que o filósofo afirmava não conseguir transpor. Ao considerar o que sabia sobre si mesmo, Sócrates notava que não sabia o suficiente para determinar um auto-conhecimento, razão pela qual devia afirmar o tão famoso argumento de que *só sei que nada sei*. E, contudo, à Sócrates foi atribuído o título de maior conhecedor do ser humano, ponto este que *Climacus* quer evocar precisamente para confrontar o fato de que toda a teoria do conhecimento socrática – aquilo que o pseudônimo chama de o “socrático” e é tanto “platônico” quanto é “moderno” – só pode produzir uma *aporia* ou, nos termos conceituais kierkegaardianos, um *paradoxo*. Agora, é preciso analisar com cuidado o que é pressuposto e o que está sendo indicado nestas primeiras linhas. Se o problema do começo de *Migalhas Filosóficas* fora apresentado pelo aprendizado do saber e, neste sentido, o problema tornou-se uma questão de determinação do conhecimento, no terceiro capítulo preencheu-se a lacuna que até então estava aberta, ou seja, de que o saber, a verdade, a compreensão em sentido geral e o conhecimento devem ser sobre o que é o ser humano ou, ainda, o que é o *ser* do humano. Mais uma vez, os termos escolhidos são significativos: o termo *Menneskekundskab* é formado por *Menneske* e *kundskab*, sendo que a primeira palavra significa “humano” e a segunda tem a conotação de um conhecimento ou compreensão adquirida através da experiência ou da educação. Diferentemente de *forstaalse*, que possuía uma conotação mais geral e ampla, *kundskab* tem o sentido determinado de um conhecimento específico que é adquirido igualmente de forma específica. O conhecimento sobre o ser humano atribuído a Sócrates, portanto, não é apresentado nos termos de uma generalidade, ao contrário, é apresentado de forma muito específica e com uma conotação precisa: um conhecimento sobre o que o ser humano é. Não é de se admirar, no entanto, que é precisamente neste ponto que repousará a passagem e a torção produzida por *Climacus*, pois é baseando-se precisamente neste conhecimento específico que o pseudônimo pode demonstrar os limites do próprio conhecimento enquanto suposta auto-instanciação imanente do indivíduo. Sócrates, considerado o “conhecedor do ser humano”, afirma não saber determinar o que ele mesmo é e, neste sentido, não deveria poder determinar nenhum conhecimento além deste limite. O que conhece afirma não conhecer e o seu não-conhecimento é então tomado como a determinação de alguma forma de conhecimento, ou seja, do conhecimento de um limite. A isto *Climacus* chama de

paradoxo, e o faz especificando, logo na sequência, que o conceito de paradoxo é necessariamente vinculado com o “pensamento” e, neste sentido, com o conhecimento. Porém, uma nova categoria especificadora é trazida para a análise, a categoria da *paixão*, esta que antes aparecera no segundo capítulo com relação ao amor e que agora é vinculada ao pensamento e ao conhecimento como uma espécie de disposição ou de dirigibilidade. Em um âmbito puramente epistemológico, o pensamento produz compreensão, conhecimento e entendimento, todas estas possibilidades elencadas em uma determinação exterior e objetiva, ou seja, em uma disposição que o indivíduo tem para questões externas e alheias a ele mesmo. Porém, o conhecimento que deve ser determinado diz respeito ao que é o *ser* do humano, um conhecimento que, o “socrático” demonstrou, não pode ser alcançado pela mesma disposição puramente epistemológica. Inserir a categoria da “paixão” e vinculá-la ao “pensamento” é a forma encontrada por *Climacus*/Kierkegaard para, por um lado, trazer o pensamento ao âmbito da existência em um sentido *patético* e, por outro lado, conduzir a existência ao âmbito do pensamento em um sentido *dialético*. Em outras palavras, esta é a maneira encontrada para conduzir o pensamento ao ponto em que este se torna apto a ser aplicado na análise do fenômeno da existência, uma vez que tal condução significa posicionar o pensamento na tensão, na contradição e, portanto, no paradoxo. A comparação que faz *Climacus* entre o pensador [*Tænker*] e o amante [*Elsker*] pretende avançar essa inserção da *paixão* como elemento capaz de instanciar a tensão da relação para o ser humano, pois se o “deus” é analisado pelos termos amor enquanto expressão da revelação, como demonstra o segundo capítulo, então o ser humano tem de ser analisado pelos termos do pensamento, uma vez que, como foi apontado anteriormente, o âmbito da instanciação da relação para o ser humano é aquele da consciência. A paixão do pensamento, no entanto, não serve para demonstrar que o ser humano pode trazer à consciência a relação isoladamente por força do conhecimento, mas serve para demonstrar precisamente o contrário, ou seja, que aquilo que é mais fundamental para o ser humano, o conhecimento sobre seu próprio ser, está fadado se o âmbito epistemológico não é superado. A paixão do pensamento é o paradoxo e a potência da paixão, afirma *Climacus*, é querer sua própria ruína. A palavra empregada por *Climacus* é *Undergang*, a qual certamente mantém relação com o termo *Overgang*, de modo que *ruína*, no sentido aqui empregado, evoca também o conceito de *transição*. A ruína do pensamento é a

instanciação da possibilidade de uma transição, pois ao buscar determinar, pela via do conhecimento, aquilo que é mais importante para si mesmo, o indivíduo é posto em *colisão* [*Anstød*] com seus limites e consigo próprio. *Climacus* insere aqui a última qualificação da noção epistemológica de saber quando utiliza a palavra *Forstandens* para afirmar que a *ruína* é a “mais elevada paixão do *entendimento*”, logo complementando que esta paixão é o anseio pela *colisão*. Ainda mais especificamente determinado que *kundskab*, e certamente mais do que *forstaalse*, o conceito de *forstand* é tomado em sua utilização filosófica, uma vez que *forstand* corresponde ao conceito alemão *verstand*, este empregado na tradição pós-kantiana como *entendimento* no sentido da capacidade de se adquirir conhecimento ou de perceber e compreender relações entre diferentes fenômenos por meio de um pensamento abstrato. A “paixão do entendimento” identificada por *Climacus* com a *ruína* e a *colisão* é, portanto, a determinação do limite da produção de um conhecimento abstrato. O pensamento quer pensar algo que ele não possa pensar, o que em termos abstratos – ou idealistas – é completamente aceitável, mas certamente não o é nos termos da análise do fenômeno da existência, pois isto que o entendimento não pode alcançar é precisamente aquilo que o “indivíduo singular” [*Enkelt*] tem de alcançar para poder instanciar-se na relação e para começar, portanto, a poder determinar-se a si mesmo enquanto *sobrerrelação* a fim de estabelecer-se como *Ser* em transição que parte do *não-Ser*. Todo este movimento é entendido como a expressão do paradoxo e, mais do que a simples determinação de um limite do *entendimento*, algo é posto positivamente para o “indivíduo singular”, pois ao deparar-se com este limite, ou seja, com a *colisão* e com a *ruína*, o indivíduo percebe que, ao pensar sob a orientação do *pathos*, ele dialeticamente está posto em uma abertura, pois a negatividade do paradoxo explicita o fato que, neste limite, o indivíduo singular “já não é meramente ele mesmo” [*er ikke blot sig selv*]. Essa posição, no entanto, estabelece um certo impasse, porque uma vez que apenas pelo saber do homem sobre si mesmo é possível instanciar-se a *sobrerrelação*, então a negatividade aqui encontrada, por mais que esteja posta na contradição e na tensão e, dessa maneira ajustada nos termos do fenômeno da existência, ainda assim não é suficiente para definir a completa estrutura da ontologia kierkegaardiana. A ruptura, a colisão e a ruína foram estabelecidas, a passagem e a transição foram apresentadas no horizonte de possibilidade e tanto a revelação quanto o paradoxo definiram uma disposição específica, mas o *devoir* ele mesmo, não foi garantido

senão sob a forma de uma possibilidade hipotética. A solução encontrada por *Climacus* para sair deste aparente impasse é, então, de apelar precisamente para um esforço hipotético, um esforço que visa garantir a continuidade do argumento e, ao mesmo tempo, visa proteger-se das eventuais críticas advindas da filosofia “antigo-moderna” que o pseudônimo aglutina em um contra-argumento cuidadosamente construído. Nas palavras de *Climacus*, a hipótese que deve romper com a mera possibilidade hipotética é assim expressa:

No entanto, apresentemos agora, para que cheguemos a começar, uma proposição ousada; suponhamos que sabemos o que um ser humano é. Nisto temos certamente o critério da verdade que toda a filosofia grega *buscava* [*søgte*], ou de que *duvidava* [*omtvivlede*], ou que *postulava* [*postulerede*], ou que *frutificava* [*frugtbargjorte*]. E não é bastante notável que isto se passasse assim com os gregos[?]; não seria isto uma breve epítome da significação do caráter grego, um epigrama que esse caráter inscreveu em si e com o qual é melhor servido do que com a frequente prolixidade que tantas vezes sobre ele se escreveu[?]. Assim, vale bem a pena assumir a proposição, e isto também por outro motivo, uma vez que já a explicamos nos dois capítulos anteriores, na medida que, se se quiser explicar Sócrates diferentemente do que fizemos, é preciso ter cuidado para não cair nas armadilhas do ceticismo grego mais antigo ou mais tardio. Se não for mantida a teoria socrática da recordação e que qualquer ser humano singular é o humano, então surgirá Sextus Empiricus, pronto para tornar a passagem [*Overgang*] que está contida no “aprender” não apenas difícil, mas impossível; e Protágora começará onde parou, dizendo que tudo é a medida do homem, entendendo-se isto no sentido de que ele é a medida para outros, mas de forma alguma no sentido socrático de que o indivíduo singular [*Enkelte*] é a medida de si mesmo, nem mais nem menos. [KW VII, p. 38; SV IV, p. 205]

Mais uma vez, *Climacus* volta ao que chama de “socrático” em mais um aparente recomeço de sua argumentação. A “proposição ousada” é apresentada como uma hipótese para que se possa, enfim, começar, porém um começo que só pode ser estabelecido com base no que fora até então estruturado. Assim, a hipótese de que “sabemos o que um ser humano é” deve ser tomada não como um simples retorno ao “socrático”, mas um reenvio às condições de possibilidade iniciais com vistas a preservar o próprio argumento. Isto é fundamental para *Climacus*, uma vez que este continuamente enfrenta a dificuldade de que é a determinação do *ser* do humano aquilo que permite qualquer forma “conhecimento”, ainda que este saber seja ele mesmo instanciado a partir de um paradoxo. O que parece circular – mais uma vez –, é em verdade um apontamento para o que aqui se caracteriza como uma posição “cética” que evoca tanto o ceticismo antigo quanto aquilo que o pseudônimo considera como uma espécie de novo ceticismo, ou seja, a filosofia moderna. Muito

embora *Climacus*, em uma nota de rodapé, indique estar defendendo-se das eventuais acusações que poderiam ser levantadas por um ceticismo característico de Sextus Empiricus, o que está em questão vai muito além do “caráter grego”²⁶⁸. Uma vez que a filosofia moderna é caracterizada por Kierkegaard como sendo supostamente iniciada pela dúvida, o que esta hipótese quer preservar é o “pressuposto”, ou seja, *Climacus* quer encontrar um ponto que não pode ser mais uma vez reconduzido à especulação e ao eterno círculo vicioso da dúvida que afirma iniciar sempre sem nenhum pressuposto e, nesta ciranda, não demonstraria qualquer possibilidade de estabelecer o *ser* do humano. Apesar de aparentemente situar-se no “socrático”, o que *Climacus* pretende é beneficiar-se com um ponto específico: a pressuposição de instanciação do indivíduo como único possível elemento capaz de estabelecer a relação do conhecimento sobre o *ser* do humano. O ceticismo do qual *Climacus* quer proteger-se, apresentado na figura de Sextus Empiricus, é aquele que vincula o limite do conhecimento com a impossibilidade de determinação de uma pressuposição. Esta atribuição à Sextus Empiricus, no entanto, possui uma historicidade demarcada na interpretação kierkegaardiana, a qual reconduz a defesa de *Climacus* para o ponto exato onde ela deve situar-se: a maneira que Kierkegaard “interpreta” o ceticismo do filósofo grego é mediada pela apresentação deste ceticismo no *Geschichte der Philosophie* de Wilhelm Gottlieb Tennemann. Em sua construção da história da filosofia, Tennemann evoca doutrinas, sistemas e posicionamentos filosóficos da antiguidade e do período

²⁶⁸ Logo após ter definido a sua hipótese argumentativa, de que já sabemos aquilo que o ser humano é, *Climacus* então aponta como isto foi contraposto pelo argumento cético no âmbito grego: “Talvez pareça risível dar a essa proposição a forma de dúvida quando dizemos que a “supomos”; pois, de fato, neste nosso tempo teocêntrico, qualquer um sabe estas coisas. Antes assim o fosse. Demócrito também isso sabia; pois define o homem assim: “O homem é o que todos nós sabemos”, e prossegue: “pois todos sabemos o que é um cão, um cavalo, uma planta, etc., mas nada disso tudo é o homem”. Não queremos ser tão mal-intencionados e nem tão espirituosos quanto Sextus Empiricus, pois ele disso corretamente concluiu, como confessou, que o homem é um cachorro; pois o homem é o que todos nós sabemos e sabemos todos o que é um cão, *ergo* – não queremos ser tão mal-intencionados; mas pergunta-se, contudo, se o assunto estará de tal modo esclarecido em nosso tempo que não se deva ficar um pouco inquieto consigo próprio ao pensar no pobre Sócrate e em seu embaraço?” [KW VII, p. 38; SV IV, p. 206]. A hipótese argumentativa, então, deve defender-se não só da má-intenção e da espirituosa contra-argumentação, mas deve defender-se de um possível desvio ou de uma possível falsa tautologia que poderia ser atribuída a ela. *Climacus* não assume, com Demócrito, uma espécie de determinação negativa em que o *ser* do humano é determinado pela exclusão de si mesmo e pela conjunta afirmação das coisas imediatamente exteriores. Ao contrário, o que *Climacus* pretende com sua hipótese argumentativa é precisamente preservar a condição de seu próprio argumento ao não misturá-lo com outros elementos exteriores. Em um sentido muito evidente, trata-se aqui de uma tentativa de “depuração” em um embate com as ameaças de uma metafísica totalizadora atribuída por Kierkegaard ao idealismo alemão e sobretudo à filosofia sistemática hegeliana.

moderno por força de uma interpretação que muitas vezes aproxima, para mais ou para menos, a filosofia alemã pós-kantiana daquelas outras expressões da filosofia. Esse recurso, que parece ser um ponto paradoxal de toda produção de história da filosofia – e que igualmente aparece na construção proposta por Hegel e tão criticada por Kierkegaard –, fez com que a interpretação do ceticismo grego conduzida por Tennemann apresentasse uma grande proximidade com certo espírito na filosofia alemã do começo do século XIX. Essa aproximação é o que está em questão na abordagem feita por *Climacus* do ceticismo de Sextus Empiricus, no sentido de que o pseudônimo simultaneamente se defende e ataca a filosofia moderna e seu pressuposto de ausência de pressuposição enquanto uma suposta alegação de impossibilidade de instanciação de uma realidade dada inicial²⁶⁹. O que *Climacus* quer garantir, assim, é um mínimo de imediatidade enquanto abertura de possibilidade de instanciação da relação do indivíduo para consigo mesmo. Em anotações feitas entre 1843 e 1844, ou seja, no tempo da redação de *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard aponta inclusive a páginas do livro de Tennemann em que este apresenta a “doutrina sobre a aprendizagem” (cf. TENNEMANN, 1805, p. 297), para logo em seguida apontar, de forma solta, a preocupação sobre “a passagem da probabilidade para a verdade [*Overgangen fra Sandsynlighed til Sandhed*]” [V C 6]. Esta preocupação pode ser esclarecida quando se considera que estas anotações vieram na sequência da seguinte questão: “como uma nova qualidade emerge de uma contínua determinação quantitativa? [*Hvorledes fremkommer ved en fortsat*”

²⁶⁹ Em seu tratamento do ceticismo de Sextus Empiricus, Tennemann volta-se precisamente para o problema derivado da filosofia socrática/platônica da aprendizagem da verdade. Segundo a leitura de Tennemann, tal ceticismo apontaria uma impossibilidade de qualquer aprendizado em função de uma impossibilidade de relação de igualdade entre mestre e aprendiz: “O ensino e o aprendizado de uma ciência pressupõe quatro condições; deve haver um *objeto da exposição científica*, um *mestre* e um *aprendiz*, e um *método de aprendizagem*. Sextus esforça-se para demonstrar que nenhuma destas condições é possível, e isso não com base na natureza da faculdade cognitiva [*Natur des Erkenntnisvermögens*], mas por intermédio de conceitos que não decidem a questão levantada, e que, portanto, apenas criam a ilusão do entendimento [*Verstande*]. Quando algo é ensinado, então este algo é efetivamente real [*Wirkliches*], na medida em que este algo é efetivamente real, ou é algo efetivamente não-real [*Nichtwirkliches*], na medida em que não é efetivamente real” (TENNEMANN, 1805, p. 293). Segundo a apresentação de Tennemann, o ceticismo de Sextus Empiricus, seguindo em parte aquele ceticismo pirrônico, seria marcado pela determinação de uma impossibilidade de aprendizado que produziria, como consequência, uma impossibilidade de determinação da realidade efetiva. É notório que Tennemann emprega conceitos como “conceito”, “entendimento” e “realidade efetiva” em sua interpretação, conceitos estes marcadamente presentes na tradição pós-kantiana alemã. Como o problema de Kierkegaard é precisamente de determinar, ontologicamente, uma estrutura capaz de dar conta da análise do fenômeno da existência em termos que abordem de forma decisiva a realidade efetiva, logo se percebe que sua defesa contra o ceticismo de Sextus Empiricus reflete a sua defesa com a tendência de abstração e de suspensão de determinação que o filósofo dinamarquês atribui ao idealismo alemão e especialmente à filosofia de Hegel.

quantitativ Bestemmen en ny Qualitæt?] [V C 1]. Por óbvio que Kierkegaard não se propõe a realizar o que aí questiona; ao contrário, o que pretende é exatamente demonstrar que de uma “contínua determinação quantitativa” não se pode obter uma nova qualidade, da mesma maneira que não se pode produzir uma passagem ou uma transição do âmbito da probabilidade para o âmbito da verdade. Agora, isto significa que, nos termos da recusa ou da defesa contra o argumento cético, *Climacus* empenha-se precisamente em demonstrar que a busca pela determinação do *ser* do humano não pode ser simplesmente negada ou afirmada por um movimento que confunde a busca com a existência daquilo sobre o que se pretende encontrar a determinação. Em outras palavras, a busca pela determinação do *ser* do humano não pode permitir um questionamento tal que se chegue a duvidar da existência do fato que o humano é dado imediatamente. Não se sabe mais e mais sobre o humano até o ponto que se sabe o que o *ser* do humano é, ou seja, não se pode passar de uma determinação quantitativa para uma determinação qualitativa; no mesmo sentido, não se aniquila a realidade efetiva do dado da existência humana apenas por demonstrar a impossibilidade de se determinar o questionamento ou o aprendizado sobre o *ser* do humano. A volta que faz *Climacus* ao “socrático” visa com isso determinar um ponto elementar: o indivíduo singular [*Enkelt*]. Por mais que o pseudônimo se esforce para demonstrar que a solipsista pretensão de auto-determinação não é possível, ele também esforça-se para demonstrar que não é possível simplesmente substituir a análise do *ser* do humano

– ou do fenômeno da existência – com o intuito de determinar o que as outras coisas são a fim de, por analogia ou por extensão, determinar o que é o *ser* do humano. A análise do fenômeno da existência deve permanecer vinculada ao âmbito em que tal fenomenalidade se manifesta, razão pela qual *Climacus* tão enfaticamente apresenta a hipótese argumentativa de que “se sabe aquilo que o humano é”, não tanto para determinar o saber sobre o *ser* do humano, mas antes para garantir a posição do humano como ponto de partida para a relação, para a *sobrerrelação* e para o aprendizado desta verdade. É com base nisto que então pode *Climacus* avançar:

Então, sabemos o que é o ser humano, e essa sabedoria, cujo valor eu menos do que ninguém haveria de diminuir, pode continuamente tornar-se mais rico e mais significativo, e, por conseguinte, também com a verdade; mas então o entendimento se detém – como Sócrates o fazia; porque agora desperta a paixão paradoxal do entendimento, que quer a

colisão e que, sem entender rigorosamente a si mesma, quer a sua própria ruína. É também assim com o paradoxo do amor [*Elskovens Paradox*]. O ser humano vive imperturbável em si mesmo, e então o paradoxo do amor-próprio [*Selvkjærlighedens Paradox*] desperta como amor [*Kjærlighed*] pelo outro, por um ausente [*Savnet*]. (...) Assim como o amante é modificado por esse paradoxo do amor, de modo que ele quase não se conhece [*kjender*] mais (isso testemunham os poetas que são os porta-vozes do amor, e que testemunham também os próprios amantes, na medida em que só permitem que os poetas apropriem-se de suas palavras, mas não de seu estado [*Tilstanden*]), também esse insinuado paradoxo retroage novamente sobre o ser humano e sobre seu auto-conhecimento [*Selvkundskab*] de modo que aquele que acredita conhecer-se a si mesmo já não sabe determinadamente se é talvez um animal mais estranhamente complexo do que Tiphon, ou se seu ser [*Væsen*] terá uma parte mais branda e divina. [KW VII, p. 39; SV IV, p. 206]

A determinação – ainda que hipotética e provisória – sobre saber o que é o *ser* do humano é posta em relação ao entendimento [*Forstand*] apenas como a exposição de um limite. *Climacus* sabe que é preciso começar com algo, no sentido de que não se pode começar sem absolutamente nada, sem uma pressuposição, contudo, *Climacus* também está ciente de que o “entendimento” é insuficiente e, portanto, expressa no máximo aquele movimento já indicado, ou seja, da “paixão paradoxal do entendimento”. Nos termos aqui elencados, e considerando a hipótese argumentativa assumida por *Climacus*, isso significa que “saber o que é o *ser* do humano”, isto é, ter um *entendimento* sobre isso serve apenas para que este próprio entendimento venha a ser posto na centralidade da paixão paradoxal do entendimento. Em outras palavras, a hipótese de que se sabe o que é o *ser* do humano, neste ponto, é trazida apenas para ser confrontada, para ser negada e para ser instanciada na tensão. A analogia encontrada por *Climacus* aqui é mais uma vez aquela do amor ou, melhor dizendo, do “paradoxo do amor”. Em seu isolamento, em sua pretensão de auto-determinação, o ser humano tem por si o amor que lhe parece bastar: nesse estado, o ser humano está “imperturbável”. Mas esta imperturbabilidade é precisamente o que permite a abertura para que o amor, uma vez posto, busque por um objeto que não pode coincidir com o sujeito de onde parte, de tal modo que, paradoxalmente, o amor-próprio [*Selvkjærlighedens*] é desperto como amor por um outro ou, como um outro não se apresenta, por um ausente [*Savnet*]. O amor não pode ser determinado se não possui algo que amar, de tal modo que o amor, para manter sua existência, tem de amar ainda que seja o ausente, a falta. O paradoxo está em que amar a ausência é, para o amante, uma espécie de perdição, porque se sua determinação de amante depende de ter algo

que amar, então amar a falta é incorrer precisamente no ponto em que, amando a ausência, o amante não se determina *qua* amante, e ainda assim, de algum modo, encontra alguma determinação. Isto ocorre também com o entendimento e com o saber o que é o *ser* do humano. Ao assumir a hipótese de que já se sabe o que é o *ser* do humano, ou seja, que de alguma forma já está o indivíduo instanciado nesta posição, então se assume que este saber deve ter um objeto, porém um objeto que, quando buscado, não fornece uma determinação. Saber o que é o *ser* do humano deve ser, para preencher as pressuposições colocadas por esta posição, uma determinação auto-suficiente e é precisamente aí que se encontra o “paradoxo do pensamento”, porque uma vez que se instancia, ainda que hipoteticamente, este saber, logo ele é confrontado com sua própria incapacidade de auto-determinação e é posto em relação com uma ausência. O “paradoxo do amor-próprio”, assim como o “paradoxo do entendimento”, é caracterizado por “retroagir” sobre o ser humano e sobre seu auto-conhecimento [*Selvkundskab*], de tal maneira que aquilo que estava de alguma forma firmado em uma positividade agora é posto na tensão por meio de uma negatividade. O que o auto-conhecimento sabe não é mais um saber, mas, novamente, um não-saber. A diferença, contudo, está na determinação de que o entendimento, ao passar pela sua paixão paradoxal, percebe, como também ocorre com o amor, que a sua determinação depende deste “ausente”. O auto-conhecimento que alcança o entendimento é marcado pela colisão com este “ausente”, não tanto como um impasse, mas como a definitiva abertura para o estabelecimento da relação. É assim que *Climacus* segue com sua argumentação:

Mas o que é, então, este desconhecido, contra o qual o entendimento [*Forstanden*], em sua paixão paradoxal, colide e até mesmo perturba o ser humano no seu auto-conhecimento [*Selvkundskab*]? É o desconhecido [*Ubekjendte*]. Mas não se trata de um ser humano, uma vez que ele conhece o homem, ou alguma outra coisa que ele já conheça. Então, chamemos a esse desconhecido o *deus* [*Guden*]. É apenas um nome que lhe damos. Querer provar que este desconhecido (o deus) existe [*er til*] é algo que dificilmente ocorrerá ao entendimento. Se o deus não existe, então é impossível prová-lo, mas, se ele existir, é certamente uma tolice querer prová-lo; já que, no exato instante que a prova começa, já pressupõe que não é duvidável, coisa que certamente uma pressuposição não pode ser, uma vez que é uma pressuposição, mas sim algo de comprovado, uma vez que de outro modo não começaria, pois eu entenderia que tudo seria uma impossibilidade se o deus não existisse. Se com a expressão “provar a existência do deus” [*bevise Gudens Tilværelse*] pretendo pelo contrário dizer que quero provar que o desconhecido que existe é o deus, então estarei a exprimir-me de maneira menos feliz; pois nesse caso não provo nada, muito menos uma existência, mas desenvolvo a determinação de um conceito [*Begrebs-Bestemmelse*]. [KW VII, p. 39-40; SV IV, p. 207]

O “ausente” que fora suscitado na apresentação do paradoxo do amor é então qualificado nos termos do conhecimento. Aquilo que a paixão paradoxal do entendimento encontra na sua colisão é o *desconhecido*, um conceito que, mais uma vez, é formado pela marca da negatividade “u” na determinação de seu sentido. O que ocorre neste ponto, no entanto, é que o “conhecimento” de que fala *Climacus* não é sobre uma questão abstrata ou sobre um objeto, mas é sobre um “alguém”. O conceito *Ubekjendte* é formado pela raiz *bekjendte* – na forma moderna *bekendt* –, palavra esta que significa uma pessoa conhecida com quem se interage e se relaciona. Neste sentido, o *desconhecido* de *Climacus* é, literalmente, aquele com o qual não se pode relacionar ou que está além de qualquer possibilidade de relação. O pseudônimo logo esclarece que “não se trata de um ser humano”, pois aquele que busca estabelecer a verdade sobre o homem falha precisamente porque não encontra, nos outros ou em si mesmo, a determinação suficiente para estabelecer a verdade sobre o *ser* do humano. O *desconhecido* não pode ser o próprio indivíduo que busca esta verdade, nem tampouco pode ser qualquer outro homem ou qualquer outra coisa que este indivíduo já conhece. Para determinar conceitualmente sua abordagem, e para mais uma vez reforçar o que fora pontuado nos dois primeiros capítulos de *Migalhas Filosóficas*, o pseudônimo kierkegaardiano então nomeia este *desconhecido* de o *deus*. O termo dinamarquês empregado não faz necessariamente uma referência a um “deus” determinado e muito embora possa ser feita uma leitura teológica ou cristã de *Migalhas Filosóficas*, é preciso manter aqui a metodologia já indicada de que se está seguindo o argumento rigorosamente. Neste sentido, *Guden* é apresentado por *Climacus* na forma neutra como a significar um conceito aberto que deve servir para expressar aquilo que é transcendente, ou seja, aquilo que não pode entrar em relação com o ser humano; ao menos não pela via do entendimento. Precisamente neste ponto repousa uma parte importante do que argumenta *Climacus*: o que não pode entrar em relação, o *desconhecido*, é identificado com “o deus” porque este segundo conceito permite ao pseudônimo inserir-se em um debate filosófico que possui uma longa história e que é fundamental para a filosofia kantiana e pós-kantiana. Já foi analisado anteriormente as repercussões ontológicas desta questão e como Kierkegaard volta-se para a filosofia de Spinoza, Leibniz e até mesmo Kant para estabelecer sua própria posição. O que aqui precisa ser reforçado é o fato de que a impossibilidade –

ou a futilidade – da tentativa de prova da existência do “deus” é atestada por *Climacus* como um problema de limitação do entendimento. Em outras palavras, é o entendimento que não pode provar a existência do “deus” assim como é o entendimento que, incitado pela paixão paradoxal, quer relacionar-se com aquilo que não pode estabelecer nenhuma relação e que, a rigor, não pode ser provado enquanto existente salvo pelo fato de que o anseio da relação é o que demonstra a sua existência. Assim, o que prova a existência do *desconhecido*, e que por extensão demonstraria a existência do “deus” – não de Deus no sentido teológico, mas do transcendente – é o paradoxo que, ao buscar instanciar a relação por meio do entendimento, depara-se com aquilo que não se deixa determinar enquanto relação nos termos do próprio entendimento. Até este ponto, *Climacus* assegurou determinantemente o conceito de paradoxo e indicou o movimento do entendimento que faz surgir, ainda que por um mero anúncio, o transcendente. Porém, para que tal o transcendente seja igualmente determinado, para que venha a servir como categoria estruturante da ontologia kierkegaardiana, então é necessário preencher a lacuna deixada pela colisão e pela ruína do entendimento. Ainda apontando para o problema da existência, *Climacus* busca introduzir um novo conceito que deve auxiliar neste sentido:

E como emerge agora a existência de deus a partir da prova? Isso acontece assim tão simplesmente? Não será aqui como com as bonecas cartesianas? Assim que solto a boneca, ela fica de pernas para cima. Assim que a solto; pois tenho de soltá-la. Assim também se passa com a prova; enquanto me mantiver agarrado à prova (isto é, enquanto for aquele que busca provar), a existência não emerge, se não porque estou ocupado em prová-la; mas, quando a solto, a existência ali está [*er Tilværelsen der*]. Contudo, que eu a solte já é alguma coisa, já é *meine Zuthat* [minha contribuição]; não deve ser levado em consideração este pequeno instante, por breve que seja – em verdade, não precisa ser longo, já que é um *salto* [*Spring*]. [KW VII, p. 43; SV IV, p. 210]

O ato de provar a existência é correspondente, na estrutura do pensamento kierkegaardiano, à tentativa de converter a existência em um conceito. Qualquer forma de prova da existência do deus é insuficiente porque a fenomenalidade do deus, assim como a fenomenalidade da existência humana, não pode ser apreendida pela via do conceito uma vez que o conceito é determinado pelos limites do entendimento. O esforço de *Climacus* que toma algumas páginas de *Migalhas Filosóficas* em demonstrar a impossibilidade de comprovação da existêncica do deus é auxiliado pela própria determinação por ele atribuída ao deus, ou seja, o fato de

ser “desconhecido” nos termos de uma impossibilidade de ser posto como parte de uma relação do entendimento. A referência às “bonecas cartesianas” é a analogia que permite vincular a existência do deus com a existência humana, pois tais bonecas construídas a partir de madeira, celulose ou borracha, e preenchidas com uma bola de chumbo, só assumem sua posição essencial quando deixam de ser manejadas, ou seja, quando estão livres de qualquer controle. Deixar de buscar a prova da existência do deus não significa abandonar a qualquer pretensão analítica, mas é abandonar simplesmente uma forma de disposição para com aquilo que se apresenta, isto é, o fenômeno. O que é válido sobre a existência do deus é válido sobre a existência humana, de modo que a colisão e a ruptura indicadas pela paixão do entendimento agora demonstram efetivamente os limites finais do que pode ou não ser capaz de instanciar a relação. É notório o fato de que a determinação deste limite é marcada por uma negatividade, de tal modo que apenas uma absoluta negatividade pode *superar* tal determinação a fim de instaurar uma positividade. A insistência kierkegaardiana por encontrar os limites do entendimento, de certa forma de análise e de certa disposição não serve a uma intenção meramente desconstrutiva. Ao contrário, Kierkegaard já em sua dissertação sobre o conceito de ironia, e confrontando-se continuamente com o pensamento hegeliano, reconheceu que a “negatividade” é sumamente importante para qualquer análise sobre o fenômeno da existência porque esta é capaz de demarcar onde as coisas começam e as coisas acabam e, mais do que isso, é a negatividade que permite, por sua força absoluta, iniciar a determinação de uma positividade. A negatividade é fundamental para *Climacus*, uma vez que o permite avançar em sua análise sobre o fenômeno da existência sem ter de comprometer-se seja com uma substância essencialista, seja com uma pretensão de cooptação do fenômeno à conceituação determinada pelo entendimento. A negatividade, então, assume duas características fundamentais: por um lado, esta é uma espécie de disposição importante para aquele que quer analisar o fenômeno da existência na maneira indicada por Kierkegaard, ou seja, tomando-o em sua fenomenalidade e mantendo, tanto quanto possível, a tensão que lhe é característica; por outro lado, a ideia de “negatividade” também perfaz uma noção mais instrumental e metafísica de um “estado de coisas” ou de uma condição inerente ao próprio movimento analítico, no sentido de uma “negatividade absoluta” que diferencia uma abordagem qualitativa de uma abordagem quantitativa. *Climacus*, contudo, não separa necessariamente estas duas características, muitas

vezes mesclando-as em seu próprio argumento. No trecho sobre os limites encontrados na tentativa de prova da existência, quando *Climacus* evoca o exemplo figurativo das “bonecas cartesianas” para demonstrar a necessidade de um “abandonar” como meio de poder ver o fenômeno em sua fenomenalidade, o que está em jogo é sobretudo a negatividade no sentido de uma ruptura, de um corte, de uma absoluta diferenciação qualitativa. Se o instante é, no tempo, a inserção de um corte na própria temporalidade, ou ao menos é a determinação da a-temporalidade na temporalidade, então o conceito de *salto* é, na consciência condicionada pelo entendimento, a inserção de uma ruptura nesta própria disposição da consciência, ou ao menos é a determinação do limite do entendimento no condicionamento da consciência para com a própria consciência. O *salto* é negatividade qualitativa no sentido de que ele não produz, como no movimento hegeliano, um *aufhebung* que mantém algo daquilo que é negado na própria passagem para o que é positivado; ao contrário, o *salto* é uma negação absoluta. Nas anotações soltas encontradas nos *Diários*, é possível notar de que modo Kierkegaard vinha se esforçando por estabelecer a relação entre a diferenciação qualitativa, a própria ideia de qualidade, a negatividade e o conceito de *salto*. Na sequência das anotações que iniciaram com a pergunta, “como uma nova qualidade emerge de uma contínua determinação quantitativa?”, Kierkegaard anota que “toda qualidade emerge, portanto, com um salto” [V C 1], indicando precisamente que a quantidade não pode conduzir a uma diferenciação essencial e que a qualidade deve “emergir” de uma ruptura. A questão aqui, no entanto, é de saber definir mais claramente de que modo a qualidade está relacionada com o *salto*: é preciso saber se é uma determinação qualitativa que permite o aparecimento do *salto* ou se é o *salto* que, por apresentar-se como ruptura, permite a instauração de um âmbito determinado pela qualidade. Kierkegaard indica em suas anotações que o *salto* está não só relacionado com o paradoxo, mas que há uma espécie de “diferença qualitativa [*qualitativ Forskjel*] entre os saltos”, sendo que a “entrada de cristo no mundo” [V C 1], ou seja, a revelação, deveria inspirar não só o paradoxo, mas também a própria ideia de *salto* em um sentido específico. Neste mesmo ponto, o filósofo aborda uma suposta “doutrina do movimento (transição) [*Læren om Bevægelsen (Overgangen)*]” [V C 6] apresentada no que chama de “velho ceticismo”, como também pontua que é neste ponto que se situa o *salto*, em um âmbito que contempla “as diferentes espécies de mudança e transição [*De forskellige Arter af Forandring og Overgang*]” [V C 7]. O

salto, portanto, é uma determinação qualitativa no sentido da transição, de tal modo que o que se diferencia qualitativamente só pode assim determinar-se enquanto diferença precisamente porque é no salto que a qualidade se evidencia como uma posição instanciada. Kierkegaard escrevera em suas anotações uma questão que toca precisamente neste ponto: “pode haver uma transição de uma determinação quantitativa para uma determinação qualitativa sem um salto? [*Kan Overgangen skee fra en quantitativ Bestemmelse til en Qualitativ uden ved et Spring?*]” [IV C 87]. A resposta de Kierkegaard mais uma vez demonstra que toda a apresentação dos conceitos feita por *Climacus* envolve uma consideração ontológica, pois o filósofo anota na sequência a referida pergunta que “toda determinação pela qual o Ser [*Væren*] é uma determinação essencial [*væsentlig Bestemmelse*] está fora do pensamento imanente, isto é, fora da lógica” [IV C 88]. A “determinação essencial” de que fala Kierkegaard neste ponto não remonta a uma substancialização ou uma essencialização no sentido clássico, mas significa tão somente o fato de que toda determinação fundamental do Ser *qua* Ser não pode ser circunscrita ou definida pelo pensamento imanente e, neste sentido, não pode ser apreendida pela lógica. O *salto* instaura a determinação qualitativa porque rompe com o “pensamento imanente” co-dependente da lógica e do âmbito do entendimento. Esta ruptura é, finalmente, a própria abertura para a consideração sobre o Ser e, neste sentido, sobre o ser do homem que se expressa na existência que não pode ser “provada”. Assim sendo, o *salto* é a negatividade absoluta que instaura uma possibilidade de positividade, porém uma positividade que é – e não pode ser de outra forma – coerente com a ideia de revelação e novidade. O que é novo é positivo; o que é positivo tem de ser novo; o que é revelado é positivamente novo; o que é positivamente novo tem de sê-lo pela revelação. Uma vez esclarecida essa relação, é necessário considerar mais especificamente o conceito de *salto* em sua origem e detalhe.

A ideia de um *salto* ou, mais especificamente, de um *salto mortale* estava presente na tradição filosófica alemã que estava presente na relação entre o idealismo e o romantismo e, neste sentido, que se interpôs entre o que ficou conhecido como o “esclarecimento” e o “anti-esclarecimento”. Se Kant é o grande nome do esclarecimento, então, por uma atribuição que padece de muitos problemas, Hamann foi considerado como uma espécie de patrono do que foi

caracterizado como um “anti-esclarecimento”²⁷⁰. Este “anti-esclarecimento”, como já foi apontado, tem entre seus autores muitos filósofos que, de uma ou outra maneira, enfrentaram as tendências iluministas, racionalistas e objetivistas da filosofia kantiana e pós-kantiana. Se a ideia de um *salto* está indicada no pensamento de Hamann enquanto a expressão de uma ruptura ou de um ato que deve causar uma completa mudança, ela foi também enunciada por Lessing e foi trabalhada, de uma

²⁷⁰ A divisão entre uma corrente “iluminista”, ou própria do “esclarecimento”, e uma corrente “anti-iluminista” caracterizada por combater as pretensões racionalistas do movimento iluminista foi atribuída por pensadores que, em geral, punham-se ao lado da vertente iluminista. Um caso exemplar dessa questão é expresso por Isaiah Berlin, sobretudo nos ensaios *Vico e Herder: Dois Ensaios na História das Ideias* (1976) e *O Mago do Norte: J. G. Hamann e as origens do Irracionalismo Moderno* (1993), publicados conjuntamente no livro *Três Críticos do Esclarecimento* (2000). Berlin, ao despertar seu interesse por estes autores, o faz desde uma perspectiva claramente alinhada com a corrente considerada como herdeira do “esclarecimento”, de modo que a ideia de “anti- esclarecimento” atribuída, por exemplo a Herder ou a Hamann, surge como consequência do fato de que estes autores se opuseram, com mais ou menos ênfase, ao projeto iluminista sustentado sobretudo por Kant e pelos pós-kantianos. O título escolhido por Berlin para o ensaio sobre Hamann é emblemático, pois consta ali a atribuição feita pelo comentador de que o filósofo alemão seria, de alguma forma, responsável pelas “origens do irracionalismo moderno”. No caso de de Berlin, esse irracionalismo não é meramente uma questão formal ou um problema teórico, pois a atribuição de “irracionalismo” não raro acompanha uma preocupação ou uma consideração política, sobretudo naquilo que diz respeito – especialmente em Herder e Hamann – ao irracionalismo pulsante que estaria presente no romantismo alemão e que depois se desenvolveria, de alguma forma, no movimento nacional-socialista do século XX. Assim, de uma forma muito sutil, ao mesmo tempo que genuinamente se interessa tanto pelo romantismo alemão quanto pelo “anti-esclarecimento”, Berlin parece resguardar, por sua posição política, uma suspeita ou uma ressalva para com estes movimentos. Por um lado, um autor como Hamann é elogiado, por exemplo, por sua teoria de linguagem ou por sua expor a pretensão de totalidade da razão apresentada por certa modernidade; por outro lado este mesmo autor pode ser criticado por ter se oposto demasiadamente à razão. É simbólico que, em sua apresentação sobre a importância de Hamann, Berlin faça uma aproximação deste filósofo com o nazismo de uma forma nada sutil, tal como ocorre em seu livro *As raízes do romantismo*, onde o comentador escreve que: “Há um homem que, na minha visão, soprou o mais violento vento contra o Iluminismo e começou todo o processo romântico, todo o processo de revolta contra a visão que eu tentei descrever. Ele é uma figura obscura, mas figuras obscuras algumas vezes criam grandes consequências. (Hitler também, apesar de tudo, foi um homem obscuro durante uma parte de sua vida). Johann Georg Hamann foi o filho de pais muito obscuros” (BERLIN, 1999, p. 40). Ao chamar Hamann de obscuro e ao evocar a figura de Hitler de uma forma muito sutil, Berlin remonta a esta interpretação de que o romantismo e o que supostamente se chama de “anti- racionalismo” estariam nas raízes do nazismo. Isto é definitivamente um problema quando se considera que Kierkegaard está vinculado a esta mesma linhagem, o que o próprio Berlin não tarda em perceber quando afirma que “Hamann virou aquelas ferramentas empíricas, que foram antes usadas contra a teologia dogmática e contra a metafísica, contra a epistemologia racionalista – cartesiana, leibniziana, kantiana –, como seu admirador Kierkegaard as usou contra os hegelianos” (BERLIN, 1993, p. 34). A questão aqui é de pontuar que a visão de Berlin com relação ao que ele considera como “anti-esclarecimento” pode produzir uma interpretação que é deturpada tanto em relação a estes autores – Hamann, Herder, etc. –, quanto em relação a Kierkegaard. O que ele chama de “anti-racionalismo” é antes uma reação à pretensão de totalização do conhecimento pela via da razão do que uma espécie de simples revolta com o racionalismo. O que Hamann apresenta em seu *Sokratische Denkwürdigkeiten*, e que Kierkegaard segue até certo sentido, é uma contínua ressalva à pretensão do racionalismo de dizer, ditar e determinar tudo que pode ser conhecido, tudo que pode ser experienciado e, por extensão, tudo que é a realidade ela mesma, não deixando nenhum espaço que não esteja já previamente coberto pela razão. Que o nacional-socialismo alemão tenha tomado certas ideias destes autores, como fizeram com Nietzsche, para o progresso de seus próprios interesses, isto parece ter menos que ver com Hamann, Herder e Kierkegaard do que tem a ver com uma construção genealógica da Alemanha das primeiras décadas do século XX.

ou outra forma, por Jacobi. O percurso aqui se inicia, então, com a expressão um tanto quanto vaga de Hamann sobre a necessidade de apresentar uma quebra na pretensão racionalista de determinar a totalidade do conhecimento, uma pretensão que pode apresentar tanto a expressão de uma extensiva sistematização (Leibniz) ou da apresentação de uma limitrofia (Kant). Hamann, em seu ataque ao racionalismo apresentado em seu *Sokratische Denkwürdigkeiten*, é incisivo ao afirmar que a filosofia moderna, que tanto afirma começar pelo princípio da dúvida, em verdade ilude-se – e ilude aos outros – com tal começo, pois demora-se de forma pedante em demonstrar aquilo que deveria ser apresentado de forma imediata:

A ignorância de Sócrates era sensibilidade [*Empfindung*]. Mas entre a sensibilidade e uma proposição teórica existe uma diferença maior do que entre um animal vivo e seu esqueleto anatômico. Os cétricos antigos e modernos podem envolver-se sempre cada vez mais na pele de leão da ignorância socrática; no entanto, eles traem a si mesmos por suas vozes e ouvidos. Se eles não sabem nada, por que o mundo precisa de uma demonstração acadêmica [*gelehrten Beweis*] disto? Sua hipocrisia é ridícula e insolente. Quem quer que precise tanto de sagacidade e eloquência para convencer-se de sua ignorância, contudo, deve nutrir em seu coração uma poderosa repugnância por sua verdade. Nossa própria existência [*Dasein*] e a existência [*Existenz*] de todas as coisas fora de nós devem ser acreditadas [*geglaubt*] e não podem ser identificadas de nenhuma outra forma. (HAMANN, 1967, p. 166)

A semelhança de Kierkegaard para com este escrito e o cuidado de Hamann para com os termos de seu argumento são características notórias. Ao vincular o tipo de “ignorância socrática” com a ideia de sensibilidade, Hamann está avançando uma proposição que marcou o movimento que ficou conhecido como *Sturm und Drang*, mas que também recebeu a alcunha de *Empfindsamkeit* precisamente porque avançava a ideia de um cuidado e atenção para com a sensibilidade em oposição à predominância ou até mesmo a totalização de certo racionalismo ²⁷¹.

²⁷¹ Frederick Beiser pontua que o que foi normalmente atribuído ao movimento romântico alemão, isto é, que este avançaria uma *Bildung* que traria em si uma rebelião contra o Esclarecimento ou uma defesa de certo irracionalismo é na verdade uma percepção equivocada sobre os períodos históricos. Nas palavras do comentador: “Uma dentre as mais comuns visões sobre o romantismo é que ele era uma rebelião contra o intelectualismo limitado do Iluminismo, uma defesa dos direitos do sentimento contra a hegemonia da razão. Mas é um erro considerar a defesa romântica da sensibilidade como característica de seu ideal de *Bildung*. A defesa dos direitos do sentimento foi uma batalha travada décadas antes deles pelo movimento *Sturm und Drang* ou *Empfindsamkeit* nos anos 1760 e 1770. Esta foi a campanha conduzida por Hamann, Herder, Möser e Lenz, e popularizada pelos jovens Schiller e Goethe. No tempo do surgimento do *Frühromantik* em fins de 1790, estes *Sturmer und Dränger* já haviam feito seu ponto e parecia necessário equilibrar suas afirmações tempestuosas por novamente reestabelecer o papel das restrições racionais na ética e na estética” (BEISER, 2003, p.

Quando Hamann afirma que a ignorância de Sócrates é identificada com a sensibilidade, ele não só está apelando para um elemento “sensível” ou até mesmo “misterioso” – no sentido da admissão de um “não-conhecimento” –, como também está invertendo o que assumiam os racionalistas, ou seja, que Sócrates, ou ao menos o Sócrates platônico, deveria ser tomado como o primeiro grande nome do racionalismo. O que defende Hamann, conjuntamente com a defesa da legitimidade da sensibilidade, é a ideia de que a ignorância de Sócrates não corresponde exatamente ao piparote racionalista, porém corresponde à percepção de uma limitação racional e uma conformação diante de tal limite em prol da sensibilidade. O alvo era ali uma ideia um tanto geral de racionalismo que pretendia dar conta de explicar mesmo a ausência de conhecimento pelos termos de seu próprio conhecimento, uma contradição que se alongava a todos os pontos possíveis e que deixava sua marca mesmo nos pontos que, para Hamann, não deveriam e não poderiam ser subjulgados pela razão²⁷². Em outros termos, tratava-se de uma crítica

28-29). Essa consideração é importante com relação a Kierkegaard, porque ao mesmo tempo que este foi influenciado diretamente pelos românticos alemães – e pelos românticos dinamarqueses – em muitos sentidos o filósofo volta-se diretamente para os autores do *Sturm und Drang* reconhecendo e buscando ali o caráter tempestuoso no ataque ao racionalismo restrito. Kierkegaard, como já foi apontado, não quer simplesmente subscrever ao conceito de “sensibilidade” deste tempo, mas quer recuperar o seu *entusiasmo* no embate contra o racionalismo objetivista, mantendo, ao mesmo tempo, esta percepção dos românticos de que não se pode simplesmente avançar nos termos de uma absoluta negação do que é considerado como “racional”, ou seja, é preciso utilizar os instrumentos dos adversários contra eles mesmos.

²⁷² Como o livro de Hamann foi publicado em 1759, o alvo por óbvio não era o tipo de “racionalismo” atribuído à filosofia crítica kantiana, uma vez que esta só apareceria em 1781. Contudo, como pontua Frederick Beiser em seu *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, o embate de Hamann era com os “filósofos wolffianos” (BEISER, 2009, p. 233-235), sendo que dentre estes filósofos encontrava-se Kant. É interessante pontuar que a ressalva de Hamann ao racionalismo wolffiano mobilizou críticas às diferentes formas de “racionalismos”. Tais racionalismos, por sua vez, seriam atribuídos aos mais distintos filósofos, acompanhando então o desenvolvimento de uma crítica ao racionalismo em geral até uma crítica ao idealismo como uma forma de derivação da pretensão de compreensão total pela determinação da razão, forma essa que passa por Kant, Fichte e chega até Hegel. Ainda mais notório é observar que Hegel demonstrara interesse pela obra de Hamann e inclusive publicara dois artigos na *Jahrbücher für wissenschaftlich Kritik* em outubro e dezembro de 1828 como um comentário à publicação das obras completas de Hamann feita sob a edição de Friedrich Roth entre 1821 e 1825. No primeiro artigo, Hegel apresenta o momento em que, segundo sua opinião, a produção de Hamann se situa no desenvolvimento da filosofia alemã, assim inserindo Hamann como parte de seu próprio interesse: “Se primeiro consideramos a situação geral em que Hamann emerge, ele pertence ao tempo em que o espírito *pensante* na Alemanha, cuja independência tinha adentrado primeiramente na filosofia acadêmica [*Schulphilosophie*], agora começou a espalhar-se [*sich ergehen*] na realidade efetiva [*Wirklichkeit*] e a reivindicar aquelas coisas dentro as quais foram consideradas firmes e verdadeiras, e na qual o inteiro domínio da realidade começou a vindicar-se. É a característica do progresso alemão do espírito em direção a sua liberdade que o pensamento encontrou na *filosofia wolffiana* uma forma metódica e sóbria” (HEGEL, 1986, p. 277-278). Na maneira abordada por Hegel, como é típico de sua leitura do desenvolvimento da história da filosofia, Hamann seria uma reação à filosofia wolffiana que, no entanto, teria auxiliado o progresso do “pensamento” ou do “espírito” filosófico alemão que, ao fim, levaria necessariamente até o próprio pensamento de Hegel. O que importa notar é o fato de que Hegel demonstra um vivo

à pretensão de comprovação ou de demonstração de tudo que existe pela via racional, inclusive da existência. Hamann é enfático em afirmar que tanto a existência humana – por ele determinada pelo termo *Dasein* –, quanto a existência de todas as coisas – esta determinada pelo termo *Existenz* – não é uma questão sujeita à comprovação ou determinação racional, mas é algo que está sujeito ao ato de acreditar, pois é a crença que, por sua vez, pode estabelecer as condições de possibilidade da própria comprovação. Hamann inverte a estrutura própria do racionalismo ao afirmar que “o que se acredita [*glaubt*] não necessita ser comprovado, e uma proposição pode ser tão irrefutavelmente comprovada, sem por isto ser acreditada” (HAMANN, 1967, p. 166). Por certo que Hamann tem em mente em sua argumentação a oposição entre os termos *Beweis* e *Glauben*, ou seja, entre “prova”, no sentido de demonstração racional, e “crença” ou “fé”, em um sentido que não deixa de ser religioso. Dessa maneira, quando o mago do norte está apontando que a existência, tanto humana quanto das coisas, depende de crença e não tanto de demonstração, está já indicando que aí há uma distinção, uma ação ou uma demarcação que precisa ser considerada. A crença ou a fé é a determinação, ao mesmo tempo, do limite da razão e de uma ação que instancia um âmbito diverso ao da razão. Hamann, contudo, não parece preocupar-se em especificar conceitualmente os termos disto que é uma ação que estabelece simultaneamente os limites da razão e a instaciação de um âmbito diverso ao do entendimento. Em seu embate com a pretensão de totalidade do racionalismo, Hamann parece mais preocupado em ocupar duas frentes de batalha: por um lado, desenvolvendo continuamente ataques e críticas que visam demonstrar a insuficiência e a incongruência das pretensões objetivas, científicas e totalizantes do “esclarecimento”, um ataque que se inicia com seu *Sokratische Denkwürdigkeiten*, mas que está igualmente presente em textos como *Versuch über eine akademische Frage* [Ensaio sobre uma questão acadêmica] e no influente *Metakritik über der Purismus der Vernunft* [Metacrítica sobre o purismo da razão]; por outro lado, desenvolve análises que visam apresentar conceitos e categorias que devem servir

interesse na obra de Hamann por ver no mago do norte uma espécie de pré-condição pré-romântica e pré-idealista ao seu próprio pensamento e, ao mesmo tempo, Hamann é um dos autores capazes de inspirar em Kierkegaard a reação completamente contrária, ou seja, para Kierkegaard o mago do norte fornece parte dos instrumentos – ou ao menos da inspiração – para lutar precisamente contra a tentativa hegeliana de não apenas converter tudo em um racionalismo de primeiro grau, como aquele leibneiziano e wolffiano, mas um racionalismo efetivamente totalizador, como aquele apresentado pela identidade da Realidade Efetiva e da Razão no sistema hegeliano.

para mobilizar um pensamento que não se apresente como uma alternativa para o “esclarecimento”, uma análise apresentada em textos tais como *Aesthetica in nuce*, no estilisticamente composto *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* [O testamento do Cavaleiro da Rosacruz sobre a origem divina e humana da linguagem] e o igualmente impactante *Golgotha und Scheblimini: Von einem Prediger in der Wüsten* [Gólgota e Scheblimini: De um Pregador no Deserto]. Kierkegaard certamente tinha em conta esta disposição de conjugar crítica e análise conceitual em um mesmo movimento, como também parece ter compreendido, com Hamann, que os limites do entendimento racional não podem ser demonstrados pela própria determinação do entendimento, requisitando-se assim uma posição que desde o início deve ser mobilizada por uma “crença”, isto é, pela instanciação de um âmbito que não depende do entendimento. Agora, como Hamann não apresenta conceitualmente esta ideia de “salto”, mas apenas prepara as condições de possibilidade para a análise e produção de tal conceito, Kierkegaard parece ter tido para com o mago do norte uma relação de respeito e de restrição, ou seja, Hamann é influente no limite do que pode oferecer²⁷³.

²⁷³ Como já foi pontuado no primeiro capítulo, a relação de Kierkegaard para com Hamann é difícil de ser traçada porque, ainda que se sinta a presença da influência do filósofo alemão, ainda assim poucas são as menções feitas por Kierkegaard e, não raro, quando tais menções acontecem, estas são bastante enigmáticas. Nos *Diários* e nas anotações esparsas o nome de Hamann é mencionado 28 vezes, com destaque para as muitas menções que vinculam o mago do norte a um tipo de estilo, retórica ou disposição comunicativa que é caracterizada por ser irônica, crítica, polêmica e humorística, porém de modo que esses recursos sejam utilizados para comunicar indiretamente aquilo que não pode ser comunicado diretamente. Isto ocorre em passagens que vão desde os anos de formação (e.g., [II A 2] e [II a 138]) até os anos de maturidade (e.g., [X.1 A 324]). Nas obras publicadas, Hamann é mencionado 17 vezes, sempre em escritos pseudonímicos. No que diz respeito ao conceito de “salto”, é *Johannes Climacus* o pseudônimo que indica a importância do mago do norte e estabelece precisamente o que foi indicado antes, ou seja, de que a influência de Hamann é limitada aos termos de sua própria contribuição. No *Post-scriptum*, quando está lidando com questões vinculadas ao problema do conceito de salto, *Climacus* escreve: “Não vou esconder que admiro Hamann, embora eu prontamente admita que, se ele deveria ter trabalhado de forma coerente, à elasticidade de seu pensamento [*Tankers Elasticitet*] falta igualdade e à sua resiliência sobrenatural falta auto-controle. Mas a originalidade do gênio está lá em suas curtas palavras, e a forma concisa corresponde completamente ao desordenado jorrar de um pensamento. Com vida e alma, até a última gota de seu sangue, ele está concentrado em uma única palavra, o protesto apaixonado de um gênio altamente dotado contra o sistema da existência [*Tilværelsens System*]” [KW XII, p. 250; SV VII, p. 211]. É possível perceber, pela primeira sentença, que ao admitir sua admiração para com Hamann, *Climacus* também está pontuando uma ressalva crítica. Nos termos expressos pelo pseudônimo, o que faltava a Hamann era o “auto-controle” que permitiria a genialidade ser conduzida para a produção de uma análise mais bem fundamentada. Referindo-se ao estilo de escrita fragmentário, aforismático e lacunar tipicamente desenvolvido por Hamann, *Climacus* encontra nisto a potência de algo que, no entanto, acaba não alcançando a sua plena realização efetiva por permanecer no âmbito da genialidade. O que é interessante, contudo, é que a crítica de *Climacus* é também um elogio, pois apesar deste “gênio”, Hamann foi capaz de voltar toda sua energia para lutar contra a pretensão de criação de um “sistema da existência”, uma luta que tinha

Coube a um dos discípulos de Hamann o encargo de conduzir uma das apresentações da ideia de “salto”. Friedrich Jacobi é conhecido, para além de seu combate ao racionalismo do esclarecimento, sua influência sobre pensadores românticos e idealistas, e seu embate com Fichte no *Atheismusstreit*, por ser o filósofo que teria apresentado certo conceito de *salto mortale* que estaria em conformidade com aquilo que seria conhecido como sua *Glaubensphilosophie* [filosofia da fé]. O desenvolvimento de sua filosofia é como que circunscrita por dois limites: por um lado, uma interpretação muito particular da relação entre “conhecimento” e “crença/fé”, interpretação esta expandida com certa perspectiva do “empirismo humeano” que visava favorecer sua própria condução argumentativa; por outro lado, um combate veemente à pretensão de totalização do conhecimento e da razão com relação aos todo da existência humana e sobretudo no que dizia respeito às questões subjetivas e religiosas. Desde sua novela *Edward Allwill's Briefsammlung*, de 1781, Jacobi demonstrara continuamente as mesmas ressalvas já expressas por Hamann com relação ao projeto do “Esclarecimento”, com a diferença que, sendo parte da geração mais nova, Jacobi acompanha o desenvolvimento do racionalismo em suas diferentes manifestações. Assim, se Hamann estava preocupado com um racionalismo à maneira leibniziana e wolffiana, Jacobi tem em conta o que ele considera como a recepção espinozana na filosofia de Mendelssohn e na tendência idealista do pensamento kantiano e pós-kantiano. Seus esforços combativos estão concentrados sobretudo nos escritos críticos ao que Jacobi considerava como uma filosofia de tendências ateístas, estes expressos, por exemplo, em *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [Sobre a doutrina de Spinoza em cartas ao Sr. Moses Mendelssohn]. De forma mais sistemática do que Hamann, Jacobi apresenta sua crítica por um lado e desenvolve por outro a sua própria interpretação sobre a filosofia, tomando para tal desenvolvimento o pensamento de Hume como base, como fica claramente expresso em seu livro *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* [David Hume sobre a Fé, ou Idealismo e Realismo], este publicado em 1787 e posteriormente aumentado com a adição de um longo prefácio no segundo volume das obras completas publicadas em 1815. Em todos estes textos Jacobi mantém-se dentro do âmbito que já fora anunciado pela filosofia de Hamann: uma

em seu próprio epicentro a questão sobre o limite do conhecimento e a análise do fenômeno da existência.

oposição que tem por um lado “sentimento”, “sensibilidade” e “sensação” e do outro a “razão” em sentido lógico e sistemático; a apresentação de pressupostos retirados da tradição cristã, como aquele de revelação e de personalidade divina; e a tentativa de manutenção de um âmbito pré e pós cognitivo tanto para com a experiência quanto para com a existência, uma manutenção que, por sua vez, deve coligar o interesse pela ideia de “sensibilidade” com a tradição cristã. Em suma, o embate de Jacobi é também para com a pretensão de estabelecimento de um fundamento racional desde o qual seria possível deduzir o todo da existência. Na análise sobre a filosofia de Spinoza, Jacobi apresenta o que não parece diferir em grande parte daquilo que Hamann já havia indicado. Ali Jacobi afirma que “só podemos demonstrar similaridades (semelhanças, verdades condicionalmente necessárias) ao proceder em âmbitos idêntidos”, de tal modo que “cada prova pressupõe algo já provado, cujo princípio é a revelação” (JACOBI, 1819, p. 223). A questão é, portanto, aquela mesma indicada por Hamann quanto à necessidade de se estabelecer uma base ou um fundamento para o conhecimento que não seja determinado pelo próprio ato supostamente sem-pressuposto da comprovação racional. Na sequência, Jacobi afirma que “o elemento de todo conhecimento [*Erkenntniß*] e toda ação efetiva [*Wirksamkeit*] humana é a fé [*Glaube*]” (JACOBI, 1819, p. 223). O jogo que havia se iniciado com Hamann é aqui mantido, pois o que busca Jacobi é redefinir e reestruturas as relações que fundamentam o conhecimento e a “ação efetiva” por meio de um jogo entre a comprovação racional e a fé. É preciso atentar para a vinculação intrínseca entre as ideias de “fé” e “revelação”, uma vez que a “revelação” é o princípio do que se encontra presente como fundamento para toda comprovação e tal princípio só pode ser alcançado, segundo Jacobi, por meio da “fé”, e não por meio da comprovação ela mesma. Até este ponto, a disputa ainda estava no âmbito do que seria o “antigo racionalismo”, ou seja, o racionalismo pré- crítico representado por Spinoza, por Mendelssohn e afins. Contudo, Jacobi é responsável por mover esta mesma estrutura crítico-argumentativa para acompanhar a revolução trazida pela crítica kantiana. Mais do que isso, como Jacobi tomara para si certo “empirismo humeano” de caráter “realista”, “anti-idealista” e baseado na ampla potência significativa do conceito de “crença/fé”, o que ele preciso fazer foi manter-se firme em relação a esta posição para que o campo de batalha se transformasse em uma espécie de cabo de guerra; afinal de contas, é conhecido o fato que Kant afirmara que teria sido Hume aquele que o acordara do sono

dogmático, o que punha Kant de um lado, Jacobi de outro e no meio as muitas interpretações possíveis retiradas da obra de Hume. Essa disputa, expressa no título da obra de Jacobi pela indicação da oposição entre *idealismo* e *realismo*, foi intensificada pela adição que fez o autor ao texto original de *David Hume sobre a Fé*, inserindo um Prefácio, em 1815, que é “ao mesmo tempo a introdução às obras completas filosóficas do autor”, um Prefácio que, no entanto, volta claramente a atenção dos ataques jacobianos para a filosofia kantiana e, ainda mais, para as consequências desta filosofia na produção de um idealismo que já se apresentava com autores tais como Fichte e Schelling. Assim, o que antes era posto em termos gerais de um combate contra o racionalismo, agora é convertido nos termos específicos de um embate ao idealismo, utilizando Jacobi, inclusive, de termos próprios do debate da época e aprofundando o que fora intuído por Hamann:

Como há uma intuição sensível [*sinnliche Anschauung*], uma intuição por meio dos sentidos, também há uma intuição racional [*rationale Anschauung*] por meio da razão [*Vernunft*]. Ambas se opõem uma a outra como fonte autêntica do conhecimento, pois estas não podem ser derivada uma da outra. Ambas suportam em igual proporção o entendimento [*Verstande*], como também a demonstração. Não pode haver nenhuma demonstração da intuição sensível, uma vez que toda demonstração consiste em reconduzir os conceitos de volta para as (empíricas ou puras) intuições sensíveis que os conservam: isto em relação ao começo e ao fim de nosso conhecimento da natureza [*Naturerkentniss*], as intuições sensíveis são válidas incondicionalmente, absolutamente. Pelo mesmo fundamento, nenhuma demonstração pode ser dada contra a intuição racional ou da razão [*die rationale oder Vernunftanschaaung*], a qual nos dá objetos cuja natureza está além de nosso conhecimento, isto é, nos dá certeza de sua realidade efetiva [*Wirklichkeit*] e de sua verdade [*Wahrheit*]. (JACOBI, 1815, p. 59)

A “intuição racional” de que fala Jacobi aponta para a maneira com que Kant, na *Crítica da razão pura*, supostamente produziria uma passagem da sensibilidade para o entendimento pela apresentação das formas puras da intuição (espaço e tempo) e como tal passagem teria criado a abertura para o idealismo ao que Jacobi é veementemente oposto, mas também aponta para todo o desenvolvimento pós-kantiano, sobretudo no que diz respeito à filosofia fichteana e à ideia de uma “intuição intelectual”. O esforço de Jacobi é para garantir que a própria ideia de uma “intuição da razão” [*Vernunftanschaaung*] seja percebida como um contrassenso, uma vez que a própria “linguagem não possui outra maneira de significar que algo que os sentidos não podem alcançar seja dado ao entendimento somente por um sentimento efusivo [*überschwänglichen Gefühlen*]”, ou seja, por meio de uma

fantasia que, para Jacobi, não é “verdadeiramente objetiva” (JACOBI, 1815, p. 59-60). O problema não é tanto o “sentimento”, mas o fato de que este estaria ancorado não em uma sensação, mas em uma mera “imaginação” pretensamente produzida por um esforço puramente racional, de modo que não se iniciaria pela ação instanciadora da “fé” como fundamento e, neste sentido, perder-se-ia toda possibilidade de uma determinação efetivamente real pela falta desta primeira imediatidade. Ao buscar assegurar a importância da “imediatidade” da sensibilidade e de uma realidade dada – ou mesmo de um certo “realismo –, Jacobi opera no âmbito epistemológico tendo em vista uma questão que lhe é cara desde uma perspectiva mais propriamente teológica. O “princípio da revelação” que é associado com a “fé” e com a base de todo conhecimento humano é trazido para a epistemologia claramente desde a teologia cristã. Quando Jacobi apresenta a revelação como um princípio epistemológico, está, conseqüentemente, buscando determinar um limite para a razão em termos teológicos: isto é, se o próprio conhecimento é fundado em uma “crença” e, neste sentido, o conhecimento tem em seu fundamento um ponto que não pode ser conduzido à averiguação da comprovação racional, então, quando posto em relação à teologia, também ali haverá para o entendimento um limite que não pode ser transposto, pois a revelação, que é princípio fundador de todo conhecimento, e que também figura como fundamento da religião cristã, agora é transformada em uma limitação para a razão em um âmbito religioso. Ao aprofundar sua discussão sobre os limites do racionalismo e ao buscar defender-se da tendência idealista, Jacobi, sem perceber, foi adentrando cada vez mais nas determinações conceituais, terminológicas e mesmo temáticas próprias da filosofia pós-kantiana. Ao contrário de Hamann, que parecia preferir trazer seus adversários para seu próprio campo de ação discursiva, Jacobi vai constantemente para o lado que critica e, ao fazê-lo, acaba produzindo um ruído em sua própria teoria. Este ruído é sentido, por exemplo, na maneira com que Jacobi esforça-se até o fim por demonstrar como o “princípio de revelação” deveria sustentar-se filosoficamente contra todas as propostas idealistas da filosofia pós-kantiana, sobretudo aquela filosofia encabeçada por Fichte

274 . Por

²⁷⁴ Se inicialmente o embate de Jacobi era com o racionalismo de tipo “wolffiano”, sobretudo representado ali pela figura de Mendelssohn, e se depois o embate se desenvolve para a filosofia crítica kantiana, em seu último momento o grande confronto pretendido por Jacobi é para com a filosofia de Fichte. Em seu escrito epistolar dedicado à Fichte, Jacobi acusa o criador da doutrina da ciência de propagar uma filosofia distante da realidade, fantasiosa, “spinozista” e ateísta. O que

consequência, este ruído é também sentido na famosa ideia atribuída a Jacobi, ou seja, aquela do *salto mortale*. Manifesta inicialmente em seu escrito sobre a doutrina de Spinoza, a ideia de *salto mortale* aparece em uma particularidade textual que deve ser mencionada: ao simular uma espécie de diálogo com o dramaturgo alemão

Jacobi não revela, no entanto, é o fato de que a filosofia fichteana ameaçava precisamente a validade de seu “princípio de revelação”, porque ao buscar o fundamento de todo conhecimento não mais em uma passagem da sensibilidade para o entendimento, mas partindo desde o início de um âmbito considerado por Jacobi como “racional”, o que Fichte faz é negar aquela imediatidade primeira da qual dependia todo o pensamento de Jacobi. Além disto, Fichte havia escrito a *Tentativa de uma Crítica a Toda Revelação* em 1792, onde, seguindo as bases da filosofia kantiana apresentada sobretudo na *Crítica da razão prática*, teria buscado apresentar um tratamento do conceito de *revelação* com base nos limites kantianos, como se evidencia por exemplo no sétimo parágrafo, onde Fichte apresenta a *Dedução do conceito de revelação desde os princípios a priori da razão pura* [*Deduction des Begriffs der Offenbarung aus Principien der reinen Vernunft a priori*]. Ademais, Fichte teria tentado demonstrar como, a partir da razão prática kantiana, seria necessário tomar o conceito de revelação pela ótica da moral, de tal maneira que a própria ideia de “religião” ficaria assim condicionada, de certa maneira, à ideia de uma moral, produzindo o que então Kant expressaria em seu texto sobre *A religião dentro dos limites da simples razão* como sendo os limites e os fundamentos de qualquer religião, ou seja, a conversão desta em um campo predominantemente moral. Se o combate a Fichte se inicia em 1799, até seus últimos escritos Jacobi ainda enfrentava esta questão, como é possível notar, por exemplo, em um livro publicado em 1811 e intitulado *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* [Das coisas divinas e de sua revelação]. Ali Jacobi constantemente volta a afirmar sua posição contra aqueles que teriam buscado conjugar as tendências “realistas e idealistas”, de tal modo que estes “baseiam sua esperança em um possível acordo” entre elas (JACOBI, 1816, p. 332-333). O alvo de ataque é, em parte, uma certa interpretação da obra de Fichte que, já em sua Prefácio da primeira edição da doutrina da ciência de 1794, deixara evidente que buscava encontrar um caminho que levasse em conta as críticas feitas pelos céticos e os problemas apresentados pelos dogmáticos. A tentativa fichteana visava superar o que poderia ser identificado como uma insistência dogmática na obra jacobiana. A reação de Jacobi foi de simplesmente contra-atacar como única solução para tentar, mais uma vez, sustentar seu conceito de “revelação”. O resultado de tal contra-ataque apresentado em *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, no entanto, não parece trazer nenhuma adição ao que Jacobi já vinha postulando fazia algum tempo. Por não avançar conceitualmente e por buscar cada vez mais aumentar o alcance de seu ataque – incluindo nele autores como Reinhold, Schelling, etc. –, Jacobi tornou-se um alvo para aqueles que buscavam livrar-se de uma crítica “dogmática” que Jacobi tão bem representava. Foi o caso, por exemplo, do que ocorreu com a resposta dada por Schelling ao livro jacobiano por meio de seu livro *F.W.J. Schelling's Denkmal der Schrift Von den göttlichen Dingen &c. des Herrn Friedrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*. Nesta publicação de 1812, que traz simbolicamente uma citação de Spinoza em sua folha de rosto, Schelling não defende-se das acusações de “ateísmo” feitas de modo “deliberadamente enganadoras” pelo “falastrão” Jacobi, mas trata de demonstrar, por meio do segundo capítulo dedicado à “cientificidade” [*Wissenschaftliche*], como o conceito de revelação não seria contrário ao progresso que havia tomado a filosofia, mas seria, ao contrário, condizente com tal progresso. Tomando vários pontos do livro de Jacobi, Schelling tenta demonstrar como o conceito de revelação é fundamental para o avanço de uma filosofia que teria deixado de ser aquela filosofia do “eu” – próxima a de Fichte, como era Schelling em seus primeiros escritos – para tornar-se uma filosofia da identidade, uma filosofia da natureza e, então, uma filosofia aberta para o reconhecimento de um âmbito em que a revelação é relacionada antes com uma ideia de “manifestação” em um sentido ontológico do que necessariamente uma ideia de “revelação” em um sentido teológico e anti-racional. É interessante notar que Schelling, ao defender-se de Jacobi, acaba indicando precisamente o que será parte da crítica que Kierkegaard fará ao filósofo do *salto mortale*, ou seja, por pretender instanciar em um âmbito algo que deveria ser instanciado em outro. O que Schelling critica, e o que Kierkegaard posteriormente percebe, é que Jacobi, por insistir em sua crítica e por perder no âmbito dos adversários, acabou confundindo a condução de seus próprios conceitos e produziu uma confusão que, ao contrário da falta de controle de Hamann, causou mais danos do que benefícios para a própria análise do conceito de revelação, dos limites da razão e do próprio fenômeno da existência.

Gotthold Ephraim Lessing, Jacobi, que afirma ter se interessado pelo estudo da doutrina de Spinoza em função de uma conversa travada com Lessing, conduz o seu argumento para sustentar que a doutrina do filósofo holandês era materialista, ateu e própria do racionalismo de sua época, como também buscava sustentar que Lessing, apesar de seu interesse pela filosofia de Spinoza, não poderia ser considerado no mesmo âmbito que Mendelssohn e os racionalistas de Berlim. Essa posição dúbia encontra-se desde o começo do texto jacobiano, quando este afirma que, ao corresponder-se com uma amiga que iria visitar Mendelssohn em Berlim, sabendo que o Lessing era um amigo em comum com Mendelssohn, pergunta à amiga correspondente se esta sabia que, no fim de sua vida, “Lessing fora um espinozista” [*Lessing sen ein Spinozist gewesen*]” (JACOBI, 1819, p. 39). Jacobi, apesar de todas as acusações e confrontos que apareceram sobretudo após a morte de Lessing, em 1781, não parece simplesmente querer condenar a figura de Lessing, tão cara à intelectualidade alemã, mas parecia, ao contrário, querer atribuir ao recentemente finado dramaturgo uma posição que permitia a Jacobi realizar a passagem de uma censura crítica para uma argumentação “positiva”. Isso significa que Jacobi precisava que Lessing fosse, de alguma forma, “espinozista” para que pudesse alertar a toda uma geração de escritores e filósofos sobre os riscos dessa vertente filosófica, mas também para que pudesse apresentar, desde o embate com um fictício Lessing, uma transição de um “deísmo racional”, de um “panteísmo naturalista” ou de um “ateísmo espinozista” para sua própria posição teologicamente determinada pelo cristianismo²⁷⁵. É precisamente neste ponto que Jacobi insere sua

²⁷⁵ A complexa e polêmica situação produzida pela acusação jacobiana de ser Lessing um espinozista gerou um escândalo nos círculos intelectuais alemães do século XVIII. O que ficou conhecido como *Pantheismusstreit* [Controvérsia sobre o Panteísmo] mobilizou pensadores tais como Mendelssohn, Goethe e Herder e teve Jacobi como uma de suas principais figuras, ocupando o posto de acusação. Uma compreensão acurada sobre esta situação pode ser apreendida quando se acompanha os diversos textos produzidos em torno desta questão, como é o caso do livro de Jacobi sobre a doutrina de Espinoza em cartas para Moses Mendelssohn, mas também os posicionamentos de Moses Mendelssohn, de certa forma sintetizados em *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785). A posição de Jacobi em meio a este debate, no entanto, não pode ser tomada como um simples ataque aos supostos perigos do racionalismo ou, ainda, aos suposto panteísmo ou ateísmo atribuído ao “espinozismo”. Como alerta Gérard Vallée, ao introduzir a compilação de alguns textos sobre a querela Lessing-Jacobi, é primeiro compreender o que Jacobi quer dizer com sua acusação de “espinozismo”: “Para ele, espinozismo é ‘de acordo com suas forma, o sistema do racionalismo consequente’; de acordo com o seu conteúdo, é um ateísmo consequente. Como isto evoluiu? Deixado aos seus próprios artifícios, a razão inevitavelmente acaba em um panteísmo; a razão pura pode apenas conceber um infinito imanente que é *Hen kai Pan*, e não pode apresentar nenhum fundamento para admitir um Deus pessoal distinto do mundo. Por que tal racionalismo é, por fim, ateu? Neste ponto Jacobi tinha uma contribuição original para fazer; ele foi capaz de mostrar com fortes argumentos como, estritamente falando, o ateísmo espinozista flui desde o racionalismo espinozista: identificar Deus com a necessidade cega da natureza é eliminar Deus como um ser

ideia de um *salto mortale*, ou seja, em meio ao diálogo com um Lessing fictício que parece querer sustentar, através de um espinozismo que oscila entre influências cabalistas, tendências panteístas e um puro racionalismo, uma teoria do conhecimento puramente determinada pela capacidade da razão de provar até mesmo o seu próprio fundamento. É aí que a ideia é inserida, como uma espécie de declaração de diferenciação ou como a instanciação de um princípio:

personalista distinto e defender o deísmo, o qual é o mesmo que ateísmo para Jacobi. A partir desta visão, o personalista Jacobi deduz uma conclusão mais geral: todos sistemas metafísicos, porque baseiam-se apenas na razão, são no fundo ateístas; portanto, para Jacobi, o esforço filosófico enquanto tal está condenado. Aqueles que, insatisfeitos com o sobrenaturalismo deísta tradicional, refugiam-se no panteísmo e evocam seu apelo para preencher a consciência humana com um novo pathos religioso, como era feito cada vez mais em torno de Jacobi, devem ser alertados do risco fatal que correm: eles todos acabam assumindo Spinoza. A alerta é dada primeiramente para Herder e Goethe; é posteriormente dada ao nascente idealismo alemão que, aos olhos de Jacobi, incorporava a preocupação fundamental de toda filosofia e é, portanto, necessariamente espinozista. Portanto, há um sentido no qual Jacobi poderia ter dito com Lessing: 'Não há outra filosofia, exceto a filosofia de Espinoza'. Mas Jacobi não fica satisfeito em apontar para o impulso de todo filosofar e seus dilemas; ele busca uma forma de sair deste impulso e usa Spinoza como um trampolim para seu *salto mortale* em direção da imediatidade de uma fé baseada no sentimento" (VALLÉE, 1988, p. 28-29). A interpretação de Vallée segue na direção antes afirmada de que Jacobi, em algum momento, acaba confundindo-se com o âmbito que ele visa atacar precisamente porque ele pretende, a partir deste âmbito, alçar-se para um outro âmbito almejado, mas ainda não realizado. Neste sentido, o *Pantheismusstreit*, criado polemicamente por Jacobi, não deixa de servir aos propósitos e, até certo grau, ao benefício do próprio Jacobi, pois a ele interessava essa identificação entre Lessing e Spinoza. Esse ponto é fundamental não só para compreender o contexto do referido *Pantheismusstreit*, mas para entender de que forma Spinoza foi recepcionado na tradição filosófica alemã e como a relação entre "religião" e "filosofia" foi conduzida, um caminho que alcança Kierkegaard e que deixa marcas profundas em seu pensamento. Alguns autores que buscaram analisar aquele período não parecem ter notado o subterfúgio utilizado por Jacobi, inclusive aceitando, sem muito questionar, que o relato que faz o filósofo é tanto fidedigno quanto possível ao que seriam as opiniões de Lessing, o qual não podia mais ser consultado dado o infortúnio de estar morto no tempo em que toda a polêmica é suscitada. Fritz Mauthner, por exemplo, em sua introdução ao *Jacobi's Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik* apresenta a seguinte leitura sobre a referida polêmica: "Uma vez que o profundo efeito não se originou do próprio Jacobi, mas apenas de seu relato de algo que Lessing havia dito, seria, evidentemente, necessário antes de tudo examinar se alguém deveria ou não acreditar no relato histórico de Jacobi. Essa questão é extremamente simples e nunca (com exceção do desafortunado Mendelssohn) um homem experiente duvidou da exatidão do relato de Jacobi. Jacobi apresenta ideias de Lessing que vão muito além do horizonte de Jacobi; ele apresenta as ideias de Lessing com um senso de humor superior do qual ninguém, exceto Lessing, era capaz no século XVIII. (...) Além disso, a linguagem particular de Lessing foi imediatamente reconhecida – devo dizer – por seus contemporâneos" (MAUTHNER, 1912, p. IX). Sem assumir que Jacobi era um escritor muito habilidoso e plenamente capaz de emular outro escritor, outros estilos e outra estrutura literária – como bem demonstrara em diversos textos como nas novelas *Woldemar* e *Edward Alwill* –, e sem assumir que o que os "contemporâneos de Lessing" reconheceram foi, talvez, uma certa caricatura da original linguagem particular do dramaturgo, Mauthner acaba impossibilitando, com sua leitura, a interpretação de que Jacobi teria controlado os efeitos de sua produção precisamente porque necessitava, para seu próprio argumento, destes mesmos efeitos. A importância de esclarecer este ponto não é simplesmente de cunho histórico-conceitual, mas se deve ao fato que se deve considerar que um autor tão experiente como Kierkegaard logo perceberia toda esta problemática estilística e logo notaria que a linguagem empregada por Jacobi, embora vise um âmbito alheio àquele por ele criticado, ainda assim permanece profundamente dependente do chão desde onde planeja saltar. Kierkegaard certamente tomou isso como uma lição: a emulação cobra fatalmente um preço que deve ser muito bem acordado para que seus juros, posteriormente, não venham a custar mais do que o valor original da dívida.

Lessing: Não devemos divergir quanto ao nosso *credo*, portanto. Eu: Não queremos isso. Mas meu *credo* não está em Spinoza. – Eu acredito em uma causa pessoal inteligente do mundo [*Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt*]. Lessing: Oh, ainda melhor! Eu estou prestes a ouvir algo completamente novo. Eu: Não espere muito por isso. Eu me desembaraço do problema através de um *Salto mortale*. (JACOBI, 1819, p. 58-59)

A opção de não debater um “credo”, ou seja, um princípio fundamental é assumido por Lessing e Jacobi como um ponto de início. Esta espécie de suspensão é rapidamente afastada quando Jacobi afirma que, de qualquer forma, seu “credo” não está com Spinoza e, ao contrário, ele declara que acredita [*Glaube*] em uma “causa pessoal inteligente do mundo”, uma afirmação que, Lessing logo ironiza, é tão forte que deve servir como a apresentação de algo absolutamente novo, o que deve despertar o interesse de um intelectual como o dramaturgo alemão. Uma “causa pessoal inteligente”, tal como afirma Jacobi, é precisamente a declaração de um “credo”, pois é um fundamento posto como princípio através da crença do próprio Jacobi. Este “credo”, “princípio” ou “fundamento”, no entanto, é sobremaneira importante para o que Jacobi busca argumentar, pois uma “causa pessoal inteligente” é um apelo a uma pressuposição de ordem no “mundo” e, portanto, na “realidade”, é um envio a uma pressuposição de revelação imediata desta realidade e é, ainda, uma projeção da pressuposição de limitação do que o próprio entendimento pode alcançar. Em outras palavras, a “causa pessoal inteligente” é tanto o fundamento daquilo que Jacobi considera como o “conhecimento” ou como a “relação” de conhecimento com a realidade, como também é a expressão dos limites do próprio entendimento e da própria razão no sentido de que não é a razão que deve definir o fundamento do conhecimento, mas é esse traço “pessoal” revelado que deve fazê-lo. Jacobi, no entanto, apenas transfere o problema de um lugar para o outro, pois no momento em que apresenta a “causa pessoal inteligente do mundo” como fundamento, deve então explicar de que maneira esta é alcançada. É daí que parte o entusiasmo de Lessing no diálogo, pois o personagem-Lessing, convenientemente, afirma que está “prestes a ouvir algo novo” como uma ironia que quer indicar que Jacobi teria voltado ao ponto de partida e, neste sentido, precisaria recorrer à razão para justificar o que tentou fazer para escapar da razão. Neste ponto, então, Jacobi apresenta seu conceito quando indica que nada de novo será apresentado, o que deve significar, no sentido empregado pelo filósofo, que *nada de*

novo será apresentado nos termos da razão, pois ele se “desembaraça do problema através de um *Salto mortale*”, ou seja, ele determina para si mesmo um limite e um fundamento através do estabelecimento de um princípio que não precisa ser justificado pela razão porque tal princípio supostamente significa o próprio limite da razão. O *salto mortale* de Jacobi, portanto, diz respeito a uma determinação ou a uma instanciação do limite em termos epistemológicos, pois o que tal *salto mortale* estabelece é o fundamento do que se pode conhecer e, neste sentido, do que pode ser determinado como realidade. Ao buscar impedir a razão de, em uma pretensão de totalidade, avançar sobre todas as áreas do conhecimento, inclusive sobre a própria determinação dos fundamentos do conhecimento, Jacobi tem de apelar para um conceito que, no fundo, fica de certa forma restrito ao próprio âmbito epistemológico. A relação entre *fé* [*Glauben*] e *saber* [*Wissen*] em Jacobi, mesmo que buscando apontar para uma subjetividade, não consegue deixar de lado dois pontos centrais: a) uma tentativa de encontrar na subjetividade uma estrutura de objetividade, a tal ponto que a própria subjetividade acaba sendo confundida ou convertida, em alguns momentos, em uma espécie de objetividade; e b) sua noção de realidade depende em grande parte de uma pressuposição de realismo imediato ou de uma imediatidade que, em partes sustentada na ideia de revelação, em partes baseada no empirismo humeano, parece ser incapaz de estabelecer uma dinâmica capaz de explicar a aproximar tal realidade da *realidade efetiva* própria do fenômeno da existência. O pensamento de Jacobi padece de um paradoxo central que, no entanto, parece ser completamente ignorado pelo filósofo. Ao mesmo tempo que este não consegue escapar do âmbito epistemológico, dado o seu embate com o racionalismo e com as correntes derivadas desta tendência, Jacobi também não pertence completamente a este âmbito, operando então como uma espécie de dogmático que tenta assegurar, dentro do criticismo, um fundamento que seja capaz de impedir o criticismo kantiano e pós-kantiano de seguir em frente. Como aponta Leo Strauss, o pensamento de Jacobi estranhamente tem a estrutura de uma teoria do conhecimento sem, contudo, possuir efetivamente uma teoria do conhecimento²⁷⁶. A

²⁷⁶ Em sua tese doutoral *O problema do conhecimento na doutrina filosófica de Fr. H. Jacobi* [*Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*], Leo Strauss continuamente pontua que “Jacobi não possui propriamente uma teoria do conhecimento [*Erkenntnis-Theorie*]”, pois para que isto acontecesse, “ele precisaria ter um conceito de “consciência” [*Bewusstseins*], o qual ele odeia e rejeita”, um impasse que Strauss propõe resolver por assumir “um caminho não-jacobiano para os problemas de Jacobi” (STRAUSS, 1997, p. 297). Neste sentido, o que Strauss pretende demonstrar é a maneira com que esta “não-teoria-do-conhecimento” jacobiana foi capaz de estruturar

consequência central aqui é a seguinte: Jacobi apresenta um conceito de *salto mortale* que, embora devesse servir para pular além do âmbito epistemológico, fica completamente preso a este âmbito e, mais do que isso, acaba servindo como um fundamento de ordem epistemológica e, portanto, como uma espécie de “substancialização” que não corresponde a uma dinâmica, mas sim a uma estagnação. É evidente que o *salto mortale* de Jacobi não é um “conceito-fundamento” no sentido de uma estrutura racional; mas isso não significa que este conceito não seja ele mesmo completamente determinado no âmbito epistemológico. O *salto mortale* de Jacobi não serve para engendrar uma mobilização, uma dinâmica ou para explicar uma passagem ou uma transição, mas serve para, ao contrário, estabelecer precisamente um ponto de início e fim ou, ainda, um ponto de partida e um ponto de parada, porém um ponto que não sai de seu lugar. Enquanto tomado pela epistemologia que o enreda, o *salto mortale* de

uma doutrina filosófica que constantemente se apresenta dentro dos problemas pertinentes às formulações da teoria do conhecimento da época. A análise de Strauss é interessante uma vez que ela revela que é precisamente nos pontos mais agônicos de sua filosofia que Jacobi acaba demonstrando elementos tão interessantes quanto problemáticos de seu pensamento. Isso é o que ocorre, por exemplo, quando Strauss analisa a relação entre “conhecimento” e “vida”, pois neste momento o que se evidencia é a ideia jacobiana de “realidade”. Nas palavras de Strauss: “O problema de Jacobi é o problema da realidade [*Realität*]. Na transcendência da realidade, a transcendência culmina absolutamente. Ao mesmo tempo, Jacobi também lida com o problema do conhecimento apenas como um problema de conhecimento da realidade [*Problem der Realitäts- Erkenntnis*]. É facilmente compreensível que suas doutrinas epistemológicas, em sua parte positiva, sejam simples aquisições de outros filósofos (especialmente Hume e Kant). Na polêmica contra as teorias do conhecimento estrangeiras, no entanto, ele traz motivos novos e frutíferos – mas sempre a partir de seu próprio problema, o problema da realidade. Aqui está enraizado seu significativo envolvimento com o racionalismo, bem como com o subjetivismo. Acima de tudo, contudo, sua versão austera da “fé” [*Glaubens*] é independente e essencialmente uma nova descoberta ou uma nova invenção” (STRAUSS, 1997, p. 283). O problema jacobiano da realidade, segundo Strauss, é correspondente ao âmbito epistemológico, o que se percebe rapidamente em uma leitura dos textos de Jacobi. O que Strauss pontua de relevante, contudo, é que, por extensão, também o conceito de “fé” deve ser circunscrito neste âmbito, pois, embora Jacobi busque assegurar uma questão que lhe é cara desde uma perspectiva cristã e teológica, todo seu esforço não consegue fugir das determinações com as quais ele se debateu. Assim, mesmo as ideias de uma “filosofia da fé” ou de uma “filosofia da vida” por vezes atribuídas à Jacobi padecem desta mesma problematização. Otto Friedrich Bollnow, em seu livro *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, ao tratar sobre a relação entre “fé” e “saber”, pontua que: “A base da filosofia da fé [*Glaubenphilosophie*] de Jacobi está na necessidade de, a partir do subjetivismo infundado [*haltlosen Subjektivismus*], para o qual o ideal de imediatidade na primeira versão levou, alcançar uma nova objetividade do fundamento da vida [*Objektivität der Lebenshaltung*]]” (BOLLNOW, 1966, p. 150). Isso significa que, a partir de seu problema da realidade, Jacobi quer, ainda, definir um campo de objetividade que deverá superar o “subjetivismo infundado” que poderia servir como base para filosofias tais como aquela do idealismo. É importante demonstrar estes detalhes conceituais para que o pensamento de Kierkegaard seja melhor situado. Ainda que o filósofo dinamarquês constantemente indique a necessidade de se atentar para a “realidade efetiva” e para a “concretude”, Kierkegaard, ao perceber os erros de filósofos como Jacobi, identifica a necessidade de, por um lado, evitar converter as estruturas de seu pensamento aos termos do sistema filosófico por ele criticado e, por outro lado, considerar uma construção conceitual que não adstrita ao eterno retorno do mesmo, ou seja, o eterno retorno ao ponto de permanência que, ao fim, inviabilizaria qualquer análise do fenômeno da existência.

Jacobi parte de uma subjetividade incipiente determinada por uma imediatidade plana e sem disposição relacional e almeja alcançar uma objetividade através de sua auto-imposição de base fundamental. Kierkegaard, por certo, não pode aceitar um conceito de *salto* que oscile entre uma subjetividade mal-formada e uma objetividade resultante de um misto de empirismo e de realismo imediato. Mais do que isso, estaria em completa contradição com seu pensamento se Kierkegaard tomasse de Jacobi um conceito de *salto* que tenha simultaneamente um caráter epistemológico e um caráter de essencialização. Mais uma vez, o pseudônimo responsável por apresentar a crítica a este conceito jacobiano de *salto*, com isso avançando a própria conceituação kierkegaardiana, é *Johannes Climacus* que, na primeira parte de *Post-scritum*, demonstra porque o *salto mortale* jacobiano lhe parece problemático. Fazendo uma espécie de análise do texto jacobiano sobre a doutrina de Spinoza, e assim referindo-se ao suposto diálogo entre Jacobi e Lessing, *Climacus* assim apresenta seu argumento precisamente nos termos ali aduzidos:

Há, em toda situação, algo altamente poético: duas distintas individualidades como L[essing] e J[acobi] em uma conversa entre si. O inesgotável porta-voz do entusiasmo como observador e o astuto L[essing] como catecúmeno. J[acobi] então deve explorar como a questão realmente se dá com L[essing]. O que acontece? Horrorizado, ele descobre que, no entanto, L[essing] é fundamentalmente um espinozista. O entusiasta ousa o mais extremo e lhe sugere o salvador *salto mortale*. Aqui devo parar por um instante; pode parecer que J[acobi] é o inventor do salto [*Springef*]. Contudo, é preciso notar: primeiro, que J[acobi] não está verdadeiramente ciente de onde o salto essencialmente pertence. Quando muito, seu *salto mortale* é apenas um ato de subjetivação [*Subjektiveringens Akt*] em relação à objetividade de Spinoza, não a passagem do eterno ao histórico. Em seguida, ele também não é dialeticamente claro sobre o salto, que este não se deixa ensinar ou ser comunicado diretamente, precisamente porque este é um ato de isolamento, uma vez que é deixado ao indivíduo singular [*Enkelte*] que decida se ele vai acreditar, por força deste absurdo [*i Kraft af det Absurde*], aquilo que ele não pode por ele mesmo pensar. Jacobi quer, com a ajuda da eloquência, ajudar a fazer o salto. Mas isso é uma contradição, e todo incitamento é realmente um obstáculo para fazê-lo, o que não deve ser confundido com a garantia de querer fazê-lo. [KW XII, p. 100; SV VII, p. 80]

Climacus começa situando a teatralidade da cena ou, mais precisamente, destacando o elemento de ficção que está presente no texto jacobiano. O pseudônimo nota a singular condição de ter uma situação “altamente poética” em que duas personalidades tão particularmente fortes sentam-se para uma conversa; porém *Climacus* destaca o estranho que é ter Jacobi, “o inesgotável porta-voz do entusiasmo como” um simples “observador”, enquanto o “astuto Lessing” comportar-

se-ia contidamente e com o decoro de um catecúmeno. Um porta-voz do entusiasmo, ele mesmo comumente tomado pelo entusiasmo, não parece ser um bom observador, assim como uma figura astuta e – talvez Kierkegaard pudesse concordar – irônica como Lessing também não parece um bom alvo para catequização. Desde esse ponto de completa artificialidade se estabelece a suspeita de *Climacus* para com todo o escrito jacobiano, pois o pseudônimo percebe que em todo o estilo, a retórica e a condução narrativa encontra-se presente a intenção de transformar aquele diálogo “filosófico” em um diálogo “proselitista”. *Climacus* claramente está fazendo uma indicação ao lugar em que está situado Jacobi ao chamá-lo de “entusiasmado”, uma vez que aqui a referência é tanto para com a noção de uma vinculação com o romantismo alemão, que tomaria para si o conceito de “entusiasmo” como fundamental para concepções poéticas e mesmo “religiosas”, quanto se faz referência ao fato ainda mais etimologicamente próprio do termo “entusiasmo” que, ao fim, refere-se a um “estar tomado por Deus”²⁷⁷. Agora, é certo

²⁷⁷ Kierkegaard emprega o termo “entusiasmo” centenas de vezes ao longo de sua obra, tanto em um sentido conceitualmente definido quanto como uma qualificação de um sentimento ou de uma disposição emocional. É certo que, pela influência recebida do romantismo alemão, o conceito de entusiasmo opera em uma dupla possibilidade no pensamento kierkegaardiano. Por um lado, o filósofo está ciente da origem etimológica e mesmo teológica da palavra. O termo grego ἐνθουσιάζω é uma palavra composta por ἐν (em), θεός (deus) e οὐσία (essência), significando o estado de estar possuído por uma essência divina. Se este termo foi utilizado pelos gregos com uma ampla gama de significações, foi também empregado pela tradição cristã para significar uma forma de disposição ou de relação com a divindade. Como demonstra Ronald A. Knox (1983) em seu detalhado livro *Entusiasmo: um capítulo na história da religião, com especial referência aos séculos XVII e XVIII*, o conceito de entusiasmo entre jansenistas, quacres, anabatistas, quietistas e outras linhas do cristianismo dos referidos séculos era usualmente associado com uma especial relação entre os indivíduos daquelas comunidades e Deus, uma relação que passava por uma inspiração interior que, não raro, formava a própria fundação de tais comunidades. A filosofia de Pascal seria um exemplo deste movimento, como se pode identificar na famosa sentença que afirma que “*le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*”, em uma expressão do embate no âmbito religioso entre a fé e a razão. Estas expressões cristãs, conjuntamente com o renascimento greco-latino nas artes ocorrido no início da era moderna, formaram a base do que então impulsionaria os movimentos que formariam o romantismo alemão, com destaque para o autores como Hamann, Herder e Goethe que haviam tomado o entrecruzamento destas duas tradições como parte de seus próprios desígnios. A noção de entusiasmo assume, no vocabulário alemão e dinamarquês uma manifestação bastante pontual. Kierkegaard, ao referir-se sobre esta questão, usualmente utiliza os substantivos *Begeistring* e *Sværmeri* e os verbos *begeistre* e *sværme*, raramente utilizado o igualmente válido substantivo *Enthusiasme*. O termo *sværmeri* era formado a partir do substantivo *sværm*, que por sua vez derivava da palavra *svarmr* do nórdico antigo; *sværm* significava tanto um enxame de insetos quanto um agrupamento incontrolável de pessoas, de modo que *sværmeri* era usualmente associado com um estado mental fanático ou demasiado excitado por fantasias. *Sværmeri* possuía, no alemão, o termo correlato *schwärmerei*, este largamente utilizado pelo romantismo. Lessing, em seu ensaio *Über eine zeitige Aufgabe* [*Sobre uma tarefa inicial*], dedicado à análise da ideia de “entusiasmo” e sua aplicação na filosofia de seu tempo, menciona a origem do termo alemão e pontua que este conceito vinha sendo atacado por certos filósofos que consideravam a ideia de “entusiasmo” como um disparate precisamente porque esta “agitação interna” seria considerada como contrária à razão ou, ainda, porque uma vez que o *scharm* quer sempre fazer um rebanho, e como isso tende a ser posto em vias religiosas, então toda ideia de “entusiasmo” deveria negada (LESSING, 1825, p. 294). O que

se inicia como uma oscilação entre uma defesa de certa forma de entusiasmo e uma relutância diante da massificação por parte de Lessing no que diz respeito à ideia de “entusiasmo”, logo é assumida por Friedrich Schiller como importante elemento na formação estética do homem e, portanto, também na formação do artista, de tal modo que o poeta afirma que “o infortúnio de sua espécie toca profundamente o homem sensível, porém mais ainda a sua degradação”, de tal modo que “o entusiasmo [*Enthusiasmus*] inflama-se e o desejo ardente impacientemente se esforça por agir nas almas fortes” (SCHILLER, 1955 p. 532). Esse é o espírito que se encontra presente no romantismo alemão e que não deixa de legar também seus efeitos para o idealismo alemão – sobretudo com Schelling –, um conceito de “entusiasmo” que é fortemente confrontado pelos filósofos do esclarecimento como sendo um excesso de subjetivismo, um disparate da razão e, portanto, um simples delírio. Kierkegaard parece recepcionar toda a complexidade que envolve a ideia de “entusiasmo”, assumindo tanto a potência que está presente, por exemplo, nesta formação de um indivíduo esteticamente desenvolvido e sensivelmente voltado para as potencialidades de sua interioridade e, portanto, de sua subjetividade, como também parece assumir, por vezes, a crítica “iluminista” que olha para a ideia de “entusiasmo” com cautela por ver nela os perigos da massificação e do fanatismo que, na perspectiva kierkegaardiana, seria uma espécie de recaída na exterioridade e na objetividade. Assim, é possível perceber que a ideia de “entusiasmo” é importante na análise e constituição de certos aspectos do indivíduo, como ocorre nos casos em que o está em questão é o traço “estético”, “poético” ou “artístico”. No ensaio sobre o “estádio erótico” presente em *Enten-Eller*, a ideia de “entusiasmo” aparece no sentido de uma excitação ou de uma agitação interna, denotando uma espécie de comoção que faz o indivíduo por dentro se mover: “Aquilo que se tem amado com excitação juvenil [*ungdommeligt Sværmeri*], o que foi admirado com entusiasmo juvenil [*ungdommelig Enthusiasme*], aquilo que foi mantido em segredo, enigmática companhia na interioridade da alma, aquilo que foi escondido no coração, a isto se aproxima com algum tipo de timidez, com sentimentos mistos, quando se sabe que a intenção é de entender a isto” [KW III, p. 60; SV I, p. 43]. Os termos *Sværmeri* e *Enthusiasme* aparecem aqui como uma agitação interna, uma agitação que é necessária para superar certo estado de inação. Ainda em *Enten-Eller*, mais precisamente nos *Diapsalmata*, o “entusiasmo” surge como uma possível solução para o tédio [*Kjedsommelighed*], ou seja, para a estagnação da interioridade. Escreve o esteta: “Sim, se eu pudesse ver uma fidelidade que resistisse a cada provação, um entusiasmo [*Begeistring*] que a tudo suportasse; uma fé, que movesse montanhas; se eu vislumbrasse um pensamento que ligasse o finito e o infinito” [KW III, p. 37; SV I, p. 21]. Visivelmente, o termo *Begeistring* é usado no sentido de uma expectativa de agitação interior que seja capaz de pôr o indivíduo em relação com algo além de si mesmo e que possa retirá-lo do tédio. O conceito de entusiasmo, pela influência do romantismo alemão, é notado nestes escritos “estéticos”, o que não causa nenhuma surpresa. Mas, ao mesmo tempo, por se tratar de uma forma de analisar o que é “poético”, a ideia de entusiasmo também está presente em *Temor e Tremor*, uma vez que *Johannes de Silentio* é considerado o “poeta da fé”. Por esta razão, logo no *Exórdio*, quando narra a relação de um homem com a história de Abraão, o pseudônimo aponta que a maneira de relacionar-se com a história era aquela de uma excitação interior: “Quanto mais velho se tornava, mais frequentemente seu pensamento se voltava para aquela narrativa, seu entusiasmo [*Begeistring*] se tornava cada vez mais forte e, no entanto, ele conseguia entender cada vez menos a narrativa” [KW VI, p. 9; SV III, p. 61]. Na sequência, a mesma ideia aparece como forma de garantir ao indivíduo que este ponha-se em relação consigo próprio no sentido de uma restrição ou, mais precisamente, na aplicação da ideia de resignação: “Pela resignação eu renuncio a tudo, esse movimento eu faço sozinho e se não o faço é porque sou covarde, fraco e sem entusiasmo [*Begeistring*], e não sinto a significação da alta dignidade posta a todo ser humano de ser seu próprio censor” [KW VI, p. 48; SV III, p. 98]. Estar fraco em seu entusiasmo é não ser capaz de pôr-se em relação e, assim, o entusiasmo é entendido aqui em um sentido positivo como aquilo que, como afirmara Schiller e os românticos, pode mobilizar o indivíduo. Contudo, Kierkegaard também aceita a crítica feita pelos Iluministas à ideia de “entusiasmo”, os quais consideravam este como uma tendência de massificação, de fanatismo e de confusão nos limites da razão. No livro em que analisa o “caso Adler”, Kierkegaard pontua precisamente que aquilo que está vinculado com a suposta revelação de que falava o pastor luterano é o problema do entusiasmo. Uma vez que Adler afirmava ter tido uma experiência com uma luz e uma voz divina que o mandara escrever seus sermões, ou seja, uma experiência determinada pela exterioridade, então sua “revelação” não poderia ser compatível com uma verdadeira inspiração interior e, neste sentido, esta seria a expressão de um “entusiasmo” no sentido de um devaneio. Segundo Kierkegaard, em uma das justificativas para seus *Sermões*, Adler perde-se precisamente neste ponto: “Em sua segunda resposta, ter tido uma revelação pela qual uma nova doutrina é comunicada transforma-se no começo

que Kierkegaard não se mostrava inclinado a qualquer forma de expressão de “possessão divina”, uma vez que via nestas – como bem demonstra o caso Adler – a possibilidade de uma simples deturpação da experiência subjetiva. Todo este sentido está presente em termos significativos quando *Climacus* afirma que, após descobrir que Lessing seria um espinozista, “o entusiasta ousa o mais extremo e lhe sugere o salvador *salto mortale*”, ou seja, aquele que se julga tomado por deus sugere o *salto* como uma cura, um remédio ou um escape para aquele que se encontra fora deste âmbito religioso. Kierkegaard conhecia muito bem as obras de Lessing, como também sabia de sua posição na longa discussão sobre a ideia de “entusiasmo” que havia se desenvolvido na tradição Alemã a partir de metade do século XVIII até ao menos as primeiras décadas do século XIX. Assim sendo, Kierkegaard sabia que, em um sentido positivo, o entusiasmo poderia ser percebido como uma importante forma de demarcar os limites entre os domínios da razão objetivamente determinada e os domínios da existência do *ser* do humano subjetivamente determinada, de tal forma que em uma anotação encontrada em seus *Diários* o filósofo escreve que “do outro lado do “entendimento” [*Forstand*] está o entusiasmo [*Begeistring*]”, então complementando que “é para isto que se tem de combater” [X.4 A 550], ou seja, o embate deve ocorrer para assegurar o entusiasmo como o outro lado da linha que impõe os limites ao entendimento. Porém, Kierkegaard também sabia do aspecto negativo do “entusiasmo”, e ao comentar sobre este aspecto menciona a Lessing e faz referência precisamente ao ensaio *Über eine zeitlige Aufgabe* onde o dramaturgo trata sobre essa questão mantendo

de um entusiasmo [*Begeistringens Begyndelse*], na expressão de algo tão vago e indefinido quanto o entusiasmo [*Begeistring*]” [KW XXIV, p. 60; VII.2 B 235, p. 104]. Nesta aplicação do conceito de entusiasmo, que se repete em outros momentos do confronto com Adler e que também aparece em textos como *Uma resenha literária*, o sentido é aquele de uma deturpação da razão ou de uma tendência de fanatismo. É importante reparar aqui dois elementos: a) Kierkegaard recepciona as duas formas de interpretação sobre o problema do “entusiasmo” legadas pela tradição alemã, aceitando tanto o aspecto romântico, sobrenatural, sensível e subjetivo naquilo que lhe é pertinente, quanto o aspecto racional, público e limítrofe nos momentos em que estes parecem acertados, isto tudo de tal modo que a própria ideia de entusiasmo avançada por Kierkegaard permite compreender como o filósofo posiciona-se com relação à tradição que o antecedeu; e b) ao manejar a aplicação e a consideração das duas vertentes da interpretação sobre a ideia de “entusiasmo”, Kierkegaard acaba demonstrando um importante aspecto de seu pensamento, isto é, que o entusiasmo enquanto uma mobilização interna é completamente aceitável no limite de que tal agitação permaneça encerrada na interioridade e não venha a ser confundida com uma expressão de exterioridade, pois no momento em que esta confusão acontece, então Kierkegaard assume, com os racionalistas e os críticos do *schwärmerei*, que essa inspiração não pode servir como fonte para qualquer fundamento fora do âmbito da subjetividade. Para todos efeitos, o conceito de “entusiasmo” serve para demonstrar como qualquer interpretação unilateral de Kierkegaard (sobretudo aquela teologicamente orientada) tende a obnubilar a potência de seu pensamento.

sua recorrente posição de suspensão. Ali o filósofo anota que “Lessing corretamente anota em algum lugar que a palavra *Sværmer* deriva da palavra *Schwarm* e portanto indica o social, esse desejo de correr junto em bando – e ele, assim, não por ser chamado de um “entusiasta” [*Sværmer*]”, pontuando assim a conotação negativa do “entusiasmo” que é logo suplementada pela versão positiva quando Kierkegaard escreve que “um entusiasta solitário [*eensom Sværmer*] é algo de maravilhoso, um fenômeno tão raro quanto um meteorito que só existe apenas um dele: Sócrates” [XI.1 A 448]. Lessing não pode ser chamado de um entusiasta no sentido negativo, porque não tem esse desejo de correr em bando, mas também não pode ser um entusiasta em um sentido negativo, porque este foi Sócrates, o que podia mobilizar-se completamente em sua subjetividade sem causar nenhuma influência externa precisamente porque era isso que caracterizava sua ironia. Jacobi, no entanto, é o entusiasta no sentido negativo, porque ao confrontar-se com alguém que é de alguma forma irônico logo se agita para apresentar um fundamento exterior que deve servir como base para uma suposta conversão. É por isso que *Climacus* afirma que precisa frear seu argumento para demonstrar que Jacobi não é o inventor do conceito de salto, ao menos no sentido que o próprio pseudônimo o utiliza. Isso porque, não instanciando o *salto* na interioridade do indivíduo e não compreendendo que o *salto* deve servir precisamente para determinar a limitação do alcance epistemológico, Jacobi não percebe que este conceito não pode ser constituído pela via da exterioridade, de tal modo que o resultado é aquele de que seu “*salto mortale* é apenas um ato de subjetivação [*Subjektiveringens Akt*] em relação à objetividade de Spinoza, não a passagem do eterno ao histórico”. O que faz Jacobi, segundo *Climacus*, é apenas mudar de lado sem perceber que se encontra sob a mesma linha, sendo por isso incapaz de produzir, com o salto, uma verdadeira passagem ou transição. E precisamente porque Jacobi é um “entusiasta” no sentido negativo e porque ele transformou o *salto mortale* em algo objetivo, exterior e conceitualmente determinado como um fundamento, ele pensa que pode servi-lo como uma solução para todo e qualquer indivíduo, sem perceber, no entanto, que o conceito de *salto*, para que seja compreendido à maneira kierkegaardiana e em relação ao fenômeno da existência, não pode ser obtido senão pelo próprio indivíduo que se põe em relação a si mesmo e ao transcendente como forma de determinar sua *sobrerrelação*. Em outras palavras, a crítica de *Climacus* a Jacobi ocorre sobretudo porque o pseudônimo vê no pensador alemão a sua incapacidade de sair do âmbito

epistemológico que possibilitou toda o desenvolvimento de sua argumentação²⁷⁸.

Enquanto *Climacus* – e aqui também Kierkegaard em um sentido geral – quer situar-

²⁷⁸ Em um artigo dedicado a analisar a relação entre Kierkegaard e Jacobi através da questão do salto intitulado *Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap*, Anders Moe Rasmussen divide a crítica de Kierkegaard ao autor alemão e dois pontos que deveriam dar conta de demonstrar a maneira com que o filósofo dinamarquês desenvolve seu argumento contra Jacobi. Segundo Rasmussen, “embora reconhecendo Jacobi como o criador do salto, Kierkegaard imediatamente levanta duas objeções decisivas: (1) a noção de salto está deslocada; (2) a noção de salto é mal compreendida” (RASMUSSEN, 2009, p. 38). O comentador está certo em afirmar que, na crítica de *Climacus*, a noção jacobiana de salto é considerada como deslocada e mal-compreendida, mas parece não notar que quando o pseudônimo refere-se à relação do filósofo alemão e o referido conceito, este afirma que “pode parecer que Jacobi é o criador do salto”, claramente apontando que esta seria uma má leitura que deve ser reformada pela própria crítica proposta por *Climacus*. Na sequência de seu comentário, no entanto, Rasmussen pontua que “a descrição da noção de salto de Jacobi como uma transição do objetivismo da filosofia de Spinoza para o subjetivismo eoa e repete as objeções apresentadas por Hegel em seu *Fé e Saber*” (RASMUSSEN, 2009, p. 38). Mais uma vez, o comentador está parcialmente correto, pois é certo que Kierkegaard tomou parte de sua posição crítica da análise de Hegel, porém é igualmente certo que o filósofo dinamarquês não subscreve completamente a esta análise. Uma vez que Rasmussen não faz mais do que mencionar essa possível influência de Hegel na leitura kierkegaardiana de Jacobi, é preciso considerar rapidamente a extensão desse ponto. O título do ensaio hegeliano já indica o tom de sua análise: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie [Fé e Saber ou a filosofia reflexiva da subjetividade na integridade de suas formas como filosofia de Kant, Jacobi e Fichte]*. A intenção de Hegel é, portanto, de analisar a questão a partir de duas marcas centrais: i) a filosofia reflexiva da subjetividade que deve lidar com a maneira que o pensamento filosófico pôr em questão, desde uma perspectiva que tem na centralidade do sujeito, questões que envolvem o absoluto, o particular, o infinito e o finito; ii) conjuntamente com esta primeira marca, está evidente a demarcação temporal de Hegel no sentido de uma escolha da determinação expressa, ou seja, trata-se de uma consideração inscrita no âmbito pós-kantiano, uma vez que Kant é o primeiro dos três filósofos a serem analisados. A parte dedicada a Jacobi no texto hegeliano é a maior do ensaio e, como demonstra a primeira sentença da análise da filosofia de Jacobi, o ponto de vista hegeliano é determinado pela filosofia kantiana: “A filosofia de Jacobi compartilha com a filosofia kantiana a comunalidade da finitude absoluta, ambas em sua forma ideal enquanto conhecimento formal e em sua forma real como um empirismo absoluto, - e também concordam sobre a integração dessas duas finitudes absolutas pela via de uma fé que instancia um absoluto além [*ein absolutes Jenseits setzenden*]. Contudo, dentro desta esfera comunal a filosofia de Jacobi forma o pólo oposto daquela de Kant, na qual a finitude e a subjetividade têm uma forma objetiva, a forma do conceito; a filosofia de Jacobi, ao contrário, torna a subjetividade inteiramente subjetiva, a torna em uma individualidade. Este subjetivo do sujeito ganha, assim, uma vida interior de tal forma que parece tornar-se capaz da beleza da sensibilidade [*Empfindung*]” (HEGEL, 1965, p. 328). A análise de Hegel, portanto, parte dessa “comunalidade” identificada entre as filosofias de Kant e Jacobi, uma comunalidade que deve considerar como a diferença de Jacobi para com Kant encontra reflexo na maneira com que este conduz seu argumento em favor dessa virada mais profundamente subjetiva própria da intenção jacobiana. Hegel avança para considerar de que maneira a crítica de Jacobi à filosofia de Spinoza – especificamente ao problema da temporalidade em Spinoza – permite ao filósofo alemão conduzir o progresso de seu próprio pensamento e de sua espécie de epistemologia. Hegel atenta para o fato de que a crítica de Jacobi ao pensamento de Spinoza se deve a sua intenção de sedimentar sua “epistemologia” em um empirismo de caráter humeano e nota como isso deve levar para uma consideração sobre a posição da “fé” no pensamento jacobiano. Em meio a sua análise, Hegel nota que um dos pontos mais problemáticos da filosofia de Jacobi é sua recusa à noção de uma consciência no sentido de uma auto-consciência, ou seja, de uma consciência que superaria a divisão ou a constituição de duas ideias opostas para encontrar uma unidade fundamental e fundadora (HEGEL, 1965, p. 351-355). Este problema então culmina quando a ideia de “fé” alcança a centralidade do pensamento de Jacobi, pois segundo Hegel, esta fé, por recusar a cognição racional e por opôr-se à reflexão, é incapaz de servir como base para a formulação de um conhecimento e, mais do que isso, faz com toda a intenção de produção de conhecimento dependa demasiado da “intuição” como forma de assegurar qualquer relação cognitiva. Este é o ponto central da crítica hegeliana a Jacobi, como o próprio Hegel

se em um âmbito mais propriamente ontológico, porque apenas dessa maneira é possível seguir com a consideração e análise sobre o fenômeno da existência, Jacobi não parece conseguir pôr-se para além das determinações epistemológicas, assim que sua própria ideia de *salto mortale* acaba sendo algo pior que do um conceito puramente racionalista, pois este se apresenta com a pretensão de um anti-racionalismo e anti-objetivismo e, ao fim, não cumpre aquilo que prometeu.

No embate entre Lessing e Jacobi, *Climacus* critica ao segundo por considerar que foi o dramaturgo quem de fato forneceu a estrutura inicial para o conceito de *salto*, de tal modo que quando o pseudônimo afirma que “pode parecer que Jacobi é o criador do salto”, o que quer indicar é que Lessing deveria figurar como o primeiro a apresentar esta ideia. É preciso pontuar que *Climacus* manifesta

pontua: “Além do fato que Jacobi reduziu a fé à realidade efetiva [*Wirklichkeit*] e à experiência sensível [*sinnliche Erfahrung*], e é disso que ele quer dizer sobre a fé contra Mendelssohn, ele também tem uma outra fé, a fé não na finitude, mas no eterno. E temos que ver que esta fé, que tem o eterno como um objeto absoluto, o mantém separado e não unificado com o conhecimento [*Erkennen*], ela exclui a cognição racional [*vernünftiges Erkennen*] na medida em que a cognição é reconhecida apenas como algo subjetivo e como um conhecimento formal; portanto devemos perguntar sobre esta fé se ela não foi contaminada *enquanto fé* por ter sido transposta para a relação com a reflexão. A fé de um homem que não se edificou ao nível da reflexão abstrata é ingênua, porque não é oposta à reflexão: ela é tanto sem reflexão que sua relação com o eterno é confrontada pela cognição racional, embora eles não se choquem, bem como a relação com o eterno nesta mera fé é a certeza imediata, que não foi tornada objetiva e nem dada a forma conceitual pelo pensamento; em verdade, ela não tem relação com nenhuma oposição, é uma pura posição sem consideração com nada mais; tampouco é uma negação de outra fé em outra coisa, ou ainda de outra forma para seu próprio conteúdo. (...) Esta é a forma negativa e consicente em que a fé ocorre em Kant, Jacobi e Fichte” (HEGEL, 1965, p. 378-379). Em sua análise da ideia de “fé” tal como apresentada por Jacobi, Hegel considera a co-existência de duas “fés”, uma que é aplicada ao conhecimento enquanto um empirismo de ordem sensível, e portanto posta em relação à finitude, e outra fé que estaria relacionada ao eterno e que, ao contrário, não permitiria nenhuma relação com o conhecimento, sobretudo não com o conhecimento racional. O que Hegel critica é, assim, o fato de que a “fé do eterno” não pode ser conciliada com a “fé do finito” e, portanto, não é possível encontrar uma relação unificadora entre esses dois âmbitos distintos. Mais do que isso, de certa forma antecipando o que posteriormente se apresentaria em sua *Fenomenologia do Espírito* e em seu projeto filosófico, Hegel critica tal posição porque, além de excluir a “cognição racional”, ela não permite que esta mesma cognição racional opere como o elemento de determinação de uma espécie de “síntese” da relação. Aí está o ponto central da crítica de Hegel à filosofia de Jacobi. Agora, que Kierkegaard tenha tomado de Hegel, como indica Rasmussen, a ideia de que Jacobi teria feito uma transição do objetivismo de Spinoza para o subjetivismo parece algo que tem menos a ver com a uma aceitação do filósofo dinamarquês à especificidade da crítica de Hegel do que uma interpretação comum a partir do estabelecimento do idealismo alemão. Em nenhum momento de *Fé e Saber* Hegel menciona o *salto mortale* ou qualquer ideia de *salto* e o filósofo alemão não parece interessado em considerar este ponto específico, estando mais preocupado com avançar uma análise que beneficie sua própria posição. A análise e crítica de Hegel à filosofia de Jacobi ganha um peso importante quando Hegel transforma-se no grande acadêmico e na representação do espírito filosófico alemão a partir da segunda década do século XIX, de modo que aquilo que Kierkegaard recepciona é, neste sentido, esta crítica mais geral. Em termos específicos, obviamente Kierkegaard não concordaria nem com todos os detalhes da crítica de Hegel, nem com as intenções ali implícitas, pois mesmo quando o filósofo dinamarquês apresenta ressalvas à ideia jacobiana de *salto mortale*, o faz por demonstrar que este não foi capaz de mostrar a determinação de uma verdadeira separação entre o âmbito da fé e o âmbito da razão, justamente o contrário do que pretendia Hegel.

uma escolha pouco usual ao escolher Lessing como o pensador que claramente o guiará na condução argumentativa e criativa do conceito do *salto*, sobretudo quando se considera que tal opção implica rejeitar tanto Hamann quanto Jacobi no que diz respeito a este posto. É uma decisão pouco usual uma vez que tanto Hamann quanto Jacobi são autores declaradamente cristãos que, inclusive, buscavam com seus textos e argumentos avançar uma defesa do cristianismo contra os avanços do racionalismo. Lessing, por sua vez, não é exatamente um “cavaleiro da fé” e se há algo de cristão em suas posições, este algo não ocorrerá sem uma interpretação muito particular e sem uma forte tendência de, sobretudo nos textos tardios, escapar para uma filosofia natural e para um deísmo que não raras vezes é constituído com base em críticas ao cristianismo e à cristandade. O percurso de Lessing, contudo, legitima o interesse do filósofo dinamarquês pelo dramaturgo. Como é o caso de Goethe, com quem Kierkegaard tem uma relação de constante aproximação e afastamento, Lessing é um autor que cobre diversas áreas que significavam algo para o pensador de Copenhague. Mais do que isso, Lessing é um verdadeiro mestre nestas áreas, pois seus dramas determinaram uma nova possibilidade para o teatro alemão, seus ensaios estéticos criaram novos parâmetros para a reflexão sobre este tema – parâmetros que são postos em questão mesmo contemporaneamente –, suas fábulas abrem uma vertente que será perseguida pelo romantismo alemão e que atrairá a atenção de Kierkegaard e, por fim, seus escritos filosóficos e teológicos não deixam de demonstrar uma mente aguçada capaz de enfrentar espinhosos problemas com uma leveza típica de uma qualidade socrática. Se não bastassem estes elementos, no que diz respeito especificamente ao interesse de Lessing pela teologia e pela filosofia, o dramaturgo demonstrou um desenvolvimento singular que, embora crítico ao cristianismo tradicional e embora continuamente em embate com esta tradição cristã, apresenta-se ainda assim como uma das mais acuradas análises dos impasses e entraves desta tradição cristã. A começar por textos considerados como aqueles de juventude, tal como o suscito mas poderoso ensaio *Gedanken über die Herrnhuter* [*Pensamentos sobre os morávios*], é possível ver Lessing confrontando a tradição cristã, sobretudo aquela que foi sensivelmente modificada pela reforma protestante. Para o jovem dramaturgo, tratava-se de demonstrar neste ensaio como a reforma protestante causara uma verdadeira mudança, porém aquela necessária, pois “dia após dia foi diminuindo o cristianismo prático [*ausübende Christentum*], enquanto o cristianismo contemplativo

[*beschauende*], através de fantásticos caprichos e expansões humanas, alcançou uma altura a qual a superstição nunca foi capaz de levar a religião” (LESSING, 1825, p. 196). O elogio de Lessing aos morávios se devia justamente por que estes teriam realizado uma reforma – desde a lendária tentativa do reformista Jan Huss – que não seria baseada em contemplação, mas em uma prática. Para o jovem Lessing, o problema estava precisamente em querer converter a prática e a vivência religiosa em uma demonstração ou em uma prova racional. Assim, o que está em questão desde muito cedo para o dramaturgo é a maneira com que seu tempo se empenhava para justapôr o conhecimento racional sob os campos da religião:

E agora em nossos tempos – devo dizer tão felizes, ou tão infelizes? –, em que se vinculou tão excelentemente a sabedoria divina [*Gottesgelahrtheit*] e a sabedoria mundana [*Weltweisheit*], no qual apenas com dificuldade é possível distinguir um do outro, pois esta quer alcançar a fé [*Glauben*] por meio de provas [*Beweise*], e aquela quer apoiar com a fé às provas; agora, eu digo, com esta maneira equivocada de ensinar o cristianismo, um verdadeiro cristão tornou-se mais raro que na idade das trevas. Em termos de conhecimento [*Erkenntnis*], somos anjos, nos termos da vida, somos demônios. (LESSING, 1825, p. 198)

A crítica de Lessing não é tão diferente daquela de Hamann, no sentido que também aponta o fato de que é a confusão entre a sabedoria mundana (razão) e a sabedoria divina (não definida por Lessing) que causa uma perda de perspectiva no que pode e no que não pode ser afirmado. Para Lessing, no entanto, o problema não está apenas em que o racionalismo quer alcançar ou sustentar a fé por meio de provas, mas está em que tal embaralhamento é prejudicial tanto para o âmbito do conhecimento quanto para o âmbito da religião cristã. Aos poucos este posicionamento começa a se desenvolver e pode ser percebido em textos como *Das Christentum der Vernunft* [*O cristianismo da razão*], de 1753, ou então em *Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott* [*Sobre a realidade das coisas exteriores a Deus*], de 1763. Em ambos estes textos, o que se percebe não é apenas um ataque ao cristianismo, mas antes uma análise da insuficiência da teologia cristã de sustentar uma crença religiosa que fosse condizente com um âmbito vivencial e prático da existência humana. Ademais, Lessing avança cada vez mais para a “religião natural” porque, uma vez que a teologia cristã busca vincular razão e fé sem sucesso, e uma vez que a razão, no sentido de um senso comum ou de um dado mundano da existência, não pode ser afastada para dar lado a superstição e ao misticismo puro, então é esperado que seja possível encontrar alguma forma de estrutura religiosa

que manifeste maior proximidade com os predicados da razão. Para Lessing, como para muitos filósofos de então, a religião natural é precisamente esta manifestação, o que torna completamente compreensível porque sua aproximação da religião natural é também sua aproximação para com Spinoza. O que se percebe na produção que se iniciou na década de 1750 e que avançou até meados da década de 1770 é o confronto que Lessing sugere entre a religião natural e a religião positiva, isto é, o cristianismo. Tratava-se de considerar de que modo a religião positiva se ajustava ou não às demandas da religião natural, uma vez que a religião natural seria aquela que, considerada até mesmo como um dado ideal e hipotético, melhor se aproximaria da própria estrutura do *ser* humano. O que estava implícita em suas considerações, portanto, era uma preocupação para com a consonância entre a expressão da religião positiva e a estrutura do *ser* do humano. Partindo desta exigência, é notável o esforço de Lessing por tentar afastar toda contradição, entrave ou impasse que pudesse estar presente nesta relação entre religião natural e religião positiva. Isso ocorre de tal maneira que, por exemplo em *Das Christentum der Vernunft*, Lessing claramente se esforça para argumentar que a perfeição de Deus, a harmonia do mundo, a revelação de Cristo não apenas como o “filho de deus” [*Sohn Gottes*], mas como o “Deus Filho” [*Sohn Gott*], como também o próprio conhecimento da natureza deveria ser compreendidos dentro de uma perspectiva unitária (LESSING, 1825, p. 161-165). Essa exigência de harmonia entre a religião positiva e a religião natural é então levada a um termo ainda mais profundo e incompatível no breve texto *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* [*Sobre a origem da religião revelada*]:

§ Conhecer um Deus, buscar os mais valiosos conceitos dele, considerar esses conceitos mais valiosos em todas as nossas ações e pensamentos: é a mais completa definição de toda religião natural.

§ Para esta religião natural cada homem é, proporcionalmente com seus poderes [*Kräfte*], disposto e comprometido.

§ Mas como essa proporção seria diferente para todo cada homem, e, portanto, a religião natural de cada homem seria diferente: então, acredita-se que se deve neutralizar a desvantagem que esta diferença pode produzir, não no estado de liberdade natural do homem, mas no estado ligação civil [*bürgerlichen Verbindung*] com os outros.

§ Isto é: tão logo foi reconhecido como desejável tornar a religião uma preocupação comunal, era preciso concordar em certas coisas e conceitos, e *atribuir* para estas coisas e conceitos a mesma importância e necessidade que as verdades religiosas [*Religions-Wahrheiten*] reconhecidas naturalmente *possuíam por si mesmas*.

§ Isto é: a partir da religião natural, que não era capaz de prática comum e uniforme entre os homens, era preciso construir uma religião positiva

[*positive Religion*]: assim como, pela mesma razão, constrói-se o direito positivo a partir do direito natural.

§ Essa religião positiva recebeu sua sanção a partir da reputação de seu fundador, o qual afirmava que os elementos convencionais viessem tão certamente de Deus, ainda que indiretamente através dele, como o essencial advinham através da evidência imediata de cada razão individual.

§ A indispensabilidade da religião positiva, em virtude da qual a religião natural é modificada em cada estado de acordo com sua condição natural e accidental, eu chamo de sua verdade interior [*innere Wahrheit*], e essa verdade interior é tão grande em uma como na outra.

§ Todas as religiões positivas e reveladas são, portanto, igualmente verdadeiras e igualmente falsas.

§ Igualmente verdadeiras: na medida em que em todos os lugares foram igualmente necessárias para alcançar uma concordância sobre coisas diversas a fim de produzir acordo [*Übereinstimmung*] e unidade [*Einigkeit*] na religião pública [*öffentlichen Religion*].

§ Igualmente falsas: no sentido de que aquilo com que se chegou ao acordo não coexiste simplesmente com os elementos essenciais, mas os enfraquece e os suprime.

§ A *melhor* religião revelada ou positiva é aquela que contém o menor número de adições convencionais à religião natural, e impõe as menores limitações aos bons efeitos da religião natural. (LESSING, 1825, p. 185-187)

A tese de Lessing é muito pontual, “a religião positiva nasceu da necessidade de se concordar com certos aspectos e conceito da religião natural; assim, o elemento importante de cada religião positiva é sua ‘verdade interna’, a qual é idêntica com os princípios da religião natural” (VALÉE, 2000, p. 20). O que aparecia nos primeiros textos como uma tentativa de conciliação entre a religião natural e a religião positiva, uma conciliação que partia do pressuposto de um certo equilíbrio, agora é convertido em uma verdadeira tensão em que a religião natural claramente aparece como hierarquicamente superior – e essencial – na relação com o homem, enquanto a religião positiva aparece como secundária, accidental e contingente. Por mais do que Lessing afirme que a religião positiva tenha nascido da necessidade, esta não é uma necessidade no sentido de uma essencialidade, mas uma necessidade no sentido contingencial que deve dar conta de resolver o problema da unificação das ações humanas e, portanto, de conferir certa harmonia para aquilo que o dramaturgo chama de “religião pública”. A afirmação de que todas as religiões positivas são igualmente falsas e verdadeiras é a maneira encontrada por Lessing para expressar precisamente este fator contingencial, mas também para apontar a existência de um paradoxo: aquilo que torna as religiões positivas verdadeiras é a necessidade de se encontrar essa unificação a fim de estabelecer uma harmonia para a “religião pública”, ou seja, para que a religião possa operar como um elemento de unificação entre os homens, contudo, aquilo que torna essas religiões

positivas falsas é o fato de que, precisamente por servirem a este propósito de unificação, seu elemento contingencial não entra em consonância com seu elemento essencial e tudo está posto em risco novamente. A consequência deste texto incompleto, no entanto, não é apenas a demonstração de um paradoxo ou a recomendação de que a religião natural seja tomada como base de avaliação de qualquer religião positiva. A consequência mais importante é o fato de que Lessing enfrenta aqui um conceito fundamental para uma religião positiva específica. O conceito de revelação é fundamental para o cristianismo, pois, sem a ideia de revelação não há como se postular o ciclo narrativo que estrutura o sentido da vinda de Cristo ao mundo. Uma religião positiva não é necessariamente uma religião revelada, mas uma religião revelada é necessariamente uma religião positiva, de tal modo que sua “positivação”, por assim dizer, depende da veracidade e da essencialidade de sua revelação. Neste pequeno texto, Lessing não coloca o conceito de revelação completamente em cheque, porque também não se dedica a explicitar pontualmente esta questão, tratando-a, a bem da verdade, conjuntamente com a própria ideia de religião positiva. Contudo, após praticamente duas décadas preparando seu ataque ao conceito de revelação, Lessing encontra a ocasião e oportunidade quando publica fragmentos de um manuscrito inédito do teólogo Hermann Samuel Reimarus no *Zeitschrift Zur Geschichte und Litteratur* em 1777. Os cinco fragmentos – cerca de pequenos ensaios – foram publicados sob o título *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend* [Algo mais dos papéis do Anônimo concernentes à revelação], os quais contavam com comentários do próprio Lessing sob a forma de uma espécie de introdução. Por terem sido retirados dos manuscritos de Reimarus, e por serem apresentados como “fragmentos”, os textos contam com títulos descritivos conferidos pelo próprio Lessing, títulos estes que devem indicar o conteúdo presente nos ensaios. Os cinco fragmentos foram assim nomeados: “1) *Da depreciação da razão nos púlpitos* [Von Verschreitung der Vernunft aus den Kanzeln]; 2) *Sobre a impossibilidade de uma revelação em que todos podem acreditar de maneira fundamentada* [Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten]; 3) *Passagem dos israelitas pelo mar vermelho* [Durchgang der Israeliten durchs rote Meer]; 4) *Que os livros do Antigo Testamento não foram escritos para revelar uma religião* [Daß die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren]; e 5) *Sobre a história da ressurreição* [Über die Auferstehungsgechichte]”

(LESSING, 1970, p. 332-426). É possível notar, pelos títulos escolhidos por Lessing, que o conteúdo dos textos não era simplesmente aquele de uma crítica ao cristianismo e à cristandade, mas era de uma análise detida de certos fundamentos e bases do cristianismo, o que tornava a própria crítica ainda mais precisa e contundente²⁷⁹. Dentre todos os textos, o segundo “fragmento” é sem dúvida o mais incisivo, pois enquanto o primeiro fragmento indica um problema institucional tal qual identificado por Reimarus, e os fragmentos 3, 4 e 5 indicam problemas de inconsistência em questões específicas de interpretação do antigo e do novo testamento, o segundo fragmento desenvolve o próprio epicentro de uma crítica inspirada por uma “religião natural” fundamentada na razão, isto é, a crítica de que a revelação não é capaz de sustentar uma crença que seja condizente com as demandas de um fundamento racional. Ainda que Lessing, em seus comentários aos fragmentos, não assumisse completamente o argumento de Reimarus, é visível que estes servem como uma alavanca bem posta pelo dramaturgo alemão para sugerir um debate crítico em seu tempo. Suficientemente atento para os problemas da censura e para as consequências desta publicação, Lessing se protege afirmando que se tratava de um interesse bibliográfico publicar estes fragmentos, como também por vezes assumiu um tom jocoso e um tanto quanto leve – próprio de um irônico – que o permite comentar o conteúdo dos fragmentos sem, no entanto, comprometer-se completamente com suas teses. Ocorre que Lessing não era Sócrates e mesmo sua muito bem treinada leveza por vezes se anula e o dramaturgo acaba pesando o discurso deixando transparecer sua opinião em alguns momentos. Isto ocorre em um ponto particular concernente ao segundo fragmento, isto é, no ensaio em que Reimarus mais enfaticamente ataca as estruturas do

²⁷⁹ Boa parte do trabalho de Lessing como editor acabou por condicionar certa forma de apresentação e de posicionamento do dramaturgo com relação à postulação de suas ideias. Seu trabalho como editor dos textos de Reimarus permitiram com que Lessing apresentasse ideias completamente radicais para seu tempo sem, contudo, comprometer-se completamente com o que ali era postulado, mantendo uma distância tipicamente conferida ao editor. Ocorre que Lessing parece ter percebido muito bem o caráter dual próprio do trabalho de editor, uma vez que ele se distancia de certas ideias ao mesmo tempo que seleciona e publica estas mesmas ideias. A questão tornou-se ainda mais complexa quanto o próprio Lessing inseriu seus comentários, o que mais uma vez intensifica o paradoxo entre proximidade e distanciamento. Por manejar muito bem toda esta questão, e por saber utilizar muito bem a existência de jornais, revistas e periódicos científicos, que cresciam em consideração e relevância naquele tempo, é possível dizer que Lessing foi uma espécie de “irônico moderno”, algo que Kierkegaard certamente notou e deve ter levado em conta tanto na formulação de sua estrutura pseudonímica, tal como ocorre em *Enten-Eller* ou em *Estádios no caminho da vida*, quando o editor do livro se distancia do que ali é apresentado apenas para aumentar a intensidade dos efeitos das ideias apresentadas. Para maiores considerações sobre o trabalho de Lessing no caso da publicação dos manuscritos, cf. RICHES, John. Lessing as Editor of Reimarus. In.: **The Expository Times**. Vol. 129(6), 2018. p. 265-270.

cristianismo com relação ao conceito de revelação. Neste ponto, Lessing não consegue esconder sua problemática pessoal com esta questão:

Não era nem a doutrina de Cristo, nem nunca foi uma doutrina da igreja aceita em termos gerais que a revelação é também necessária para a salvação daqueles que a ignoram ou que não podem ter um conhecimento fundamentado dela. Mesmo aqueles que, em todas as suas várias denominações [cristãs], fizeram os mais duros pronunciamentos sobre esta questão e assumiram a posição que nenhuma exceção pode ser feita com relação a esta necessidade universal, mesmo eles, no entanto, consideraram suas tristes implicações, devolvendo com uma mão o que tiraram com a outra. Não importa quão bem ou mal o que eles fizeram; quão não-filosófica [*unphilosophisch*] é sua visão; o quanto eles foram ou não fiéis ao seu próprio sistema: é suficiente que eles agiram como agiram, e que o fizeram alegremente e por própria vontade. Seus simples desejos exoneram seus corações, e sua confissão de que Deus pode fornecer uma dispensa onde um teólogo não pode, e que Deus conhecerá soluções sem requerer nenhuma dispensa, e isto nos reconcilia com o seu sistema. (LESSING, 1970, p. 467-468)

O movimento do argumento de Lessing é sutil e deve ser analisado com cuidado, pois ao mesmo tempo que o dramaturgo suaviza o impacto destrutivo das teses de Reimarus, ele também mantém válido o ponto essencial desta crítica. Lessing afirma que, embora a ideia de revelação seja fundamental para o cristianismo, tanto a doutrina cristã quanto a doutrina da igreja – que inteligentemente Lessing separa – assumem que a salvação não é essencialmente para aqueles que ignoram a revelação ou não são capazes de percebê-la. Este argumento seria contextualizado pela justificativa dada pelo cristianismo e pela cristandade de que os incapacitados mentalmente, os alienados e os muitos que, por questões geográficas ou históricas, não puderam conhecer a revelação ainda poderiam ser salvos por Deus. Esta tese é tanto mais válida quanto maior é a compreensão, fundamental para o protestantismo luterano, de que Deus salva os seres humanos pela graça e não pela sua inserção no “corpo da igreja”, como afirmaria certo catolicismo ²⁸⁰. Além do mais, afirma Lessing, esta é uma ideia

²⁸⁰ É preciso pontuar que o luteranismo compartilha com certa vertente da igreja católica a ideia de que a salvação vem através da graça de Deus e não necessariamente através das obras ou de uma participação em uma específica instituição. O fato de que Lutero fosse um monge agostiniano parece reforçar este entendimento, pois a defesa da salvação pela graça é um dos pontos centrais do pensamento de Agostinho, tal como este é expresso em seu embate com Pelágio. A reforma protestante – sobretudo aquela luterana – foi baseada principalmente na ideia de que a igreja católica teria se esquecido ou se deturpado em sua missão cristã, produzindo uma falsa e perigosa associação entre a instituição e a salvação. Uma representação deste embate na cultura alemã é encontrada, por exemplo, na ópera Richard Wagner, *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg*, em que o personagem principal, após ter cedido aos encantos da deusa Vênus, busca a salvação por meio do perdão papal. Ao ter seu perdão negado, ao personagem *Tannhäuser* é dito que seria mais

sobremaneira importante, porque caso fosse afirmada a necessidade universal da revelação, então o cristianismo deveria ser compreendido como uma doutrina excludente e bastante cruel, na qual a maior parte da população mundial teria sido condenada à danação eterna apenas por não ter conhecido algo historicamente contingente e limitado. Até este ponto, Lessing parece estar acomodando a crítica feita por Reimarus a uma espécie de justificativa para a existência do cristianismo. O que está por trás deste argumento do dramaturgo, no entanto, é o fato de que, se a revelação não é tão necessária quanto se supõe e se ela não pode ser usada para sustentar com um fundamento racional uma religião, então é melhor que se considere a impossibilidade de coadunar a revelação e a fundamentação racional, logo passando a incluir o cristianismo, em certa medida, dentro de uma perspectiva mais ampla e racionalmente determinada, ou seja, aquela da religião natural. Lessing, ao aparentemente suavizar a crítica, acaba produzindo uma consequência ainda mais forte, pois demonstra que o próprio fundamento do cristianismo pode ser facilmente afastado para que se acomode o aparecimento de uma manifestação religiosa mais propriamente apta ao ditame racional.

Tanto a publicação dos fragmentos de Reimarus quanto os comentários de Lessing produziram uma grande repercussão no meio intelectual alemão. O *Fragmentenstreit* mobilizou diversos autores que, desde uma ou outra posição, assumiram defesas e ataques às ideias ali apresentadas. O mais famoso embate que partiu desta questão foi aquele travado por Lessing com o teólogo luterano Johann Melchior Goeze. O que importa reter aqui, no entanto, é o primeiro texto que chegou a criticar os fragmentos e os comentários de Lessing, texto este que mobilizou uma importante resposta por parte do dramaturgo. Sentindo-se ultrajado com os fragmentos publicados por Lessing, mas sobretudo tendo se revoltado com o ensaio sobre a impossibilidade de uma sustentação racional da revelação, o pedagogo e teólogo luterano Johann Daniel Schumann escreveu um pequeno livro que buscava sustentar que a verdade do cristianismo era perfeitamente condizente com os limites da razão e, nesse sentido, também implicava a necessidade de consideração ou de inserção da revelação. Em seu *Sobre a evidência das provas para a verdade da religião cristã* [*Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit*

fácil que seu cajado de andarilho viesse a florir do que ele entrar no reino dos céus. O que o próprio Papa foi então contrariado quanto o cajado floresce, demonstrando precisamente que a salvação deve vir pela graça de Deus e não pela mediação de uma instituição, de um homem ou mesmo das obras.

der christlichen Religion], Schumann afirma que “de todas as condições injustas impostas ao cristianismo pelos seus adversários, nenhuma merece um exame sério como a acusação de que as provas de sua verdade não satisfazem suficientemente o intelecto, o qual busca os fundamentos de sua convicção” (SCHUMANN, 1778, p. 1). A intenção de Schumann, então, é de demonstrar que as acusações de Reimarus/Lessing são completamente sem sentido quando se compreende que a noção de “fé” deve suprir essa suposta falta de vinculação entre a revelação e a razão. O pedagogo, na segunda parte de seu ensaio, propõe haver evidências de que as provas da consistência do cristianismo não veem da filosofia racionalmente determinada, mas da própria revelação, e que a maneira de acessar tal “conhecimento” seria pela auto-determinação do indivíduo na fé. O que propõe Schumann contra a “religião natural” e o racionalismo de Reimarus/Lessing é o retorno à postulação de uma identidade entre o conhecimento e a realidade, existência e verdade de Deus conforme a revelação e à religião cristã²⁸¹. Por um lado, Schumann quer demonstrar que a religião revelada (cristã) está em perfeita concordância com a razão, pois a razão é entendida por ele como limitada à natureza e esta, por sua vez, é criada por Deus e, neste sentido, a própria razão seria limitada pela criação de Deus e não poderia ir além daquilo que lhe é determinado; por outro lado, Schumann quer afirmar que mesmo que se considere que os “princípios inquestionáveis” da religião revelada pudessem ser tomados como “proposições filosóficas”, ainda assim seria necessário compreender que tais proposições encontram seu fundamento não na razão, mas no “poder” [*Kraft*]²⁸² de

²⁸¹ Ao argumentar contra a intenção racional da religião natural, Schumann tem de pôr-se dentro do âmbito desenvolvido por aquela forma de filosofia, de tal modo que o pedagogo não encontra outra solução senão simplesmente retornar a uma expressão filosófico-teológica tipicamente escolástica: “Eu atribuo a evidência da origem divina de nossa religião revelada a princípios inquestionáveis que, por pertencerem ao conhecimento natural de Deus, podem ser chamados de proposições filosóficas. Pois, ao contrário, nenhuma mente pensante se acalma até chegar a buscar tais verdades, que têm uma indulgência moral ou demonstrativa indiscutível. Mas eu estaria errado em interpretar isso como se quisesse dar uma prova filosófica de nossa fé, e assim fundamentar a razão. Se isso pudesse acontecer, nossa fé seria fundamentada em palavras racionais da sabedoria humana, não no poder de Deus (1 Cor. 2, 4-5)” (SCHUMANN, 1778, p. 15-16). Schumann está tomando da Bíblia a legitimidade de sua argumentação, opondo claramente o argumento de autoridade com o argumento da racionalidade, ponto este que permitirá a Lessing explorar precisamente o limite de tal autoridade.

²⁸² O termo *kraft* pode ser traduzido tanto como *poder* quanto como *força*. Usualmente o sentido expresso com esta palavra é aquele de uma força física e concreta, mas também podendo significar algo no limiar entre o concreto e o abstrato, como o poder da lei. Opta-se por traduzir por “poder” para vincular com a noção atribuída por Schumann e depois recepcionada e levemente alterada por Lessing que indica uma ideia abstrata de “potência” de fundamentação. Segundo Schumann, a revelação teria este “poder” de instaurar, por sua própria autoridade, o fundamento de todo conhecimento e, por conseguinte, de todo limite da racionalidade. Ademais, como a referência feita

Deus e que a fé não necessitaria de uma prova filosófica no sentido racional, mas precisaria apenas deste “poder” enquanto expressão do “espírito” [*Geist*] que se apresenta precisamente com a revelação. O que propõe Schumann é uma defesa do *status quo* teológico, filosófico e institucional existente em seu tempo. Sua intenção não é tanto aquela de fornecer provas ou demonstrações filosóficas para a fundamentação da religião cristã, mas é, ao contrário, de demonstrar como a filosofia e a própria razão devem ser reconduzidas para um âmbito em que estas não podem postular seu próprio fundamento e, ainda mais, o fundamento da religião cristã. Em certo sentido, o que Schumann entende por este fundamento fornecido pelo “poder” de Deus é um princípio de autoridade e de interdição à razão, autoridade essa que se refugia na fé em vinculação com aquela ideia basilar de revelação.

Lessing não leva muito tempo para responder a Schumann, fazendo-o por meio do ensaio intitulado *Sobre a prova do espírito e do poder* [*Über den Beweis des Geistes und der Kraft*], o qual lida precisamente com os termos trazidos por Schumann para sustentar o seu argumento, ou seja, a ideia de que haveria na religião revelada – e, portanto, na própria revelação – um espírito e um poder suficientes para sanar a alegação de uma impossibilidade de fundamentação racional do cristianismo. Para Lessing, a defesa do *status quo* perpetrada por Schumann dependia de uma crença que se baseava não tanto no espírito e no poder em um sentido abstrato, mas na atribuição de valor para algo que não passaria de uma completa conjectura. Logo no início de seu ensaio, Lessing dá o tom que seguirá todo seu argumento:

Profecias cumpridas que eu mesmo experiencio são uma coisa; profecias cumpridas das quais tenho apenas um conhecimento histórico que outros afirmam ter experienciado são outra coisa. Milagres que vejo com meus próprios olhos e que tenho a oportunidade de aferir são uma coisa; milagres dos quais eu só conheço por histórias que outros afirmam ter visto e aferido são outra coisa. (LESSING, 1910, p. 189)

Mais do que simplesmente posicionar-se com um princípio epistemológico de cunho empiricista, Lessing assume o papel de certo ceticismo que deve colocar em questão a validade da revelação. Uma vez que a revelação do cristianismo depende da realização tanto da profecia quanto dos milagres – pois estes podem “comprovar”

por Schumann, e depois trabalhada por Lessing, diz respeito a uma passagem bíblica, é prudente manter a nuance da origem bibliográfica utilizada pelos autores.

o fato de que Cristo seria realmente o Messias –, e uma vez que estes acontecimentos ocorreram em um tempo muito distante, há aí um problema que faz despertar o censo cético do crítico Lessing, pois aquilo de que depende o cristianismo não pode efetivamente fundamentar nada, pois este mesmo cristianismo depende de uma mediação tão fraca quanto aquela apresentada pelo “conhecimento histórico”. Aquilo que Schumann chamou de “espírito e poder”, em uma citação das palavras de Paulo em Coríntios, encontrava sustentação na existência e presença dos milagres. Contudo, afirma Lessing, estes milagres já não estão mais presentes. Lessing aponta o argumento de Orígenes, que havia sido trazido de forma complementar por Schumann, de que embora os milagres já não estejam mais presentes, os efeitos dos milagres, no tempo de Orígenes, podiam ainda ser sentidos. Isso, para Lessing, seria uma espécie de “prova da prova” [*Beweis des Beweiss*], a qual já teria desaparecido e, por sua vez, não teria sido suficientemente preenchida por uma “certeza histórica” [*historische Gewissheit*], pois esta “é muito fraca para substituir esta evidente, mas agora ausente prova da prova” (LESSING, 1910, p. 191). A consequência indicada por Lessing é que “verdades históricas acidentais não podem nunca se tornar provas de verdades necessárias da razão” (LESSING, 1910, p. 191). A partir dessa máxima, Lessing então indica que as verdades históricas possuem a limitação de uma demonstração circunscrita ao seu próprio âmbito de acontecimento, ou seja, o âmbito histórico, isto de tal maneira que a transformação de uma verdade histórica em uma verdade no sentido essencial e fundacional seria impossível. Com isso, o dramaturgo resguarda a possibilidade de que Cristo tenha existido historicamente e que até mesmo seus milagres podem ter acontecido em algum momento histórico, mas nega-se a aceitar que isso tenha a capacidade de instaurar um fundamento existencial suficientemente concreto. Em outras palavras, Lessing aceita a revelação de Cristo (profecia e milagres), mas nega a sua importância e validade. O que é mais importante nesta negativa de Lessing, no entanto, é sua explicação sobre a razão que sustenta seu ceticismo:

Que o Cristo, contra cuja ressurreição não posso objetar algo de importância histórica, conseqüentemente proclamou-se o Filho de Deus, e que seus discípulos o tomaram como tal, nisto eu posso acreditar. Pois estas verdades, enquanto verdades de uma mesma classe, naturalmente seguem uma a outra. Mas saltar [*springen*] dessas verdades históricas para uma classe muito diferente de verdades e exigir que eu transforme todas as minhas noções metafísicas e morais de acordo com isto; esperar que eu mude todas minhas ideias fundamentais [*Grundideen*] sobre a natureza da

divindade apenas porque não posso contrariar a ressurreição de Cristo com um testemunho credível; se isto não é uma μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [mudança de um gênero para outro], então eu não sei o que Aristóteles quer dizer com este termo. (LESSING, 1910, p. 193)

Lessing concede um valor de verdade para os acontecimentos que envolvem a vida de Cristo e a maneira com que seus discípulos se reportaram a ele, mas o concede dentro de uma determinação específica, ou seja, como uma “verdade histórica”, uma verdade que deve ser entendida como contingente ao próprio tempo histórico de sua realização e incapaz de transcender esta contingência. O problema, segundo Lessing, é que se queira postular uma transição entre este campo de “verdade contingente” para um campo de “verdade essencial” ou “verdade fundamental”, pois, enquanto alguém comprometido com o esclarecimento, o dramaturgo não pode aceitar que algo contingente seja posto como fundamental sem passar pelo crivo da razão. É aí que se encontra o ponto fundamental do argumento de Lessing, pois ele reconhece que a transição não é simplesmente aquela que pretende fazer uma mera passagem de um para outro âmbito, mas é aquela que pretende realizar a passagem ao mesmo tempo que traz consigo o chão (*grund*) antes pisado. O mérito de Lessing, portanto, é por ter reconhecido que o que querem seus contemporâneos, e o que manifesta Schumann em sua defesa do *status quo*, é responder às críticas postas pela “religião natural” e pelo racionalismo apenas transpondo uma forma de “conhecimento” ou de “verdade” sobre a outra. Assim, a verdade contingente (verdade histórica) é simplesmente transposta e justaposta sobre o lugar de uma verdade perene, essencial e capaz de fornecer fundamentos como forma de inocular as críticas suscitadas pela razão. Ao invés de permitir que a razão pergunte pelo fundamento da religião revelada, a religião revelada põe-se como fundamento da própria razão, inviabilizando com isto qualquer forma de questionamento, uma vez que todos os questionamentos, assim dirá os defensores da religião revelada, são ou falaciosos ou simplesmente limitados pela falta de compreensão do todo que só pode ser fornecida pela religião revelada. Em outras palavras, a religião revelada quer transformar a razão em uma parte da qual ela é um todo. O que Lessing percebe é que, uma vez que os defensores da religião revelada estão efetivamente posicionando-se diante dos ataques perpetrados pelos “racionalistas”, então eles estão, de alguma maneira, posicionando-se dentro do âmbito do conhecimento racionalmente determinado, o que faz com que eles

tenham de tentar re-converter o pensamento racional para seus próprios termos. Porém, tal re-conversão não pode ser feita simplesmente pelo argumento de autoridade, pois aí os defensores da religião revelada teriam cedido espaço e legitimidade para os racionalistas. Assim que os defensores da religião revelada, os cristãos, precisam valer-se da razão para argumentar contra os racionalistas, em um giro tão agonicamente auto-implicado que, ao fim, eles acabam fornecendo aos seus adversários as armas com as quais são executados. O conteúdo da crítica e da ressalva de Lessing aos argumentos de Schumann representam precisamente todo este problema: o dramaturgo reconhece que a transição de um para outro campo não pode ser feito senão por um *salto*, e reconhece que este salto é uma transição no sentido estrito, ou seja, uma μετάβασις εἰς ἄλλο γένος; mas ao mesmo tempo reconhece que a ideia de “fé” não é suficientemente forte para demonstrar como esta transição tem de ser, ao mesmo tempo, uma passagem do âmbito da contingência para o âmbito do fundamento, do âmbito do “não necessariamente racional” para o âmbito do “necessariamente racional”. Lessing, enquanto um cético, reconhece que a fé não é suficientemente forte em termos racionais para embasar esta transição, de modo que a fé não pode ser posta, como queria Schumann e como depois buscará demonstrar Jacobi, como fundamento de um conhecimento que se pretenda de alguma maneira racional. Schumann era enfático em sua argumentação quando afirmava que: “a revelação tem sua fonte peculiar de conhecimento [*Erkenntnisquelle*], (*principium cognoscendi*), sua própria prova local [*einheimlichen Beweise*], a qual a razão não conhece, a menos que seja trazida primeiro à realidade efetiva por seu autor divino, e então apresentada ao conhecimento” (SCHUMANN, 1778, p. 17). Ao buscar atribuir à revelação uma “fonte peculiar de conhecimento”, ou seja, ao tentar demonstrar que esta tem uma localidade específica de conhecimento que a própria razão não conhece, Schumann está tentando situar a revelação como fundamento da razão sem, contudo, perceber que o resultado de seu argumento aprofunda ainda mais sua situação, pois o que ocorre é uma transposição da teologia para um âmbito epistemológico, isto de tal maneira que agora a teologia encontrar-se-ia pisando em um campo minado prestes a encontrar seu explosivo fim. Essa transposição é tanto a tábua de salvação quanto é a imposição de limite segundo o argumento de Lessing, pois ela permite ao dramaturgo manter seu ceticismo legitimamente válido ao mesmo tempo que segue sustentando, com uma armada ironia, sua própria impossibilidade. Contra a

pretensão de Schumann, Lessing responde que “este é o desagradável e largo fosso sobre o qual eu não posso saltar, por mais que tente frequentemente e seriamente”, logo apelando que se “alguém pode me ajudar, faça isso, eu lhe peço, eu imploro”, então arrematando que aquele que realizar tal feito “merece uma recompensa divina” por este serviço (LESSING, 1910, p. 193). Por óbvio, o convite de Lessing a ajudá-lo é aquele de um irônico que atrai os outros para a decadência e para a negatividade. O dramaturgo acredita que esta transposição não pode ser feita, de modo que todos que tentarem irão encontrar o mesmo destino que Schumann, Goetze e outros de seus detratores.

Kierkegaard vê nesta artimanha de Lessing o início da estrutura de seu próprio conceito de *salto*, pois reconhece ao menos dois elementos fundamentais nos escritos e reflexões do dramaturgo alemão: a) Lessing demonstra a necessidade de manter a absoluta separação e diferenciação de âmbitos que não podem ser conduzidos, justapostos, entrepostos ou unificados em um só ponto, resguardando com isto o fato de que o *salto*, se ele poderá existir, deve ser este também a completa e absoluta diferenciação. e b) Lessing realiza todo seu movimento argumentativo apelando para a questão da negatividade, indicando que é a manutenção da negatividade que permite pensar a ideia de *salto* como uma transição e uma ruptura. No *Post-scriptum, Climacus* inicia a parte a tratar da questão da subjetividade precisamente com um elogio de Lessing, o que revela as razões de seu interesse pelo autor, como também produz indicações sobre como o conceito de *salto* é estruturado em Kierkegaard. Segundo *Climacus*, seu interesse por Lessing não se deve ao fato de que este foi um excelente escritor, um dramaturgo respeitado, um erudito responsável por importantes publicações, nem tampouco porque fora ele um exímio psicólogo que havia representado em seus personagens a profundidade da alma humana. A razão do elogio a Lessing se dá porque:

ele se fechou religiosamente no isolamento da subjetividade [*Subjektivitetens Isolation*], porque, em termos religiosos, ele não se deixou enganar a tornar-se histórico-mundial ou sistemático [*verdenshistorisk eller systematisk*], mas ele compreendeu, e soube como sustentá-lo, porque o religioso concerne a Lessing, e apenas a Lessing, como concerne a cada ser humano da mesma forma, entendendo que isto tem a ver infinitamente com Deus, mas nada, nada que ver com qualquer ser humano. Vê, este é o objeto da admiração, o objeto da gratidão, se é mostrado apenas que assim é para com Lessing, se. E se assim fosse, então Lessing com direito poderia dizer: não há nada para me agradecer. Se o mais simples foi

mostrado! Sim, eu o atacaria com a persuasão de minha admiração, em vão suplicaria, ameaçaria, desafiaria, ele que acabou de alcançar o ponto arquimédico da religião, pelo qual não se pode mover o mundo inteiro, mas que para descobri-lo é preciso uma força-mundial [*Verdenskraft*] quando se tem as pressuposições de Lessing. [KW XII, p. 65; SV VII, p. 49]

A interpretação que faz *Climacus* da posição de Lessing deve ser tomada com cuidado. É fato que o dramaturgo se põe com suspeita diante de qualquer afirmação mais contundente e exterior e é fato que Lessing é cuidadoso em indicar que as determinações de uma relação religiosa devem dizer respeito ao indivíduo pensante e não aos dogmas que são impostos deste uma função exterior. Contudo, é também fato que não há nenhuma indicação que Lessing o faça com a intenção de defender o cristianismo. Ao contrário, Lessing vê certas práticas do cristianismo com bons olhos – como o amor –, mas ainda parece considerar que qualquer determinação religiosa seja posta em consonância com a razão, de tal modo que, ao fim, a religião revelada não tem para o dramaturgo nenhum interesse se não passar pelo crivo determinado pela religião natural. Assim, *Climacus* elogia apenas uma parcela da posição assumida por Lessing, ou seja, a parcela da negatividade. Ocorre que é precisamente esta parcela de “negatividade” que importa para que o pseudônimo possa avançar em sua consideração sobre o *salto*, pois é esta a parcela que permite pensar a consideração de uma verdadeira passagem e transição, e não apenas de uma transposição. Neste ponto demarca-se a especificidade da maneira com que Kierkegaard aborda o pensamento de Lessing e aí se explicita a razão porque é o dramaturgo, e não Hamann ou Jacobi, quem fornece a estrutura para o conceito de *salto*. Porque Lessing mobiliza uma negatividade que é também a determinação de um limite e a marcação de uma diferença, *Climacus* pode então partir dessa condição para abordar o que na positividade e na indiferenciação de Jacobi, por exemplo, se mostrava como uma impossibilidade. Ao criticar Jacobi, *Climacus* pontuara que era sua incapacidade de perceber a necessidade de separar o âmbito epistemológico do âmbito existencial – ou ontológico – o que fazia com que seu conceito de *salto mortale* fosse reduzido a uma espécie de substancialização e de fundamentação no sentido essencialista. Lessing, por sua vez, não comete este erro, pois o dramaturgo é bastante específico em indicar que é esta indiferenciação que acaba produzindo um re-envio ao ponto em que tanto a epistemologia quanto o “religioso” embaralham-se em uma mútua anulação. O que interessa a *Climacus* na abordagem de Lessing, portanto, é realizar

aquilo que o próprio dramaturgo afirma ser incapaz de fazê-lo, ou seja, demonstrar como o conceito de *salto* – que em Lessing não é mais do que um conceito anunciado e nunca efetivamente realizado – pode permitir considerar uma negatividade absoluta em termos de diferenciação entre o âmbito epistemológico e o âmbito existencial. Para fazê-lo, *Climacus* tem de posicionar-se, em meio ao seu elogio e análise do pensamento de Lessing, no próprio anverso deste pensamento, pois tem de assumir, contrariamente ao dramaturgo alemão, uma posição que impõe uma limitação à razão. Assim, o que *Climacus* quer realizar efetivamente é aquilo que Lessing julgou como uma impossibilidade, ou seja, a passagem, a transição e a ruptura. Agora, o que está presente na argumentação de *Climacus* é uma inversão visa criar as condições de possibilidade para tal movimento. No ponto de vista assumido por Lessing, ou seja, o ponto de vista da razão, qualquer tentativa de transição é vista como uma transposição, pois o que querem os defensores da religião revelada à maneira tradicional é forçar seus princípios para dentro do âmbito epistemológico, transpondo assim o dogmático para o racional. No ponto de vista assumido por *Climacus*, contudo, a transposição é simplesmente afastada, pois o que se põe no lugar é a transição que não ocorre tentando manter, de alguma forma, o âmbito epistemológico, mas que ocorre, ao contrário, simplesmente negando tal âmbito. Após declarar sua gratidão e admiração por Lessing, *Climacus* desenvolve “possíveis e efetivamente reais teses sobre Lessing” [*Mulige og virkelige Theses af Lessing*], onde, iniciando com as condições apresentadas pelo dramaturgo, o pseudônimo avança em suas próprias considerações. A justificativa dada por *Climacus* para a possibilidade desse movimento é encontrada nos próprios termos do elogio anteriormente direcionado a Lessing: porque ele é negatividade, porque ele se fecha no “isolamento da subjetividade”, o dramaturgo permite que algo seja postulado desde sua contribuição. E é aí que *Climacus* apresenta a característica central da ideia de *salto*, a partir da tese que postula que “o pensador subjetivo existente, em sua relação-existencial com verdade, é tão negativo quanto positivo, tem tanto do cômico quanto essencialmente tem do *pathos*, e está continuamente em devir, isto é, está se esforçando”²⁸³ [KW XII, p. 80; SV VII, p. 62]. A negatividade apresentada como uma condição de possibilidade para o pensador subjetivo e,

²⁸³ No original: *Den eksisterende subjektive Tænkere er i sit Eksistens-Forhold til Sandheden ligesaa negativ som positiv, har ligesaa megen Comik som han væsentligen har Pathos, og er bestandigt i Vorden, o: Stræbende.*

portanto, para o indivíduo que pretende pôr-se em relação consigo próprio na *sobrerrelação* – a qual *Climacus* chama aqui de “relação-existencial” [*Existents-Forhold*] – é assim compreendida porque esta está em consonância com o fenômeno da existência através da abertura para o devir. Em *Migalhas Filosóficas* o pseudônimo aponta que a compreensão sobre o devir da existência e, portanto, a compreensão sobre o vir-a-ser do ser do homem como uma passagem do não-Ser para o Ser, só pode ser atingida quando se tem em conta que a abordagem não pode ser feita por uma essencialização ou uma substancialização do fundamento da relação de devir. O que *Climacus* indica por meio do paradoxo absoluto é o fato de que qualquer determinação exterior sobre o ser do homem será sempre contrária à própria dinâmica do devir e recairá em uma perspectiva objetiva. A ruptura, a passagem e a transição do não-Ser para o Ser é marcada justamente pelo fato de que a paixão paradoxal do pensamento chega a um ponto em que a positividade é insuficiente e a negatividade se apresenta como o único ponto possível, como a própria possibilidade. Esta negatividade, que é indicada em *Migalhas Filosóficas*, é depois mais bem explicitada por *Climacus* no *Post-scriptum* nos seguintes termos:

Os [pensadores] negativos, portanto, sempre têm a vantagem de ter algo positivo, isto é, de que eles estão cientes do negativo; os [pensadores] positivos nada têm, pois eles estão iludidos. Precisamente porque o negativo está presente na existência [*Tilværelsen*] e presente em toda parte (pois a o estar-aí [*Tilværelse*], a existência [*Existents*], está continuamente em devir [*er bestandig i Vorden*]), portanto, a única salvação é estar constantemente ciente disso. Ao ser positivamente assegurado, o sujeito acaba por ser iludido. A negatividade que está na existência [*Tilværelsen*], ou melhor, a negatividade do sujeito existente [*existerende Subjekts*] (que seu pensamento deve reproduzir essencialmente de forma adequada), está fundada na síntese do sujeito [*er grundet i Subjektets Synthese*], na qual ele é um espírito infinito existente [*existerende uendelig Aand*]. O infinito e o eterno são as únicas certezas, mas como estão no sujeito, estão em sua existência [*Tilværelsen*], e a primeira expressão para isto é a sua ilusória e imensa contradição de que o eterno devém [*at det Evige vorder*], que ele vem a ser [*at det bliver til*]. [KW XII, p. 81-82; SV VII, p. 63]

O salto é a ruptura nos termos de uma negatividade, nos termos da instauração ou da instanciação da negatividade enquanto o negar de uma instanciação enquanto condição de possibilidade para a apresentação da abertura da própria possibilidade de uma outra instanciação. É isto o que *Climacus* quer indicar quando afirma que os pensadores negativos sempre têm algo de positivo, pois uma vez que sua “negatividade” é instaurada com a ruptura do salto, esta também serve como a abertura para a instanciação de uma positividade. Neste

sentido, há algo de positivo na negatividade, embora o contrário não seja verdadeiro, pois os pensadores positivos estão constantemente no âmbito da ilusão por assumirem que já possuem, desde sempre, o próprio conteúdo da relação. Além disso, a negatividade que é assumida pelo pensador negativo é ela mesma condizente com o próprio fenômeno da existência, no sentido de que o pensador negativo é o único capaz de analisar tal fenômeno porque ele está partilha com este fenômeno o *ser* de sua própria fenomenalidade. Uma vez que a existência está continuamente em devir, qualquer tentativa de positividade pura ou plena implicaria na conversão deste devir em uma estagnação e, por conseguinte, implicaria na recaída ao ponto anterior à compreensão sobre a transição, a ruptura e o *salto* do não-Ser para o Ser. Apenas o pensador negativo é capaz de manter-se continuamente diante da fenomenalidade do fenômeno da existência porque sua atitude é instanciada no próprio âmbito da ruptura e do *salto* e, assim sendo, este pensador não visa absolutizar ou substancializar aquilo que é dado como fenômeno. Em outros termos, o pensador negativo mantém aberta a condição de possibilidade da fenomenalidade do fenômeno por não avançar ou retroceder ao ponto do conceito. É isto o que *Climacus* quer indicar com o fato de que “ao ser positivamente assegurado, o sujeito acaba por ser iludido”. Agora, o pseudônimo apresenta de forma muito sutil uma passagem entre a negatividade enquanto um atributo que pode ser conjugado com o pensador – o “pensador negativo” – e como algo externo e independente – o “negativo” que está presente [*tilstede*] na existência

– para uma identificação desta negatividade com a própria existência e, mais profundamente, com a própria existência do sujeito. A “negatividade da existência” é assumida como sendo “a negatividade do sujeito existente”, de tal modo que é isso que se apresenta para todo e qualquer indivíduo como um chamado, como aquilo que deve ser reproduzido no pensamento de forma adequada. A adequação dessa reprodução no pensamento, portanto, tem de levar em conta o *devir*, a *negatividade*, o *salto* e, como não poderia deixar de ser, o *paradoxo*. Todas estas categorias são postas diante da expressão do fenômeno da existência que se apresenta no *Selv* e que se manifesta enquanto aquilo que Kierkegaard nomeou como a *síntese*. O paradoxo é esta síntese enquanto um “espírito infinito existente” [*existerende uendelig Aand*], uma evidente contradição, uma vez que aquilo que é concretamente existente – segundo o limite de nosso conhecimento – é finito e, no entanto, o *ser* do humano traz em si a potência dessa infinitude não de forma exterior à existência,

mas no próprio cerne da existência. A única certeza, ou seja, a certeza em um sentido próximo do absoluto é dada por aquilo que está além do conhecimento, e, assim, pelo eterno e pelo infinito, porém estes estão dados manifestamente *no, através do e para* o sujeito, de modo que estão dados na existência e implicam a maior contradição de todas, de que “o eterno devém, que ele vem a ser”. O que está posto aqui enquanto a negatividade no âmbito do sujeito na relação do indivíduo consigo próprio implica a consideração sobre os conceitos de *paradoxo* e de *salto*, porém também implica a constante consideração sobre o transcendente. A *sobrerrelação* não se instancia salvo pela intensificação extrema do paradoxo e tal intensificação só ocorre quando o indivíduo busca estabelecer-se enquanto relação precisamente com aquilo que não pode ser posto como elemento da relação. É tendo isto em conta que se pode retornar à análise deste último conceito, o transcendente, sobretudo na maneira com que ele é apresentado por *Climacus* em *Migalhas Filosóficas*. O ponto, como fora afirmado, era aquele da paixão do entendimento e tanto o paradoxo quanto o salto já foram definidos em suas condições conceituais, restando ainda definir o que é este transcendente:

Então, a paixão paradoxal do entendimento [*Forstandens paradoxie Lidenskab*] choca-se constantemente com este desconhecido [*Ubekjendte*], que certamente existe, mas que também é desconhecido e, portanto, não existe [*ikke er til*]. Mais longe que isso não chega o entendimento e, entretanto, na sua paradoxia [*Paradoxi*], não falha em ali chegar e com ele lidar; pois não basta querer expressar a sua relação com ele afirmando que este desconhecido não existe, uma vez que tal declaração envolve precisamente uma relação. Mas o que é então este desconhecido; pois que ele seja o deus somente significa para nós que é o desconhecido? Afirmar que ele é o desconhecido, uma vez que não se pode conhecê-lo, e que, mesmo que se pudesse conhecê-lo, não seria possível nomeá-lo, é algo que não satisfaz a paixão, embora tenha percebido corretamente o desconhecido como fronteira [*Grændse*], mas a fronteira é precisamente o tormento da paixão, embora seja também seu incitamento. E, no entanto, não pode ir mais longe, seja ousando uma surtida *via negationis* ou *via eminentiæ*. [KW VII, p. 44; SV IV, p. 211-212]

O entendimento, quanto posto em sua paixão paradoxal, pode alcançar o ponto em que o desconhecido se manifesta, mas, porque o entendimento é incapaz de saltar, para ele a existência do desconhecido é igualmente presente quanto ausente. Levado ao ponto extremo do paradoxo, o entendimento não deixa de enfrentar este desconhecido, mas por não poder, ele mesmo, realizar efetivamente a transição e pôr-se em relação ou, melhor dizendo, como ele não pode pôr-se como parte da relação para ele o desconhecido segue sendo sempre a eventualidade de

uma possibilidade, isto é, o desconhecido não chega a ser, para o entendimento, nem ao menos uma efetiva possibilidade. O que pode o entendimento é perceber que o desconhecido apresenta um limite ou, como conceitua *Climacus*, uma fronteira [*Grændse*]. Que o entendimento possa reconhecer o desconhecido como uma fronteira, no entanto, não significa que ele possa encontrar os meios de ultrapassá-la, pois *Climacus* logo pontua que isso não pode acontecer nem pela via da negação (*via negationis*), nem pela via da idealização (*via eminentiæ*). Há, contudo, dois esclarecimentos que devem ser feitos sobre este ponto. O primeiro diz respeito à noção de “fronteira” que apresenta *Climacus*, uma nuance que, como é tipicamente kierkegaardiano, carrega em sua imagem a complexidade de sua conceituação. O termo *grændse* – grafado contemporaneamente como *grænse* – tem o sentido de uma determinação geográfica, de uma linha imaginária, de um limite administrativo e, portanto, de uma fronteira. Contudo, uma fronteira é algo que pode ser percebido não como um muro, uma barreira ou um completo abismo, isto é, como algo intransponível. Enquanto uma demarcação de limite, a fronteira anuncia uma separação, mas uma separação que não é necessariamente absoluta. Para ultrapassar a fronteira é preciso de uma determinada qualificação, pois ultrapassar a fronteira não é simplesmente cruzar uma linha, mas é ser aceito no outro lado: é, de alguma maneira, pode sentir-se como estando em casa, como estando-aí enquanto *ser*. Em uma anotação de seus *Diários*, Kierkegaard escreve que “cristianamente, a fé está em casa no existencial [*Christeligt hører Tro hjemme i det Eksistentielle*]” [XI.1 A 237], uma afirmação que visa demonstrar este sentido do pertencimento em um ou outro âmbito. Assim sendo, é interessante que *Climacus* tenha indicado que o entendimento percebe o limite como uma fronteira, pois isso significa que aí se instancia a percepção de que há algo além, mas que, ao mesmo tempo, se compreende que ele mesmo, o entendimento, não pode estar em casa neste outro âmbito. Não se trata, desta maneira, de uma simples impossibilidade de realizar a transição, mas trata-se, mais especificamente, de uma capacidade de realizar uma efetiva transição no sentido de poder ser instanciado do outro lado. Porém, como a transição é de uma passagem do não-Ser para o Ser, o que Kierkegaard está indicando aqui é precisamente a posição ontológica que com tanto esmero ele vinha tentando apresentar, ou seja, que o entendimento é capaz de perceber a fronteira,

de fazer com que a fronteira se manifeste *qua* fronteira, mas não é capaz de ultrapassá-la e, assim, não é capaz de instanciar o Ser²⁸⁴. Mais do que isso, o

²⁸⁴ Essa questão kierkegaardiana, por estar situada na ontologia e por sua potência inquisitiva, foi depois retomada pela filosofia contemporânea pós-heideggeriana que, mais ou menos encobrindo a origem da questão, partiu desta estrutura fornecida por Kierkegaard. Isto aparece em Heidegger de maneira lateral, tanto na determinação de uma diferença e de um limite entre o inautêntico e o autêntico, quanto na problemática do tempo e da presença. É em Derrida, no entanto, que essa questão do limite – ou, para melhor dizer, da *limitrofia* – aparece de forma evidente, isto é, como a percepção de que a determinação de um limite, implica enfrentar o problema da identificação e diferenciação entre um “abismo” e uma “fronteira”, entre o devir e a permanência. Enquanto Derrida dedicava-se no começo de sua produção a problemas tomados da filosofia pós-heideggeriana, como o fim da metafísica, a reavaliação da tradição filosófica ocidental e os problemas pós-estruturalistas referentes à escrita e ao sentido, sempre pontuando questões pertinentes ao limite em um nível mais formal, em um segundo momento de sua produção é possível encontrar considerações aprofundando estes elementos em uma chave que tanto tenta lidar com problemas advindos de fenômenos concretos (hospitalidade, normatividade, etc.) quanto tenta lidar com questões mais propriamente metafísicas e, em certo sentido, ontológicas. Para ser mais preciso, é possível dizer que Derrida está, neste segundo momento, preocupado em revisitar e reconsiderar a possibilidade ou as estruturas da ontologia tendo sempre em mente a demarcação de impossibilidade de retorno à metafísica pré-heideggeriana. Para fazer tal aprofundamento, contudo, Derrida tem de recorrer a fontes que permitam desenvolver uma reflexão que seja ela mesma, dentro de alguma medida, condizente com esta demarcação. É isso o que ocorre a partir do fim da década de 80 e início da década de 90, quando o filósofo francês enfrenta mais diretamente o problema dos limites da filosofia, do filosofar e da instanciação de um “ser” em textos como *Aporias*, *Donner la mort* e na “trilogia” *Passions*, *Sauf le nom* e *Khôra*. É interessante que em todos estes textos o limite é muitas vezes identificado com o problema do limite do conhecimento e com o problema da determinação de um “ser” enquanto verdade ou, mais precisamente, de um *ser verdade*. Conjuntamente, é também interessante pontuar que no livro *Donner la mort*, em um capítulo intitulado *À qui donner (savoir ne pas savoir)* [A quem doar(saber não saber)], Derrida dedica-se a analisar especificamente o livro *Temor e Tremor* em uma chave que, no entanto parece ir além das determinações deste próprio livro. Voltando-se para a questão do *mysterium tremendum* e considerando o fenômeno do *tremor*, Derrida aborda o problema da suspensão ética, do silêncio e da relação com o desconhecido, problemas estes que estão efetivamente em *Temor e Tremor*. Contudo, ao mesmo tempo, a reflexão derridiana é guiada por uma problematização que envolve o limite do conhecimento e a relação com o desconhecido, uma questão que, embora presente lateralmente em *Temor e Tremor*, está mais evidentemente presente em *Migalhas Filosóficas* e, portanto, não diz respeito apenas ao problema da experiência religiosa ou da constituição da ética, mas diz respeito às determinações ontológicas da constituição do próprio fenômeno da existência. A maneira de Derrida deslizar entre estes âmbitos é típica de seu estilo e deve ser tomada com cuidado: “O limite do conhecimento já não diz respeito somente à causa ou ao acontecimento, ao desconhecido [*l'inconnu*], o invisível ou o sem-saber [*l'insu*] que nos faz tremer. Nós não sabemos porque isso produz esse sintoma, uma certa agitação irreprimível do corpo, a instabilidade incontrollável dos membros, esse tremor da pele ou dos músculos. Por que o incoercível assume esta forma? Por que o terror nos faz tremer, quando alguém também pode tremer de frio, e essas manifestações fisiológicas semelhantes traduzem experiências e afetos que aparentemente não têm nada em comum? Essa sintomatologia é tão enigmática quanto a das lágrimas. Mesmo se soubéssemos porque choramos, em que situação e o que isto significa (eu choro porque perdi um dos meus, a criança chora porque batemos nela ou porque não a amamos: ele causa-se dor, reclama, causa-se ou deixa-se reclamar – do outro), ainda não explicaria porque as chamadas glândulas lacrimais secretam essas gotas de água que vêm aos olhos ao invés de outro lugar, como na boca ou nos ouvidos. Seria, portanto, necessário desbravar novos caminhos no pensamento do corpo, sem dissociar os registros do discurso (o pensamento, a filosofia, as ciências bio-genético- psicanalíticas, a filo e ontogênese) para um dia abordar o que nos faz tremer ou chorar, àquela *causa* que não é a causa última que pode ser chamada de Deus ou morte (Deus é a causa do *mysterium tremendum* e a morte dada é sempre o que faz alguém tremer, ou também o que faz chorar), mas a causa mais próxima: não a causa imediata, isto é, o acidente ou a circunstância, mas a causa mais próxima de nosso corpo, a que nos faz tremer ou chorar ao invés de outra coisa” (DERRIDA, 1999, p. 81-82). O que está no epicentro da consideração derridiana é o limite do conhecimento que se manifesta fenomenicamente através disto que ele reconhece como o *tremor* – e que compara com o

chorar –, mas em um deslize muito sutil que continuamente indica que a determinação deste fenômeno é iniciada pela relação do conhecimento com o desconhecido. Derrida aponta que é preciso transformar este limite, que até então aparece como um abismo, em algo que possa ser considerado como uma fronteira, porque aí o limite se manteria como limite – como no caso do corpo –, mas o outro lado se tornaria ao menos visível, apanhável em certo sentido. Em *Sauf le nom*, a questão é então posta nos termos da apófase no sentido teológico e, portanto, a questão é posta pelas vias da teologia negativa e, por conseguinte, da negatividade. Muito embora Derrida enfrente esta questão em *Sauf le nom* apresentando Heidegger, místicos cristãos e Agostinho, é possível perceber que a questão, enquanto problemática, parece trazer as mesmas determinações do pensamento kierkegaardiano. Não por outra razão, Derrida chama o texto de *post-scriptum* e continuamente utiliza termos que poderiam ser associados com a escrita kierkegaardiana. O que em *Sauf le nom* é posto em um contínuo vórtice etimológico e conceitual, a ponto de se compreender que o próprio texto é uma aplicação da teologia negativa, apresentando-se assim uma negação, é depois evidenciado em *Apories*. Neste ponto, Derrida deixa claro do que se trata o problema: “Como se pode atravessar as fronteiras da verdade? E que “falha” [*défaut*] isto trairia, qual “falha geral”? Para que tal *falha vá* além dos casos singulares, estendendo assim seu contágio para vir a ser “geral”, a ela deve, portanto, é preciso ser possível, até mesmo inevitável, passar por esta fronteira e “deixar-se levar *além* dos limites da verdade.” (DERRIDA, 1996, p. 15). O que Derrida chama de *défaut* tem o sentido de um defeito que se faz manifestar pela referência a uma falha, por algo que se abre nos “limites da verdade”. O que se abre, no entanto, é o confronto do paradoxo entre a singularidade e a universalidade, entre o particular e o geral, um confronto que não deixa de revelar que a “verdade”, a determinação da verdade pela via do conhecimento, esta tem de levar em conta uma instanciação que parece estar além dos próprios limites do conhecimento. Isso significa a fronteira. Agora, em *Apories* o filósofo francês dedica boa parte de sua atenção – mais uma vez – a analisar questões que partem da filosofia de Heidegger. Esse interesse pela filosofia heideggeriana, que também é notável no início da década de 1990 – com textos como *Heidegger et la question* e *De l'esprit* – não é casual. O que Derrida encontra é a necessidade de aprofundar o que foi legado pela filosofia heideggeriana, necessidade essa que o faz buscar conceitos, ideias e estruturas que sirvam para tanto realizar “positivamente” este aprofundamento, quanto ponderar “negativamente” ou “criticamente” sobre os fundamentos e consequências deste legado. É este o ponto a que se chega em *Khôra*, onde a discussão francamente lida com a dificuldade inerente à tradição filosófica ocidental entre o Ser e o Dever. Este enigmático conceito grego, tomado desde Platão e lido por Derrida em uma contínua comparação com a filosofia moderna (Hegel) e contemporânea (Heidegger), significa o espaço entre o dentro e o fora, entre o Ser e o Dever, uma espécie de fronteira. *Khôra* é a fronteira sobre a qual é preciso falar para ser possível apontar algo além do binarismo ocidental, mas sua própria enunciação, que vem através da filosofia, implica considerar o próprio fim da filosofia. Como pontua Derrida: “O discurso sobre *khôra* desempenha para a filosofia, portanto, um papel análogo aquele que desempenha a *khôra* “ela mesma” para aquilo que fala a filosofia, ou seja, o cosmos formado o informado de acordo com o paradigma. É desde esse cosmos que, no entanto, as figuras mais próprias – mas necessariamente adequadas – são retiradas para descrever a *khôra*: receptáculo, molde, mãe ou ama. Estas figuras não são figuras reais. A filosofia não pode falar diretamente, sob o modo da vigilância ou da verdade (verdade ou verossimilhança), do que estas figuras se aproximam. O sonho está entre os dois, não nem em um nem no outro. A filosofia não pode falar filosoficamente do que se parece com sua “mãe”, sua “ama”, seu “receptáculo” ou seu “molde”. Enquanto tal, ela fala apenas do pai e do filho, como o pai o tivesse engendrado sozinho” (DERRIDA, 1993, p. 95-96). O que está aqui em questão é a gênese da transição ou da passagem que, vista apenas como fronteira pela filosofia, e negada como capaz de engendrar algo pela própria filosofia, é então posta de lado e em sua negação acaba causando o impasse da própria filosofia. Em outros termos, os limites da filosofia ocidental é produzido pelo fato de que esta nega-se a dar conta daquilo que a torna possível, ou seja, este estado de indistinção, de fronteira, de passagem e de transição que se identifica mais pelo *dever* que pelo *ser*. Agora, como foi demonstrado até aqui, o interesse kierkegaardiano pela ontologia visa precisamente superar esta questão, pois tem a intenção de indicar que o *dever* e a permanência estão presentes no fenômeno da existência e que, precisamente em função da tradição filosófica ocidental, é o *dever* e não a permanência que deve ser demonstrada e viabilizada em sua apresentação. O que Kierkegaard chama de *grændse*, enquanto uma fronteira no sentido ontológico, pode ser aproximado daquilo que pondera Derrida sobre a *khôra*, esta em um sentido que pretende considerar as estruturas do “ontológico”. O que é importante frisar aqui é não apenas a aproximação de Derrida para com Kierkegaard, mas indicar que, como o próprio Derrida afirma sobre Heidegger e a palavra “espírito”, talvez Kierkegaard tenha sido precisamente o ponto que permite à filosofia

entendimento é limitado a um binarismo que de alguma forma exclui a própria possibilidade do não-Ser, de tal maneira que sua percepção da “fronteira” não consegue nem ao menos instanciar sua posição, pois segundo o próprio entendimento a sua posição já seria aquela de uma instanciação do Ser, uma vez que ele, o entendimento, nunca está instanciado efetivamente no não-Ser. É isto o que se evidencia quando *Climacus* afirma que o entendimento não pode ir mais longe que esta fronteira, ou seja, que não pode ultrapassar esta fronteira, seja por tentar uma *via negationis* ou uma *via eminentiæ*. O pseudônimo está pontuando que, tanto pela via da idealidade quanto pela via da simples imediatidade o entendimento não consegue realizar a transição. Por um lado, a idealidade (*via eminentiæ*) é condicionada pelas próprias determinações do entendimento e, mais, é uma abstração que pertence ao próprio entendimento, razão pela qual haveria uma circularidade imanente incapaz de instanciar uma passagem. Por outro lado, a suposta negatividade do entendimento (*via negationis*) é, em verdade, uma falsa negatividade ou, ainda, uma negatividade parcial, pois por ser incapaz de instanciar a verdadeira negatividade em si mesmo – enquanto não-Ser – o entendimento só pode negar aquilo que lhe é exterior e, portanto, imediato, de tal maneira que a sua via de negação não passaria de uma espécie de *de-negação*, isto é, a recusa de reconhecer uma realidade além daquela que ele mesmo determinou. Essa *via negationis* não representa, portanto, a negatividade no sentido empreendido por Kierkegaard, mas significa, ao contrário, a negatividade que vinha sendo propagada pela filosofia moderna, especialmente pela filosofia hegeliana, a qual estruturava seu movimento e suas supostas passagens dialéticas com base nessa negatividade imanente. Como já foi anteriormente indicado, Kierkegaard recusa essa forma de “negatividade” por indicar que esta não seria efetivamente uma ruptura e não partiria nunca de uma verdadeira instanciação do não-Ser. Agora, o que está implícito nesta questão é o fato de que a negatividade do entendimento não é considerada por Kierkegaard como uma verdadeira negatividade porque ela não é capaz de instanciar as condições de possibilidade da transição e, neste sentido, não é capaz de apresentar a abertura de possibilidade da diferenciação. Se o “desconhecido” é a

contemporânea pôr a questão que a define contrariamente à filosofia moderna. Aqui se manifesta a tese subjacente à tese central que vem sendo apresentada: Kierkegaard pode ser visto como a ponte entre a filosofia moderna e a filosofia ocidental no sentido de que seu tratamento e análise do fenômeno da existência condicionaram uma certa abertura interpretativa e analítica, bem como determinou uma certa problemática que será central para o desenvolvimento que assumirão pensadores como Heidegger e Derrida.

fronteira, e se ele é aquilo que, ao inserir-se na relação, manifesta o próprio limite da relação nos termos do entendimento, então a negatividade que deve aí ocorrer é marcada por uma diferenciação. Esse é o ponto que chega a análise de *Climacus* sobre o desconhecido e sobre o transcendente:

O que é então o desconhecido? É a fronteira a que se chega continuamente, e, neste sentido, quando se substitui a determinação do movimento [*Bevægelsens Bestemmelse*] pela do repouso [*Hvilens*], é o diferente [*Forskjellige*], o absolutamente diferente. Mas é o absolutamente diferente para o qual não se tem nenhuma característica distintiva. Determinado como o absolutamente-diferente [*Absolut-Forskjellige*], parece estar prestes de ser revelado; mas não é assim; porque o entendimento não consegue sequer pensar a diferença absoluta; pois não pode negar-se a si mesmo absolutamente, mas usa-se para isso e pensa ter em si mesmo a diferença que ele pensar por si próprio; e o entendimento absolutamente não consegue ir além de si mesmo e, portanto, pensa como estando além de si mesmo somente a sublimidade que ele pensa por si mesmo. Se, então, o desconhecido (o deus) não é uma mera fronteira, então um pensamento único sobre o diferente é confundido nos muitos pensamentos sobre o diferente. O desconhecido está então em διασπορα [diáspora], e o entendimento tem uma confortável escolha entre o que está à mão [*for Haanden*] e aquilo que a imaginação [*Indbildningen*] pode encontrar (o monstruoso, o risível, etc., etc.). [KW VII, p. 44-45; SV IV, p. 212]

O desconhecido é finalmente explicitado, porém sua evidenciação parece ainda depender demasiado do ponto de vista do entendimento ou, ainda, do ponto de vista que se alcança por meio da paixão paradoxal do entendimento. O traço paradoxal parece permear toda a explicação fornecida por *Climacus*, pois ao mesmo tempo que o desconhecido é reconhecido como a “diferença”, também se pontua que isso que é “absolutamente diferente” não tem nenhuma característica distintiva, o que parece paradoxal com a própria noção de diferença, a qual dependeria precisamente de uma característica distintiva. A chave interpretativa para este trecho é dada por *Climacus* em dois momentos. Logo no início, o pseudônimo pontua que o desconhecido é essa fronteira a que continuamente se chega, porém tal fronteira só pode ser percebida como a “diferença” e como o “absolutamente diferente” uma vez que se abandone a determinação do movimento e se assuma a determinação do repouso. O segundo momento se apresenta quando *Climacus* afirma que o entendimento não é capaz de pensar o absolutamente-diferente, de modo que quando a diferença parece estar prestes a se revelar, então o que se revela é novamente a fronteira. Esses dois momentos devem ser pensados como complementares para se compreender o que está em questão nesta definição do “desconhecido”. A limitação do entendimento é resultado de sua própria posição,

pois sua incapacidade de reconhecer uma transcendência é o reflexo de sua pretensão de auto-determinação imanente, de tal maneira que ao tentar instanciar-se independentemente e isoladamente o entendimento não encontra outra coisa senão a si mesmo. Ocorre, no entanto, que uma vez mobilizado pela paixão paradoxal, o entendimento vislumbra a fronteira e sabe que deve haver algo além de si, mas por sua própria estrutura auto-reflexiva, circular e pretensamente auto-determinante, o entendimento não pode ver nada que não tenha sido instanciado por ele mesmo, de tal forma que ele preenche esse “vazio” sugerido pela fronteira com sua própria projeção. Aí o ponto agônico que *Climacus* quer indicar: uma vez reconhecendo a fronteira, o entendimento percebe a possibilidade de um outro lado, de uma passagem, mas está preso em sua estrutura e acaba recaindo em uma ilusão em que “pensa como estando além de si mesmo somente a sublimidade que ele pensa por si mesmo”. O desconhecido está em diáspora, e em dispersão, afirma *Climacus*, de tal maneira que as únicas coisas que sobram para o entendimento é pegar o que “está à mão” (a imediatidade) ou então voltar-se para a imaginação (a idealidade), sendo que em nenhum dos casos se encontra uma abertura para relacionar-se com a relação e, portanto, para instanciar-se na *sobrerrelação*. Agora, este segundo momento denota mais uma vez a crítica de Kierkegaard ao idealismo alemão e ao que o filósofo considerava como próprio de um pensamento imanentista, racionalista, pretensamente objetivo e sistemático. O entendimento não pode captar o desconhecido porque este escapa; porque o desconhecido está em movimento, em diáspora. Em outras palavras, o desconhecido opera pela determinação do movimento [*Bevægelsens Bestemmelse*], mas isto o entendimento não pode captar, porque sua estrutura demanda uma estagnação, de tal modo que o desconhecido só é perceptível ao entendimento se este passa da determinação do movimento para a determinação do repouso [*hvile*]. Por não estar instanciado na tensão e por não perceber a tensão entre o devir e a permanência inerente ao fenômeno da existência, o entendimento opta pela determinação e com isso perde a própria diferença. Não há, para o entendimento, uma diferença absoluta, pois o desconhecido, que só pode vir a ser na relação através do devir, é convertido em mais uma das muitas diferenças que produz o próprio entendimento. É com esta indicação que *Climacus* encaminha sua análise:

Mas essa diferença não se deixa capturar [*fastholde*]. Toda vez que isso acontece, é sob o fundamento de uma arbitrariedade [*Grunden en Vilkaarlighed*], e nas profundezas do temor divino espreita, delirante, a caprichosa arbitrariedade que sabe que ela mesma produziu o deus. Agora, se a diferença [*Forskjelligheden*] não se deixa capturar porque não tem nenhuma característica distintiva, ocorre com a diferença e a igualdade [*Ligheden*] o mesmo que com todas as oposições dialéticas [*dialektiske Modsætninger*], elas são idênticas. A diferença [*Forskjelligheden*], que se aderiu estreitamente ao entendimento, fez com este de tal modo se confundisse que ele já não conhece a si mesmo e, muito conseqüentemente, confunde a si próprio com a diferença. [KW VII, p. 45; SV IV, p. 212-213]

O que se manifesta para o entendimento não é, portanto, a diferença, mas é o que *Climacus* chama de “fundamento de uma arbitrariedade”, ou seja, a percepção de que a transcendência não passou, para o entendimento, de um anúncio que, ao fim, não veio a ser realizado efetivamente. A pior consequência dessa arbitrariedade, por certo, é a impressão que chega a ter o entendimento, ainda preso em sua ilusão, de que seria ele mesmo quem “produziu o deus”, ou seja, que seria ele quem teria produzido a transcendência. A escolha das palavras empregadas por *Climacus* é significativa, pois ao indicar haver um “fundamento de uma arbitrariedade”, o pseudônimo não só está jogando com uma contradição controlada

– no sentido que, pela pretensão da filosofia moderna, um fundamento nunca poderia ser arbitrário, mas, ao contrário, teria que ser necessário –, mas está também preparando o terreno para introduzir um nível mais profundo do entendimento sobre a transcendência, isto é, a passagem do “diferente” [*Forskjellige*], em um sentido amplo, para a “diferença” [*Forskjelligheden*] em um sentido específico. A determinação da “diferença” enquanto expressão da transcendência é marcada pelo fato que a relação de oposição não pode ser conduzida a uma identidade. O que é diferente deve manter-se necessariamente enquanto diferente caso se queira preservar a própria noção de *diferença*. O que *Climacus* chama de “oposição dialética” é mais um sintoma dos limites do entendimento, pois aí a diferença é posta em relação com a igualdade de tal maneira que o resultado produz uma indiferenciação. Para Kierkegaard, a filosofia moderna é responsável por tentar conduzir todos os seus termos a um coeficiente comum pautado pela identidade. O lugar de chegada desta filosofia moderna – que Kierkegaard apreende sobretudo do idealismo alemão expresso por Hegel,

Schelling, etc. – é teleologicamente marcado pela noção de identidade ²⁸⁵. A diversidade, a multiplicidade e a variedade são fundamentais para o idealismo

²⁸⁵ A vinculação entre a filosofia moderna e essa estrutura condicionada teleologicamente para uma identidade pode ser compreendida como uma hiper-simplificação por parte de Kierkegaard. Muito embora Schelling tenha tentado diversas formas deste movimento, tanto com sua filosofia da identidade quanto com sua filosofia da natureza, Fichte com sua tentativa de fundamentação do Eu e Hegel com o seu famoso Espírito Absoluto, é certo que aquilo que Kierkegaard entende por “identidade” é muitas vezes uma outra versão de seu problema com a essencialidade, com a substancialização e com uma forma de pensamento que tende a buscar estabelecer uma abstração como base de todo seu desenvolvimento. É preciso considerar, contudo, que mesmo que esse ponto entre diferença e identidade tenha sido lateral à reflexão kierkegaardiana, nunca efetivamente assumindo uma centralidade em seu pensamento, ainda assim ele toca, desde uma perspectiva muito particular, um problema inerente à tradição filosófica. Se o problema kierkegaardiano com relação à análise do fenômeno da existência está baseado no fato de que a tradição filosófica não tornou possível compreender a tensão entre devir e permanência, sempre privilegiando a permanência e impossibilitando a subsistência da tensão através da subsistência do devir, então este problema pode ser lido também pela via da relação entre identidade e diferença. Não parece raro que, buscando encontrar uma saída para o fim da metafísica – que é tanto um fim produzido e imputado quanto um fim resultante de um alcance agônico –, a filosofia contemporânea tenha demonstrado maior interesse pela relação entre identidade e diferença do que propriamente pela relação entre devir e permanência, embora ao se tratar de uma relação inevitavelmente se trata da outra de alguma maneira. Foi Heidegger, mais uma vez, quem compreendeu que a relação entre identidade e diferença possui uma potência ontológica inerentemente inscrita, de tal modo que essa relação pode servir como ponto de abertura para uma nova abordagem ontológica, ou seja, para uma abordagem que seja condizente com o âmbito pós-metafísico que o filósofo alemão quer estabelecer. Ao invés de situar a diferença no movimento de apresentação do Ser enquanto um suposto fundamento fornecido *para, pelos e em função dos entes*, como teria pontuado Hegel, Heidegger toma o Ser como uma diferença para com os entes, uma diferença ontológica que deve orientar toda sua análise e deve, portanto, partir de dois pontos centrais: a) pensar como foi possível o esquecimento dessa diferença e quais resultados este esquecimento produziu; e b) encontrar um ente que, apesar da diferença ontológica, seja capaz de provar uma abertura para a pergunta pelo Ser que afaste, por sua vez, este esquecimento. Que o *Dasein* seja, para Heidegger, este ente que é capaz de manifestar o Ser *qua* diferença ou, então, a diferença do Ser, sem com isto transformá-lo em um objeto e conseqüentemente velá-lo é algo que já se explorou exaustivamente. Agora, todo este movimento só é possível pela consideração – ou reconsideração – sobre a relação entre identidade e diferença, uma relação que Heidegger, em duas conferências proferidas entre 1956 e 1957, apresenta como fundamental para seu pensamento. Um dos pontos centrais é demonstrar que a diferença só é possível (nos termos da diferença ontológica) se alguma forma de identidade já está dada desde o início. Em suma, Heidegger indica que a filosofia (sua filosofia) não teria a intenção de partir da diferença em vistas de encontrar a identidade, mas, ao contrário, partiria de uma identidade para poder manifestar precisamente a diferença que lhe é tão cara. Agora, é interessante que em seu ensaio *Der Satz der Identität [O princípio da identidade]*, Heidegger mencione o fato de que a identidade vinha sendo tratada na história da filosofia ocidental por certa noção de “igualdade” ou de “mesmidade” e que seria o idealismo alemão quem teria levado esta questão para um ponto que não poderia ser ignorado pela filosofia posterior: “A forma mais correta para a proposição de identidade ‘A é A’ não diz apenas: todo A é em si o mesmo, mas diz, ao contrário: todo A é mesmo consigo próprio. Na mesmidade [*Selbigkeit*] reside a relação do “com”, isto é, uma mediação, uma conexão, uma síntese: a unificação em uma unidade. Por isto ao longo da história do pensamento ocidental a identidade se manifesta no caráter da unidade. Mas esta unidade não é de modo algum o vazio sombrio daquilo que, em si mesmo sem relação, persiste em monotonia. Entretanto, até que a relação do mesmo consigo mesmo, que prevalecia naquela identidade que já estava implicitamente presente muito cedo, apareça como a mediação em uma maneira característica, e onde uma morada é encontrada para esta emergência radiante, da medição dentro da identidade, o pensamento ocidental demandou mais de dois mil anos. Pois é apenas a filosofia do idealismo especulativo, preparada por Leibniz e Kant, que através de Fichte, Schelling e Hegel estabeleceu uma morada para a essência, em si mesma sintética, da identidade. Isto não pode ser tratado aqui. Apenas uma coisa devemos reter: desde o período do idealismo especulativo, não é mais possível para o pensamento representar a unidade da identidade como uma mera mesmidade, e desconsiderar a mediação que prevalece na

alemão no limite de que estas seriam as condições do que está dado. Mas uma vez que o esforço destes filósofos é de encontrar uma maneira de fornecer inteligibilidade para a multiplicidade e para a diferença, sobretudo aquela diferença que se manifesta na exterioridade, então o caminho é sempre aquele que deve levar a algum ponto de mediação que permite formular uma unidade. Mais do que isto, a unidade que deve ser encontrada ao fim pressupõe uma identidade que está dada enquanto possibilidade no começo ou, ainda, uma identidade que é inserida na diferença para que aquilo que se busca possa ser encontrado ao final. Segundo aponta Deleuze em sua interpretação da relação entre a filosofia moderna e a noção de “diferença”, com especial ênfase para a estrutura do “idealismo especulativo”, nesta filosofia “aquilo que pode ser pensado como diferente é apenas o que é

unidade. Onde isso acontece, a identidade é representada abstratamente” (HEIDEGGER, 2006, p. 34-35). Heidegger apresenta uma análise da historicidade do conceito de identidade e pontua desde onde pretende iniciar seu trabalho, ou seja, pela tentativa de superação dessa “mediação” que foi posta na unidade da identidade e, ao mesmo tempo, da superação da tendência de abstração própria do idealismo alemão. Contudo, em sua reconstrução histórico-conceitual, Heidegger deliberadamente demarca a questão da identidade como atingindo seu ápice ou sua marcação conceitual no idealismo alemão deixando Kierkegaard fora de sua consideração. Kierkegaard identificou este mesmo problema apontado por Heidegger precisamente no que diz respeito à “mediação” e à “abstração”, buscando então apresentar uma reflexão conceitual que permitisse pensar tanto a identidade quanto a diferença, em sua relação, como algo distinto desta tradição. Aí o apelo de Kierkegaard para a concretude e para a realidade efetiva, sobretudo no que diz respeito à maneira com esta relação se realiza efetivamente no *ser* do homem. Por mais que Heidegger tenha escondido Kierkegaard – mais uma vez! – os filósofos contemporâneos que tomaram essa problemática da relação entre identidade e diferença através do filósofo alemão perceberam a necessidade de se remontar, em algum sentido, à contribuição de Kierkegaard. Tanto Deleuze quanto Derrida percebem que Kierkegaard poderia ter sido aquele que com maior ênfase apresentou uma contra-posição para todo este projeto assumido como “idealismo especulativo”. Deleuze substitui a relação da diferença com a identidade pela relação entre diferença e repetição, o que tanto possibilita uma pequena transgressão no seio da tradição, quanto permite encontrar a abertura para se reinterpretar esta tradição sob uma nova chave. O conceito de “repetição”, que Deleuze reconhece como estando já anunciado de certa forma em Kierkegaard, permite perceber de que maneira a preocupação é de construir uma análise da experiência real e concreta não pelos termos de uma unificação abstrata, mas pela preservação de uma tensão, algo propriamente kierkegaardiano. Contudo, tanto em *Différence et Répétition* quanto em seus outros trabalhos, Deleuze não se detém sobre Kierkegaard e parece compartilhar, com Heidegger e outros filósofos, certo cuidado sobre o que haveria demasiado religioso em Kierkegaard. Derrida, por sua vez, aprofunda os termos no próprio embate constante com a filosofia heideggeriana e, ao contrário de Deleuze e Heidegger, apresenta a Kierkegaard constantemente e sem as restrições em função de sua suposta “religiosidade”. O que é importante notar aqui é: o caminho da filosofia contemporânea parece continuamente encontrar Kierkegaard em algum ponto; não raro, este ponto é encontrado precisamente na passagem da filosofia moderna para a filosofia contemporânea, não em um mero sentido histórico ou historiográfico, mas no sentido de que os problemas, esforços, estruturas e tentativas da filosofia contemporânea, sobretudo aquela que passa por Heidegger e afins, tendem a remontar ao que apresentou Kierkegaard. O que esta tese tenta indicar lateralmente é que tanto a tentativa quanto a limitação e a impossibilidade kierkegaardiana de lidar com o problema de análise do fenômeno da existência parecem ter de alguma maneira repercutido no desenvolvimento desta filosofia contemporânea aqui apontada. Contudo, como esta mesma filosofia contemporânea muitas vezes mascara, esconde e se esquece de Kierkegaard – intencionalmente ou não –, ela acaba olhando para o seu problema sem reconhecer sua gênese, revirando-se em um âmbito que vê um futuro nebuloso porque tem a imagem de um passado bastante deturpado.

idêntico, semelhante, análogo ou oposto”, de tal modo que “a diferença se torna um objeto da representação” e, neste sentido, é subsumida às determinações da identidade (DELEUZE, 1993, p. 180). Mesmo a oposição não é capaz de instanciar a verdadeira diferença, porque esta já é anulada enquanto potência de diferenciação pelo simples fato de que as condições de possibilidade e a teleologia determinadas pela estrutura desta filosofia impõe a identidade como uma *conditio sine qua non* para a própria existência da diferença. Kierkegaard percebe este problema em toda filosofia moderna em função do *cogito* e da pretensão de identidade entre Ser e Pensamento, mas é certamente na lógica hegeliana que o problema se manifesta de forma mais evidente para o filósofo dinamarquês. Já na *Fenomenologia do Espírito* há uma indicação clara por parte de Hegel que a ideia de diferença será tratada pela via da identidade, ou ao menos será posta nesta trilha. Ali o filósofo claramente pontua que “a unidade, a diferença e a relação são categorias que não são nada nem em si nem por si, mas apenas em relação aos seus opostos, e, portanto, não podem ser separadas uma das outras” (HEGEL, 1964a, p. 282). A diferença, então, seria apenas um elemento constitutivo do movimento que tornaria possível a apreensão da identidade. Essa ideia é então intensificada por Hegel na *Ciência da Lógica*, quando na Doutrina da Essência o filósofo alemão inclui a diferença completamente na identidade por meio de uma determinação da diferença ao movimento da reflexão. Conforme pontua Hegel: “A diferença é a negatividade que a reflexão tem em si; o nada que é dito ao se enunciar a identidade, o momento essencial da própria identidade a qual, enquanto negatividade de si mesma, determina-se e se distingue da diferença” (HEGEL, 1965, p. 515). Por ser incluída na lógica hegeliana como parte do movimento da reflexão, a diferença que é ali dita como absoluta nunca se manifesta na realidade efetiva como uma diferença absoluta porque não consegue escapar das determinações da identidade. O esforço hegeliano por aprisionar a diferença pode ser considerado sobre a perspectiva do problema da multiplicidade. Como todo o sistema hegeliano é baseado na identidade entre Razão e Realidade Efetiva, então não deveria haver nada que escape a esta determinação identitária. A multiplicidade, no entanto, tem essa estranha capacidade, uma vez que, como aponta Andrew Haas, “a multiplicidade enquanto multiplicidade é o extermínio do pensamento, a morte da filosofia” (HAAS, 2000, p. 58), uma vez que a multiplicidade que não pode ser posta em termos de determinação de diferenciação a fim de ser convertida em uma identidade acaba por

ser uma “indiferenciação” que ameaça o pensamento. Agora, Kierkegaard identifica este problema e limitação na filosofia hegeliana e percebe que, caso queira apresentar uma relação que não seja aquela de uma determinação necessariamente unitária e ao mesmo tempo uma relação que seja capaz de dar conta da tensão expressa pelo fenômeno da existência, então ele precisa encontrar uma diferença que não esteja desde o princípio – e até o fim – condicionada e determinada pela identidade. A saída kierkegaardiana, que *Climacus* expressa em *Migalhas Filosóficas* é aquela da inversão. Parte-se de uma identidade dada com o intuito de, levando esta identidade até o limite, alcançar então o momento de manifestação da identidade. É preciso aqui recordar que um dos pontos mais incisivamente críticos de Kierkegaard à filosofia moderna é sua pretensão de início “sem pressuposição” quando, em verdade, esta filosofia sempre partiria de uma pressuposição escondida ou mascarada. Pois bem, a pressuposição que está escondida neste caso é precisamente aquela da identidade, ou seja, de que há algo que se assume como já dado e que não apenas segue todo o percurso sem ser questionado, como também é posto, ao final, como o resultado a ser obtido. No caso da filosofia hegeliana isso seria o problema da identidade entre Ser e Pensamento e, conjuntamente, a identidade entre Razão e Realidade Efetiva. O que faz *Climacus* é partir da pressuposição própria da filosofia moderna e levar essa mesma pressuposição até o limite, de tal maneira que o pressuposto inicial tomado é aquele de uma identidade dada (Ser e Pensamento) representada em *Migalhas Filosóficas* pelo problema epistemológico e pela noção de “entendimento”. Esta identidade será levada ao limite de sua possibilidade para que, uma vez demonstrada sua tensão e seu ponto agônico, esta possa permitir a manifestação da diferença *qua* diferença, ou seja, uma diferença absoluta que não seja passível de ser subsumida aos termos de determinação da identidade. Quando o paradoxo toma o entendimento para um passeio destrutivo, o que faz o paradoxo é inserir no entendimento a semente de sua própria destruição, ou seja, a potência da diferença. O faz por meio do instante, esta abertura ontológica que se põe como uma ruptura no âmbito que antes era completamente determinado pelo próprio entendimento (razão, lógica, etc.). O que produz essa potência de destruição – que é ela mesma a abertura da passagem – é a entrada do desconhecido através do instante. Contudo, isto que se manifesta como o desconhecido, que *Climacus* afirma ser “fronteira” ou “diferença”, isto não

parece ter sido definido. A explicação que o pseudônimo fornece para esta indefinição não é direta e mais uma vez parece produzir uma linha de fuga:

A dialética do instante não é difícil. Socraticamente falando, o instante não é para ser visto ou para ser discernido, ele não é, nunca foi, nunca será; por isso o próprio aprendiz é a verdade, e o instante da ocasião é um mero gracejo, como um subtítulo que não pertence essencialmente ao livro; e o instante da decisão [*Afgjørelsens Øieblik*] é uma *loucura*; pois se há que se estabelecer a decisão, então (cf. Acima) o aprendiz torna-se a não-verdade, mas precisamente isto faz com que um começo no instante seja necessário. A expressão do escândalo é que o instante é loucura, que o paradoxo é loucura; o que é a exigência do paradoxo, de acordo com o qual o entendimento é absurdo, só que agora acompanhada por uma ressonância repercutida pelo escândalo. Ou o instante deve vir continuamente, *espera-se* por ele e *considera-se* a sua vinda, e o instante tem de ser o *considerado* [*Anseelige*]; contudo, porque o paradoxo faz do entendimento o absurdo, a consideração por parte do entendimento não é sinal distintivo. [KW VII, p. 51-52; SV IV, p. 218]

Climacus insiste na oposição entre o âmbito do entendimento e o âmbito que ele tenta delinear como forma de demonstrar que a “dialética do instante” e o “paradoxo” só podem ser compreendidos quando a relação se põe diante da relação como *sobrerrelação* pela entrada de uma transição que é possibilitada pelo desconhecido. No ponto de vista do entendimento, tudo que se passa no *salto* e, portanto, na transição não passaria de uma loucura. A categoria de “escândalo” [*Forargelse*] é a expressão desta diferença de perspectiva e, neste sentido, é a própria expressão da diferença ou, mais precisamente, é a expressão da entrada da diferença *qua* diferença e, portanto, do desconhecido. Contudo, o pseudônimo trata aqui da dialética do instante, do paradoxo, da transição e até mesmo do escândalo sem mencionar claramente o desconhecido. Isto porque a ausência de menção ao desconhecido é a garantia de sua participação na relação, pois é tal ausência de menção que explicita o que o desconhecido efetivamente é, ou seja, uma absoluta alteridade. Na busca pela constituição da *sobrerrelação*, isto é, na busca por instanciar-se a si mesmo na relação e dessa maneira pôr-se para a abertura do *ser* do humano, o indivíduo percebe a condição de não-verdade ou de não-Ser como um início de relação que demanda a entrada do desconhecido. Porém tal entrada do desconhecido não pode ser determinada pelo próprio indivíduo em sua disposição interna (subjetividade), nem tampouco pode ser determinada pelo próprio indivíduo em sua disposição externa imediata. Todo o esforço de *Climacus* para demonstrar que o desconhecido deve ser compreendido como diferença é fundamental, pois é a

compreensão do que significa efetivamente uma diferença – enquanto diferença absoluta – que permite perceber que o desconhecido é, ele mesmo, a alteridade em um sentido igualmente absoluto. Tentando posicionar-se contra o idealismo alemão que tanto o influenciou, Kierkegaard esforça-se para encontrar um elemento constitutivo da relação que não seja uma mera produção ou uma mera projeção do próprio indivíduo ou de sua egoidade. Ao iniciar a explicação da tese que afirma que “a verdade é subjetividade”, *Climacus* logo demonstra o epicentro de seu problema ao afirmar que:

Quer se determine empiricamente a verdade como o pensamento em conformidade com o ser, ou mais idealisticamente como a conformidade do ser com o pensamento, então em todos os casos trata-se de prestar atenção ao que se compreende por ser e se trata também de prestar atenção se o espírito humano conhecedor não será enganado no indeterminado [*Ubestemte*] e fantasticamente se torna algo que nenhum ser humano *existente* [*existerende*] foi ou pode ser, um fantasma com o qual o indivíduo singular se ocupa ocasionalmente sem, no entanto, jamais esclarecer para si mesmo como, por meio da dialética, ele sai deste âmbito fantástico, qual significado tem para ele estar ali, se todo o esforço ali fora não se dissolve em uma tautologia dentro de uma audácia temerária e fantasmagórica. [KW XII, p. 189; SV VIII, p. 157]

Tanto as determinações “empíricas” quanto as determinações “idealistas” compartilham de uma duplicidade identitária e circular que, para Kierkegaard, é rompida pela própria manifestação do fenômeno da existência. A identidade entre Ser e Pensamento, por um ou outro lado da mesma moeda, levam ao que o filósofo dinamarquês considera como uma fantasmagoria incapaz de pôr o indivíduo em relação consigo mesmo em termos de abertura para a consideração sobre o fenômeno da existência. No *Post-scriptum* o pseudônimo dialético insiste que esta fantasia é expressa no “pensamento especulativo” pela expressão do *Eu-Eu*. A referência de *Climacus* é para com Fichte, certamente, mas não se limita a um ataque à doutrina da ciência, mas é, antes, uma espécie de generalização ou de *reductio ad absurdum* do que Kierkegaard crê como sendo os fundamentos do pensamento idealista que chegaria até Hegel. Um “eu” que põe a si mesmo e que, quando confrontado pela necessidade de instanciar um outro na relação, apresenta um “não-eu” que é fruto de sua própria produção em uma negação parcial. Compreender o desconhecido – o deus – como alteridade é fundamental, neste sentido, para perceber que se trata aqui de apresentar uma nova forma de relação. Os conceitos estruturais aqui abordados, portanto, servem para levar a análise sobre

o fenômeno da existência até um ponto de início da dinamicidade. Uma vez que o paradoxo promove uma intensificação, que o salto apresenta a abertura da transição e que o desconhecido produz tanto a ruptura transcendental quanto a apresentação das condições de possibilidade da *sobrerrelação*, então o que Kierkegaard percebe é que o devir, que aí está anunciado continuamente, precisa finalmente apresentar-se como devir. Contudo, para que tal seja possível, as categorias de percepção da manifestação devem ser também revisitadas. Mais uma vez por influência da tradição alemã em que se inseria, Kierkegaard aceita que a forma de se acessar a percepção da manifestação se dá por meio das categorias modais. No entanto, estas categorias precisam ser revisitadas para que venham a estar em conformidades com as novas estruturas apresentadas.

3.2.5 A dinamicidade da estrutura ontológica: revisão, reorganização e ressignificação das categorias modais

Ao enfrentar a dificuldade de conceituar as estruturas de uma ontologia que não fique restrita nem à substancialização, nem à permanência, mas que seja, ao contrário, uma ontologia que revela o devir como forma de demonstrar a tensão entre devir e permanência, Kierkegaard percebe, no avançar de suas reflexões, que a própria apresentação do *devir* depende de categorias que permitam uma análise capaz de apreendê-lo. Como acontece com o *Selv*, que não pode ser apreendido diretamente e depende de certas categorias (como os *estádios*) que dêem conta de abordar a sua manifestação como condição para sua análise, assim também isto que se entende em termos gerais por *devir* – mas que pode ser entendido como transição, passagem ou movimento – deve ser endereçado através de categorias específicas. Ao desenvolver as estruturas da relação por via das ideias de paradoxo, salto e alteridade, Kierkegaard percebia que, ao contrário de conceituações que serviam como estrutura para a relação, era necessário encontrar elementos que estivessem postos não na própria relação, mas que fossem relacionados à relação no sentido de uma dinamicidade. O que há em comum entre os conceitos de paradoxo, salto, revelação, pecado, etc., é o fato de que estes representam sempre uma instanciação, ou seja, representam, no limite, uma posição determinada – ou ao menos estão sempre postos em relação a uma pretensão de determinação –, o que não significa que estes sejam contrários à manifestação do devir, mas que estes

conceitos não devem servir para apreender o devir pois estes são a contraparte do próprio vir-a-ser. Isto significa dizer que quando a determinação se apresenta, seja ela qual for, algo já veio a ser e com isto a percepção sobre o movimento já restou prejudicada. O que Kierkegaard pretendia encontrar era instrumentos específicos que fossem capazes de apresentar o devir enquanto devir, ou seja, conceitos que não fossem eles mesmo uma determinação, mas que se mostrassem como intrinsecamente relacionados com o vir a ser da determinação. Desde muito cedo Kierkegaard demonstra interesse pelo que chama de “movimento na vida humana [*Bevægelse i Menneskelivet*]” [I A 74], algo que deve ser entendido não apenas como uma contínua mudança, mas como uma verdadeira alteração ou transição. Seu interesse pela ideia de movimento não deixa de ser uma contínua confrontação com o pensamento de sua época, pois insistentemente o filósofo indica que a preocupação exacerbada da modernidade com o progresso do conhecimento, preocupação esta assumida como uma progressão no sentido de um “movimento”, poderia ser questionada sob os termos de uma verdadeira indagação sobre o que é efetivamente um movimentar-se, isto é, o que é efetivamente uma transição ou uma passagem, seja ela espacial, temporal, física ou figurativamente determinada. Em uma anotação de 1836-1837 feita em seus *Diários*, Kierkegaard aponta que “tudo agora é posto em movimento, e isto também envolve principalmente em tornar o sistema popular; *per systema influxus physici* ele atinge a todos os homens” [I A 328]. O tom é evidentemente crítico, pois o que Kierkegaard tem em vista é a pretensão da filosofia moderna de “pôr tudo em movimento” através do pensamento, da lógica e de uma ideia de progresso histórico que envolveria ou uma completa exterioridade (avanços científicos) ou um completo idealismo (as determinações universais da razão). Contudo, nesta passagem já se pode perceber qual a intenção de Kierkegaard através da eleição que fez o filósofo de ironizar o que ficou conhecido como “sistema da influência física”, uma teoria da cognição rejeitada por metafísicos tais como Wolff e Baumgarten que tentaria explicar como haveria uma correspondência entre atuação e sujeito por meio de uma interação entre alma e corpo. Kierkegaard menciona esta teoria tanto para ironizar tanto a tendência de imanência da filosofia moderna, quanto para criticar o esforço de reconduzir tudo a um ponto de unidade. O movimento tal como apresentado pela filosofia moderna, não passaria de uma continuidade dentro de um único âmbito, não sendo este tomado no sentido de uma passagem ou de uma transição. O simples fato de ter

criticado esta teoria cognitiva, contudo, não põe Kierkegaard ao lado de metafísicos pré-kantianos. Ao contrário, o que parece estar em questão neste ponto é a tentativa de encontrar uma abertura para a consideração da própria ideia de “movimento”, ou seja, algo que não seja compreendido simplesmente dentro de um sistema pré-concebido.

O que Kierkegaard não consegue inicialmente superar, no entanto, é o fato de que toda apreensão e relação para com a ideia de “movimento” passava, na filosofia moderna em que ele se formara, pela via do pensamento. Mais especificamente, a questão era fortemente marcada por um contorno lógico, pois o movimento era entendido no período pós-kantiano como aquele que o pensamento realiza em seu desenvolvimento e em sua compreensão de si e do mundo. Aqui está um ponto que deve ser compreendido sobre uma especial particularidade do pensamento kierkegaardiano, sobretudo no que diz respeito à formação deste pensamento, pois iniciar a análise sobre este tópico pela simples suposição de que o filósofo dinamarquês teria formulado os termos de oposição de sua “filosofia existencial” contra o idealismo e a lógica da filosofia moderna – sobretudo aquela de caráter hegeliano – seria não considerar o próprio ambiente em que Kierkegaard formula seu pensamento e, por conseguinte, acarreteria em uma compreensão demasiado limitada das complexidades implicadas. A identificação do que necessita ser postulado, ou seja, a análise do fenômeno da existência ocorre simultaneamente à aprendizagem de como fazê-lo, sendo que o que Kierkegaard tinha disponível em seus primeiros momentos era inexoravelmente os instrumentos fornecidos pela filosofia moderna. Isso significa dizer que, no começo, quando o pensador de Copenhague inicia seu embate por analisar o fenômeno da existência, quando se debate para aproximar-se de conceitos capazes de dar conta do devir nos termos da existência e quando se confronta com a necessidade de avaliar a ideia de “movimento”, tudo o que tem a sua disposição é o tratamento dado pela filosofia moderna. Isto significa que, de uma ou outra maneira, Kierkegaard situa-se, ao menos inicialmente, no âmbito da filosofia pós-kantiana que, de uma ou outra forma, inseria o movimento dentro do pensamento e, em alguns casos, dentro de uma sistematicidade a qual se atribuía o título de “Lógica”.

Já se pontuou diversas vezes que tanto as aulas iniciais em Copenhague com Martensen e Erdmann, quanto aquelas realizadas em Berlim com Schelling e Werder, conjuntamente com as leituras e as influências de Møller, Sibbern e outros

pensadores foram sobremaneira importantes para introduzir Kierkegaard a uma certa recepção da filosofia de seu tempo. Em anotações dos cursos de Martensen é possível encontrar diversas referências para a maneira com que o desenvolvimento do pensamento era aproximado da apresentação do sistema e da lógica à maneira hegeliana. Tal aproximação desenvolvida pelos professores de Kierkegaard, fossem eles mais ou menos hegelianos, implicava sempre uma contínua referência aos principais conceitos e problemas que orientavam o pensamento da tradição alemã. Em certas classes de Martensen, por exemplo, é possível encontrar referências à lógica em relação com a determinação do pensamento matemático [II C 19], ou ainda uma referência ao movimento dialético do pensamento em seu confronto com a “incomensurabilidade da vida” [II C 39], um comentário que faz Kierkegaard em 1837 já indicando que a dialética, se assumida dentro dos limites lógicos, deve ter dificuldade para enfrentar a análise do fenômeno da existência. É também nestes cursos que Kierkegaard pela primeira vez encontra os instrumentos que a filosofia kantiana e pós-kantiana utilizou para organizar o pensamento em termos de produção de conhecimento. Em suas anotações da apresentação da filosofia kantiana feita por Martensen, a ideia de “categoria” é introduzida para Kierkegaard:

Entendimento.

Como é possível uma ciência da experiência?

Pela experiência, Kant entendia uma observação elevada à universalidade e à necessidade, portanto não qualquer experiência. A questão em si é respondida da mesma forma que a anterior, referindo-se a algo a priori e fundamental.

Estas foram, então, as categorias; uma intuição [*Anskuelse*] (esta entendida no sentido mais baixo) sem conceito, ele diz, é cega, e um conceito sem intuição é vazio. As categorias são determinações universais do pensamento [*almindelige Tankebestemmelser*], elas são a *universalia*²⁸⁶ onipresente [*de i Alt tilstædeværende Universalia*]. No entanto, embora estes devam certamente ser apreendidos em sua necessidade, se queremos evitar sermos culpados de transcendência, eles devem também ser apreendidos em sua necessidade subjetiva puramente humana. (...) O principal significado das categorias (...) é que elas são ligações necessárias para todo pensamento, a atmosfera do pensamento, etc., disto a importância da linguagem, a possibilidade de tradução de uma língua para outra, o significado das preposições. (...) A questão é de como concebê-las, objetiva ou subjetivamente; Kant fez o último. (...) Uma dificuldade é explicar como um fenômeno pode corresponder à categoria; é possível responder esta questão procurando uma unidade superior; ou negando toda objetividade (Fichte). [II C 20]

²⁸⁶ O itálico não consta no original kierkegaardiano e é usado aqui para marcar a indicação que faz Kierkegaard ao termo escolástico que significa um “conceito geral”.

Como demonstra a anotação, Kierkegaard compreendia que a função das categorias era de tornar possível estabelecer uma ligação de todo pensamento, de tal forma que o próprio pensamento se torne coerente em toda a sua extensão. A exigência de coerência do pensamento, isto também percebe Kierkegaard, é correspondente ao fato de que nesta ligação a um pressuposto de universalidade posto no início e no fim do processo. Assim, quando Kierkegaard anota que “as categorias são determinações universais do pensamento”, é possível perceber que o jovem estudante já levava em conta um caráter central da própria ideia de categoria, ou seja, a tendência dessa de servir à produção conceitual. Não é raro que, então, logo na sequência Kierkegaard pontue que “uma dificuldade é explicar como um fenômeno pode corresponder à categoria”, já que este será um dos pontos principais de sua crítica à filosofia moderna e de sua própria reflexão, isto é, a impossibilidade de se conduzir o fenômeno do conceito. Se as categorias são as determinações universais do pensamento e, neste sentido, servem como aporte para a formação de um conceito que preencherá o vazio da intuição, como pode que Kierkegaard manifeste seu interesse por esta forma do pensamento? O primeiro ponto que se deve notar aqui é o registro em que tal problemática se apresenta. Em suas anotações das aulas de Martensen ocorre a primeira introdução da ideia de “categorias”, porém esta introdução claramente determinada pela filosofia kantiana e pós-kantiana, ou seja, determinada pela intrínseca relação entre a função do entendimento enquanto produtor de conceitos em um sentido racional e a demarcação do próprio limite do entendimento. Pela via da introdução de Martensen, Kierkegaard pode compreender a instrumentalidade própria das categorias determinada por Kant na *Crítica da razão pura*, isto é, uma instrumentalidade que diz respeito à circunscrição do entendimento. No § 10 da primeira crítica kantiana, intitulado *Dos conceitos puros do entendimento ou das categorias*, o filósofo alemão diferencia a “lógica geral” da “lógica transcendental” indicando que a segunda, ao invés de lidar com o conteúdo do conhecimento de forma isolada e, portanto, sem reportar-se ao “diverso da sensibilidade *a priori*” fornecido pela estética transcendental, acaba pondo as representações dos objetos em relação a fim de produzir uma síntese (KrV, B 102). Segundo afirma Kant, síntese deve ser entendida como “o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (KrV, B 103). A síntese é considerada pura quando a relação é estabelecida sem a intervenção do dado empírico, sendo portanto a

priori no sentido, por exemplo, do que é dado pelo tempo e pelo espaço. Porque a síntese pura não está lidando com os dados empíricos e volta-se para as determinações do próprio conhecimento, ela é, para Kant, capaz de dar “o conceito puro do entendimento”, uma vez que representada de maneira universal (KrV, B 104). Ao contrário da lógica geral, a lógica transcendental kantiana “ensina-nos a reduzir a conceitos não as representações, mas a síntese pura das representações”, de modo que “o que primeiro nos tem que ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura”, sendo que a síntese desse diverso realizada pela imaginação é um segundo momento e os conceitos, “que conferem unidade a esta síntese pura e consistem unicamente na representação desta unidade sintética necessária”, são um terceiro momento na produção do conhecimento (KrV, B 104). A síntese deve servir para organizar em uma unidade a diversidade que se apresenta para a consciência. Tal organização é melhor ajustada, segundo Kant, se há conceitos capazes de estruturar o modo de relação e produção de unidade do conhecimento, de tal maneira que a diferença que faz o filósofo alemão entre a “lógica geral” e a “lógica transcendental” é própria de sua demarcação crítica dos limites da razão, ou seja, a lógica transcendental é uma lógica vinculada à epistemologia. A intenção kantiana é que, definindo estes conceitos estruturantes da relação em termos epistemológicos, seja possível enfim afirmar que “o entendimento se esgota totalmente nessas funções e a sua capacidade mede-se totalmente por elas” (KrV, B 105). A estes conceitos Kant chama de *categorias*, posteriormente dividindo-os em 4 grupos, conforme a sua apresentação da *Tábua das categorias*²⁸⁷. As categorias são, para Kant, “conceitos originariamente puros da síntese que o entendimento *a priori* contém em si”, sendo que “somente mediante eles é possível compreender algo no diverso da intuição” (KrV, B 106). O que faz Kant não é apenas situar as categorias nos limites do entendimento, mas é determinar que sua operacionalidade e sua própria razão de ser ocorra em uma determinação unicamente epistemológica. Esta determinação é claramente explicitada na maneira com que Kant distingue a “lógica geral” da “lógica transcendental” e como, logo ao apresentar as categorias, esclarece que o nome

²⁸⁷ A divisão da Tábua das categorias kantiana é assim apresentada: “1. *Da quantidade*: Unidade; Pluralidade; Totalidade. 2. *Da Qualidade*: Realidade; Negação; Limitação. 3. *Da Relação*: Inerência e subsistência (*substantia et accidens*); Causalidade e dependência (causa e efeito); *Comunidade* (ação recíproca entre o agente e o paciente). 4. *Da Modalidade*: Possibilidade – Impossibilidade; Existência – Não-existência; Necessidade – Contingência” (KrV, B 106).

dado a estes conceitos já fora conferido por Aristóteles, uma igualdade que se mantém apenas no que diz respeito ao propósito, mas que claramente se diferencia, segundo Kant, no que diz respeito a execução. Ao tentar diferenciar-se de Aristóteles, o que Kant pretende é avançar na sua depuração de toda metafísica, ou seja, quer precisamente contrapor-se ao que se pode encontrar nas *Categorias* de Aristóteles: uma tentativa de sistematização de todas as formas de apreensão dos entes (τὰ ὄντα). Uma vez que as “categorias” de Aristóteles lidam com questões que envolvem, por exemplo, noções como aquela de substância, e que Kant as evita por ver nelas a *ding an sich* que não pode ser utilizada na formulação de um fundamento da razão, então as novas “categorias” devem estar postas não na relação do conhecimento dos entes, mas nas determinações internas do próprio pensamento. O que se opera aqui é uma reconsideração sobre o significado e o âmbito das “categorias” na passagem de uma metafísica à maneira clássica – uma forma de ontologia – para uma epistemologia à maneira moderna. Assim, o que era metafisicamente determinado tornou-se epistemologicamente determinado e as categorias foram então identificadas como parte da lógica no sentido moderno, isto é, na estrutura de um sistema de conhecimento científico. No entanto, ainda que a filosofia moderna tenha se esforçado para “depurar” as categorias de seu sentido metafísico pré-crítico, a tensão entre uma abordagem epistemológica e uma abordagem ontológica está presente no período pós-kantiano. O que permanece presente de forma subjacente é o problema referente à substância, ou seja, o problema referente à οὐσία (essência). Dentre os 4 grupos apresentados por Kant na Tábua das Categorias, aquele referente às categorias modais é certamente o que com maior potência faz emergir esta tensão. Não por outra razão são as categorias modais que se encontram no epicentro do debate pós-kantiano, sobretudo na revisão proposta por Hegel em sua própria formulação da ideia de “síntese” e de “unidade”. As categorias modais, em Kant, expressam o grau de unidade entre existência e um sistema unificado de determinações do pensamento. Uma vez que Kant nega toda possibilidade de acesso à essência/substância, tal sistema unificado de determinações do pensamento mantém sua coerência com o fato de que a existência não é um predicado, no sentido de que esta não pode acrescentar nada na relação seja no sentido de determinação, seja no sentido de uma atualização efetiva da realidade. Hegel, contudo, pretende com sua filosofia preencher a lacuna deixada pela filosofia kantiana, ou seja, quer precisamente encontrar um modo de

acesso à essência, porém mantendo-se – e aprofundando – as estruturas tornadas possíveis pela própria crítica kantiana. Em Kant, a unidade da percepção transcendental, para que possa determinar seu objeto, é dependente das formas *a priori* recebidas da intuição sensível. Neste sentido, a síntese dos objetos produzida pelo entendimento sempre permanece condicionada e incompleta, uma vez que entre as leis universais produzidas pelo *a priori* pelo entendimento e as leis empíricas que governam os objetos particulares há uma lacuna que, no entanto, não pode ser completamente preenchida, de tal maneira que a unidade das determinações do pensamento não passa de princípios regulativos que expressam a demanda da razão (LONGUENESSE, 2007, p. 114). Hegel parte da pressuposição de que é a determinação puramente racional aquela capaz de encontrar uma forma de preencher esta lacuna, porém o faz já com a vantagem de ter recepcionado o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana, sobretudo aquela empreendida por filósofos tais como Fichte, Schelling, etc. Isso significa que Hegel já tem em vista o fato de que a lacuna kantiana é decorrente da restrição imposta pelo próprio Kant com relação a necessidade de encontrar uma contínua referência nos dados empíricos, como também significa que Hegel já antevia a possibilidade de converter a fundamentação dos dados empíricos em um princípio do entendimento através de um movimento reflexivo. Assim, na Seção 2 da Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica* a multiplicidade empírica é conduzida através de estágios relacionais entre existência e a coisa em si, entre a lei e o fenômeno, entre o mundo fenômeno e o mundo em si, de tal maneira que Hegel obtém a “substanciação” da multiplicidade por meio de uma determinação do pensamento. Para tanto, Hegel abandona o confronto entre um sujeito que traz em si as formas racionais do pensamento e um objeto dado exterior ao pensamento, mas produz um confronto entre dois pólos do próprio pensamento. Assim, a lacuna é preenchida na imanência do próprio pensamento e as categorias modais não mais seriam apenas uma maneira de se caracterizar a existência, mas seriam, ao contrário, parte do próprio processo de determinação da existência, uma vez que a própria realidade efetiva agora é determinada completamente pelo pensamento. Ao fazer essa passagem, Hegel intensifica a tese de identificação da “essência” com a própria reflexão dentro de si mesma [*Das Wesen as Reflexion in ihm selbst*]. Assim, as categorias modais encontrar-se-iam precisamente nesta intersecção entre uma disposição ontológica e uma disposição epistemológica, pois, segundo a *Ciência da Lógica* de Hegel, estas

servem para dar conta de algo supostamente vinculado com o âmbito ontológico – a essência – mas sob a absoluta constrição e condicionamento do âmbito epistemológico. A análise que faz Hegel da filosofia crítica na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* revela precisamente o ponto que o teria permitido produzir a alteração nas categorias modais:

A investigação de Kant das determinações-do-pensamento sofre essencialmente do defeito de que elas não são consideradas em si e para si, mas apenas sob o enfoque se são *subjetivas* ou *objetivas*. Por *objetivo* se entende, na linguagem da vida cotidiana, aquilo que é externo a nós, e que chega a nós através da percepção. Kant então negou que às determinações do pensamento (como causa e efeito) coubesse uma objetividade no sentido aqui mencionado, isto é, que fossem dadas na percepção, e, ao contrário, as considerava como pertencentes ao nosso próprio pensar, ou à espontaneidade do pensar, e, neste sentido, como subjetivas. Mas Kant, no entanto, chama o que é pensado, e mais precisamente o universal e necessário, de objetivo, e o que é meramente por nós sentido o chama de subjetivo. (...) Além disso, a objetividade kantiana, por sua vez, é também apenas subjetiva, enquanto os pensamentos de acordo com Kant, embora sejam determinações universais e necessárias, são, no entanto, *apenas* nossos pensamentos, distinguidos do que a coisa é *em si* por um abismo intransponível. Ao contrário, a verdadeira objetividade do pensar é que o pensamento não é apenas nossos pensamentos, mas, ao mesmo tempo, são o *em-si* das coisas e do objetivo em geral. *Objetivo* e *subjetivo* são expressões confortáveis utilizadas com facilidade e em cuja utilização, no entanto, produz-se muita confusão. De acordo com a discussão anterior, a objetividade tem um significado triplo. *Primeiro*, o significado da presença exterior, em contraste com o *apenas* subjetivo, visado, sonhado, etc.; *segundo*, a significação estabelecida por Kant, do universal e necessário em diferença do casual, particular e subjetivo, pertencente apenas a nossa sensação; *terceiro*, a significação anteriormente mencionada por último, do Em-si pensado, do em-si que está aí, em contraste com o que pensamos por nós mesmos e, portanto, algo diferente da coisa mesma ou *em si*. (HEGEL, 1964c, p. 126- 127)

Hegel trata o subjetivismo de Kant como uma espécie de dogma, uma vez que tal subjetivismo, que tenta sem sucesso alcançar a objetividade, não consegue ultrapassar o abismo intransponível entre pensamento e objeto. É certo que Hegel quer estabelecer a sua própria abordagem como objetiva e sistemática, como também é certo que a maneira de fazê-lo é através de uma intensificação ou aprofundamento de certo idealismo pós-kantiano. Contudo, é importante atentar para o fato de que, entre as três passagens da relação entre *objeto* e *sujeito*, o que está em questão ali não é apenas a determinação da objetividade do pensamento enquanto capaz de alcançar a objetividade da coisa em si – uma objetividade que não ficaria presa da subjetividade –, mas é a determinação de existência como forma de assegurar o “em-si pensado” que é mencionado por Hegel no que seria o

“terceiro” momento. Segundo a interpretação de Hegel, porque Kant não conseguia superar este abismo e porque sua concentração estava inteiramente voltada para uma centralidade do pensamento incapaz de pôr-se fora de si para encontrar sua própria determinação de em-si, então o filósofo de Königsberg só poderia ter formulado a Tábua das categorias da maneira por ele apresentada, ou seja, refletindo a separação entre a exterioridade e a interioridade. Aí Hegel indica como se trilha o caminho para que o abismo seja não só tranposto, mas que seja negado em sua própria existência:

É bem sabido que a filosofia kantiana se portou muito confortavelmente na *definição* das categorias. O *Eu*, a unidade da auto-consciência, é totalmente abstrato e completamente indeterminado; como, pois, é possível chegar às determinações do Eu, das categorias? Felizmente, na lógica comum já se encontram, empiricamente dadas, as *diversas espécies de juízos*. Julgar é pensar um objeto determinado. As diversas formas de julgar, que já foram enumeradas, fornecem, assim, as diversas *determinações do pensar*. A filosofia de Fichte tem o grande mérito de ter lembrado que as *determinações do pensamento* têm de ser mostradas em sua necessidade, que é essencial que sejam *deduzidas*. Esta filosofia deveria ter tido, sobre o método de tratar a lógica, ao menos o efeito de que as determinações do pensamento em geral, ou os materiais lógicos usuais, as espécies dos conceitos, dos juízos, dos silogismos, não fossem mais tiradas da observação e, portanto, não fossem apreendidas assim de modo simplesmente empírico, mas deduzidas do próprio pensar. Se pensar é ser capaz de provar alguma coisa, se a lógica deve exigir que *provas* sejam dadas, e se quer ensinar a provar, ela própria deve ser capaz, antes de tudo, de demonstrar seu conteúdo peculiar, de discernir sua necessidade. (HEGEL, 1964c, p. 128-129)

Para Hegel, a filosofia kantiana só foi capaz de portar-se confortavelmente na definição das categorias porque contava com a sustentação fornecida pelos dados empíricos. Ao buscar ultrapassar o impasse limitador da impossibilidade de acesso à *ding an sich*, e ao aprofundar a dedução das determinações do pensamento dentro do próprio âmbito do pensar, Hegel não pode mais contar com essa sustentação fornecida pelos dados empíricos, tendo de substituí-la por algo que venha a fornecer o mesmo peso na estrutura das categorias modais. Assim, a existência, que na filosofia kantiana aparecia como aquela categoria estanque que não servia como um predicado real, deve agora ser reconsiderada, pois o que é existente tem de sê-lo, na filosofia hegeliana, pela via da determinação do pensamento e, portanto, pela via da determinação de realidade efetiva do pensamento. Em Kant a categoria da realidade [*Realität*] encontrava-se posta no grupo da *Qualidade*, juntamente com a “negação” e com a “limitação”, uma posição que, dada a sempre presente

sustentação empírica, não está em conflito com o ajuste relacional da produção de conhecimento. Em Hegel, no entanto, a *Realität*, entendida como realidade imediata, é já desde os primeiros momentos da *Fenomenologia do Espírito* posta em suspeita no que diz respeito a sua validade, pois uma vez que o dado empírico deve ser superado enquanto sua posição de fundamentação, então a realidade imediata deve ser mediada para que esta possa dizer algo sobre o que se encontra além do impedimento do acesso à coisa em si, o que significa dizer que a *Realität* deve ser agora substituída em sua consideração pela “realidade efetiva” [*Wirklichkeit*]. Ao contrário da realidade imediata, a realidade efetiva permite dar conta de considerar a existência não mais sob a égide de uma estagnação ou de uma mera “dadibilidade”, mas pela dinâmica de formação de uma realidade que põe a existência em relação com o que Hegel considera como uma essência. Assim, na *Ciência da Lógica* chega-se à afirmação de que “a realidade efetiva é a unidade da essência e da existência” (HEGEL, 1965, p. 662), isso porque tanto a existência quanto a essência já foram aí subsumidas às determinações do pensamento e são consideradas como válidas no limite desta mesma determinação. As categorias modais reajustadas pela lógica hegeliana deveriam finalmente preencher a lacuna aberta pela filosofia kantiana não apenas no que diz respeito à relação entre subjetividade e objetividade, mas no que diz respeito ao tratamento da própria ideia de *categoria* na tensão entre um âmbito epistemológico e um âmbito ontológico. Ao pretensamente re-inserir o âmbito ontológico no âmbito epistemológico através da subsunção do Ser à estrutura lógica, Hegel deveria anular com isto a própria tensão. A categoria modal da *realidade efetiva* seria a maneira encontrada por Hegel para, recuperando a potência ontológica do pensamento clássico – sobretudo aristotélico –, estabelecer um tratamento que solucionasse o problema das separações e diferenças – dentro/fora; ontológico/epistemológico; etc. – dentro de uma unidade. A posição que assume Hegel de certa forma em favor de Aristóteles no debate contra Platão demonstra o *status* de sua própria filosofia e como ele percebe a função das categorias. Na *Enciclopédia* Hegel pontua:

Na concepção comum da realidade efetiva aqui discutida, e na confusão dela com o que é palpável e imediatamente perceptível, há que se buscar o fundamento desse preconceito tão difundido a propósito da relação da filosofia aristotélica com a filosofia platônica. De acordo com este preconceito, a diferença entre Platão e Aristóteles é que, enquanto o primeiro reconhece a ideia e somente a ideia como verdadeira, o segundo,

ao rejeitar a ideia, adere ao efetivamente real e por isto deveria ser considerado como o fundador e líder do empirismo. Deve-se notar, no entanto, que a realidade efetiva constitui o princípio da filosofia aristotélica, no entanto, não é a realidade efetiva vulgar do imediatamente dado, mas sim a ideia enquanto realidade efetiva. A polêmica de Aristóteles contra Platão consiste, então, em que a ideia platônica é caracterizada como simples δύναμις [*dunamis*], e contra isso se faz valer a ideia, que é reconhecida pelos dois igualmente como o só verdadeiro, tem de ser considerada essencialmente como ενέργεια [*energeia*], isto é, como o interior que está absolutamente fora, e por isso como a unidade do interior e do exterior, como a realidade efetiva no sentido enfático da palavra que aqui se discute. (HEGEL, 1964c, p. 323)

Buscando efetuar uma mediação entre as posições de Platão e Aristóteles e aproveitando-se do aduzido “embate” entre os dois filósofos para traçar o desenvolvimento tipicamente dialético com que lê e interpreta a história da filosofia, Hegel põe-se ao lado da posição em que a realidade efetiva não é tomada somente como uma simples rejeição da ideia no sentido da fundação de um mero empirismo, mas no entendimento de que a própria ideia é convertida em realidade efetiva, produzindo finalmente esta “unidade do interior e do exterior” que parece mais propriamente hegeliana do que platônica ou aristotélica. A interpretação que faz Hegel de Aristóteles no que diz respeito à categoria da realidade efetiva deixa claro a intenção do filósofo alemão com relação à função das categorias modais: estas devem servir para demonstrar a dinâmica do pensamento. Como a filosofia hegeliana propõe uma identificação unitária entre Ser e Pensamento, então as categorias modais também serviriam como instrumento para apreender e analisar a dinâmica do Ser, mas apenas no limite de que se compreenda que é o pensamento o que determina a dirigibilidade de tal apreensão e análise. Agora, quando se observa o percurso traçado, a começar pela colocação do problema pela filosofia kantiana e pelo desenvolvimento que tal problema apresentou, percebe-se que, como em muitos casos, Hegel propõe solucionar uma dicotomia pela subsunção de um dos elementos ao outro. É coerente que Hegel assim proceda, uma vez que este é precisamente toda a intenção de sua dialética; porém tal coerência não consegue encobrir o caráter problemático aí implicado. Ao pontuar que as categorias em geral – e as categorias modais em especial – são instrumentos para a apreensão e análise do Pensamento, de tal modo que Hegel subsume aí não apenas o Ser, mas a própria existência e a realidade efetiva, o que se obtém por consequência é a aparente aniquilação da tensão que havia sido exposta por Kant – em contraposição à tradição aristotélica – de que as categorias poderiam servir para endereçar um

âmbito *ou* epistemológico *ou* ôntico/ontológico. A solução de Hegel oferece um caminho possível, mas não consegue aniquilar completamente a potência desta tensão. É certo que, no entanto, muitos aceitaram este caminho e a identidade entre Ser e Pensamento na Lógica foi aceita por muitos hegelianos que não hesitaram em propagar um sistema assim organizado. A promessa apresentada pela filosofia hegeliana – sobretudo aquela expressa na *Enciclopédia* – era que uma vez estabelecida as condições e alcances do pensamento através da Lógica, seria então possível avançar para a Natureza e para o Espírito a fim de se consolidar o próprio sistema. Assim, se Kierkegaard recebeu através dos cursos de Martensen uma introdução do problema pertinente às categorias na tradição kantiana e pós-kantiana, ao mesmo tempo recebeu os efeitos desta suposta solução hegeliana. O que veio através de Martensen, mas também por outros professores dinamarqueses, como Sibbern, Møller e Heiberg, era tanto a consideração crítica da filosofia hegeliana em sua enunciação da Lógica (Sibbern e Møller) quanto a propagação praticamente acrítica da Lógica hegeliana em sua enunciação filosófica (Heiberg). O exemplo mais claro desta propagação é encontrado na apresentação feita por Heiberg de sua interpretação da Lógica. Em seu livro *Noções fundamentais da filosofia da filosofia, ou da lógica especulativa* [*Grundtræk til filosofiens filosofi eller den speculative logik*], Heiberg busca introduzir, seguindo o modelo da *Enciclopédia* de Hegel, a sua própria concepção das estruturas e bases filosóficas. Tal base é fundamentada na lógica e, neste sentido, acaba por assumir que as categorias são uma parte essencial de tal desenvolvimento. O que é significativo no trabalho de Heiberg para o ponto aqui indicado é o fato de que as “categorias” são assumidas precisamente naquela intersecção legada pela filosofia hegeliana, ou seja, tomadas como instrumentos conceituais capazes de dar conta da análise e investigação de questões pertinentes ao âmbito ôntico-ontológico, porém dentro de uma circunscrição formalmente delimitada e determinada pelo pensamento e, portanto, pela epistemologia. Assim, logo no § 4 de sua introdução, Heiberg pontua que “por “categorias” entende-se as formas pelas quais a razão considera os objetos tais como ser-aí [*Tilværen*], qualidade, quantidade, relação, identidade, diferença, existência [*Existens*], coisas, poder, causa e efeito, conceito, etc.” (HEIBERG, 1861, p. 115). É claro que Heiberg quer, de forma sistemática, reduzir todo o existente – tanto a existência em um sentido especificado [*Tilværen*] quanto a existência em geral [*Existens*] – às determinações da lógica, sendo que a

forma de realizar esta redução, apreensão e circunscrição é certamente pela utilização das categorias. Heiberg aprofunda esta tese quando na sua apresentação do pensamento hegeliano em sua *Lição Introdutória ao Curso de Lógica [Indlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus paa den kongelige militaire Høiskole]*, sobretudo quando define que “o que é característico deste sistema é o que segue diretamente o ponto de vista da especulação”, logo acrescentando que “o pensar pela razão (o sujeito), considerado em sua oposição ao pensado (o objeto), é o próprio *pensamento*”, um movimento dialético em que se alcança o ponto em que “todas as formas na realidade efetiva são, portanto, a expressão de suas determinações (as assim chamadas categorias” (HEIBERG, 1861, p. 500). O pensamento é capaz de apreender e analisar a realidade efetiva por força da mediação que é posta pelas categorias, uma tese que então Heiberg intensifica quando afirma que sua intenção ali é de “apresentar as categorias, isto é, as determinações do pensamento que são a fundação para toda a realidade efetiva”, logo acrescentando que este trabalho é necessário, pois “apresentar as categorias deve ser tomada como a primeira e mais importante tarefa da lógica” (HEIBERG, 1861, p. 507-508). Neste sentido, não só as categorias são a mediação para a apreensão da realidade efetiva, mas, porque elas são próprias do pensamento e porque *pelo* e *no* pensamento elas são produzidas, elas também são a via pela qual a realidade efetiva é produzida. A apresentação das categorias por parte da Lógica não é apenas uma função contingente, mas é a garantia de acesso à própria realidade efetiva e, com isso, à própria determinação de algo tão fundamental quanto a existência. Não se trata de uma simples indicação de acesso ao Ser ou à Existência por meio de um sistema lógico ou por meio de uma determinação epistemológica, mas se trata, ao contrário, de indicar que é a própria determinação epistemológica a responsável por produzir a fundamentação da realidade efetiva, do Ser e da Existência.

Como no caso hegeliano que serviu de modelo para a tentativa de construção lógico-filosófica de Heiberg, o emprego das categorias dentro de uma única determinação não parece ser capaz de anular completamente a presença da tensão entre a abordagem epistemológica e a abordagem ontológica. Isto de tal maneira que o próprio Kierkegaard, quando em ao tentar encontrar os instrumentos para sua análise do fenômeno da existência, deparando-se com os conceitos servidos pela tradição em que ele se encontrava inserido, põe-se então em uma relação reflexiva

para com o uso das categorias. Aqui a formação kierkegaardiana apresenta-se em uma de suas encenações mais complexas. A tradição imediata na qual se formou Kierkegaard é certamente aquela advinda da Alemanha, sendo que o modo de pensar, de endereçar problemas e de desenvolver suas próprias reflexões é certamente condicionado por esta tradição. Contudo, esta mesma tradição que tanto o influenciou é confrontada, na interioridade de suas próprias reflexões, pela influência advinda da sua formação cristã e sua predileção pela filosofia grega. É certo que tanto o cristianismo quanto o reenvio à filosofia clássica também eram elementos de alguma maneira sugeridos pela tradição filosófico-literária alemã, mas é certo que Kierkegaard mobilizou estes vetores de uma forma um tanto quanto diversa. Ao invés de buscar uma unificação, uma pacificação e uma “síntese”, o filósofo dinamarquês utilizou-se destes vetores para iniciar um embate. Em meio a este embate, portanto, as categorias são retiradas de sua predileção unitária fornecida pela filosofia hegeliana e são incitadas em sua potência tensional. Assim, quando Kierkegaard deparou-se com a necessidade de encontrar instrumentos conceituais para analisar o fenômeno da existência, e quando percebeu que as “categorias” poderiam servir a este propósito, o que o filósofo dinamarquês também percebeu, dada sua reticência à filosofia moderna, foi precisamente esta tensão entre uma abordagem epistemológica e uma abordagem ontológica. Esta reflexão é então expressa em uma anotação bastante significativa em que Kierkegaard questiona: “deve a categoria ser derivada do Pensamento ou do Ser? [*Skal Kategorien udledes af Tænken eller af Væren?*]” [IV C 91]. Na mesma folha de anotação consta também o questionamento sobre o que é uma “categoria” [IV C 90], o que deve permitir entender que neste momento Kierkegaard vinha tentando encontrar a instrumentalidade necessária para o desenvolvimento de sua análise e tal tentativa deparou-se com a necessidade de especificar claramente a função e origem desses instrumentos conceituais. Quando o filósofo pergunta se “a categoria” – no singular – deve ser derivada do Pensamento ou do Ser, esta questão pode tanto implicar um foco particular quanto pode indicar uma reflexão mais ampla sobre este problema. Nos termos da particularidade específica, isto significaria que Kierkegaard está preocupando-se ali com uma única categoria. Contudo, as anotações não fornecem materiais suficientes para indicar uma única categoria, mas, ao contrário, parecem indicar que o que se entende por “categoria”, no singular, o que deve ser compreendido como a ideia de *categoria*, de onde se deve

derivar as categorias, no plural. É certo que Kierkegaard, mesmo nestes momentos de formação, não parece estar de acordo nem com a tese que dá prioridade ao Pensamento, nem com a tese que busca identificar Ser e Pensamento. Assim, as categorias certamente não podem ser derivadas unicamente do pensamento ou ao menos não podem sê-lo sob uma determinação imanentemente isolada no sentido de partir e chegar circularmente *no e para o pensamento*. Na análise do fenômeno da existência, Kierkegaard percebe a necessidade de se passar pelo *ser* do humano, de tal maneira que, de uma ou outra forma, as categorias devem servir para analisar precisamente este Ser. Neste sentido, as categorias devem recobrar uma certa abordagem ou finalidade que traga novamente o seu sentido ontológico, o que significa, no caso kierkegaardiano, recobrar uma certa abordagem filosófica característica da antiguidade, sobretudo na maneira que esta recondução à filosofia grega significaria uma oposição à filosofia moderna. Em suas anotações desta época, a “categoria do movimento”, tão cara à Kierkegaard por permitir pensar e estabelecer um sentido para o próprio devir, serve como uma possível porta de entrada para esta consideração sobre a ideia de categoria como posta em relação à filosofia grega. Nos mesmos papéis em que se pergunta o que é e de onde derivam as categorias, Kierkegaard esboça o tema de uma palestra que nunca se realizou:

Palestra sobre os Sofistas gregos de acordo com as fontes.

Introdução

Sobre a importância do estudo de fontes [*Kilde-Studium*] – sobre a filosofia grega em particular.

Esta palestra não será sem importância para os problemas que preocupam nossa época. A categoria com a qual pretendo tudo considerar, e que é também a categoria que repousa na filosofia grega quando se considera a história mundial, é: o movimento (*κίνησις*), que é talvez um dos mais difíceis problemas na filosofia. Este tem na filosofia moderna uma outra expressão: a transição e a mediação. [IV C 97]

Nesta anotação está presente a oposição entre filosofia antiga e filosofia moderna, como também está presente o apelo de Kierkegaard a uma pretensa abertura de caminho que deve revelar sua importância “para os problemas que preocupam nossa época”. O que está subentendido neste trecho, no entanto, é o fato de que a própria “categoria de movimento”, que Kierkegaard atribuir aos gregos, também é reconhecido como sendo tratada na modernidade, ainda que por outras expressões conceituais (transição e mediação). O problema, então, não é só de encontrar uma abordagem adequada para a categoria de movimento, mas é de

encontrar, a partir desta categoria específica, um tratamento que permita de alguma forma superar a determinação estabelecida pela filosofia moderna com relação à ideia de categoria. Se as anotações das aulas de Martensen ocorreram em 1837, e se estas reflexões sobre as funções, origens e finalidades da ideia de categoria ocorreram em 1842/1843, no meio do caminho é possível encontrar uma precisa indicação do que Kierkegaard tinha em vista nas suas reflexões. Em 1839, no que seria depois incluído no caderno *Philosophica*, Kierkegaard anota tópicos e reflexões de sua leitura da *História da Filosofia* de Tennemann. Ali o tópico em questão é a filosofia de Aristóteles; mais especificamente, o tratamento dado pelo filósofo grego à fundação da filosofia e à abordagem da filosofia para com as coisas do mundo. Logo após apontar que Aristóteles fazia uma investigação sobre a πρώτη φιλοσοφία [primeira filosofia], a qual começaria pela ontologia e terminaria na teologia – e que, em uma anotação posterior Kierkegaard acrescenta que Schelling, em Berlin, teria indicado que a lógica seria esta “primeira filosofia” –, o comentário avança sobre a qualificação das coisas existentes entre “mutáveis” [*foranderlige*] e “imutáveis” [*uforanderlige*], logo perguntando: “onde os seres humanos devem ser colocados?” [IV C 45]. O interesse de Kierkegaard é visivelmente por apreender da filosofia de Aristóteles algo que permita pensar o vir-a-ser em geral e, se possível, o vir-a-ser em relação ao ser do humano. Não é de se admirar, então, que é no final desta anotação que, seguindo a leitura de Tennemann da filosofia aristotélica, Kierkegaard reflete pela primeira vez sobre o problema do movimento:

A transição da possibilidade para a realidade efetiva é uma transformação, assim é como Tennemann traduz κίνησις, se isto está correto, então esta proposição é de extrema importância. κίνησις é difícil de determinar; pois não pertence nem à possibilidade nem à realidade efetiva, é mais do que possibilidade e menos que realidade efetiva. Subsistir e perecer não são κίνησις. Há três tipos de κίνησις, com relação à quantidade αὐξησις – φθισις (decréscimo). Com relação à qualidade ou acidente: αλλοιωσις. Com relação ao lugar: φθορά. [IV C 47]

A chave para a leitura e interpretação do referido texto é fornecida pelo próprio Kierkegaard através de uma anotação feita ao lado deste trecho, anotação na qual pondera que “tudo isto merece ser tratado com referência aos movimentos na lógica [*Bevægelse i Logikken*]” [IV C 48]. Ao voltar seu interesse para a leitura que faz Tennemann da categoria de κίνησις, Kierkegaard tem em vista a maneira com que este tratamento se realiza na Lógica à maneira hegeliana e, por

consequente, tem em vista a reflexão sobre a própria ideia de “categoria”. Em termos específicos, as “categorias” que aí são trazidas são claramente aquelas referentes às categorias modais tal como apresentadas por Hegel, tendo sido explicitamente mencionadas tanto a “possibilidade” quanto a “realidade efetiva”. O problema do “movimento” e o interesse pela filosofia – e especialmente pela metafísica – de Aristóteles são decorrentes, em verdade, da posição que o próprio Kierkegaard tinha de assumir com relação ao seu tempo, ou seja, com relação à filosofia moderna e com relação à tendência que esta filosofia tinha de converter tudo em termos de Lógica e de epistemologia e, por conseguinte, de subsumir tudo à tese da identidade entre Pensamento e Ser. É certo que a tendência da filosofia hegeliana de converter tudo aos termos da lógica e do pensamento já vinha sendo discutida na Dinamarca no tempo em que Kierkegaard recebia sua formação. Tanto Sibbern quanto Møller manifestaram-se enfática e criticamente contra esta tendência, ainda que tenha sido Sibbern quem publicamente debateu com Martensen, Mynster e Heiberg, os representantes do hegelianismo dinamarquês. O debate que se estabelecia na época, como demonstram Håvard Løkke e Arild Waaler, era em torno do conceito de mediação, o que implicava uma reconsideração com relação às questões referentes aos princípios fundamentais da lógica (2010, p. 6-11). Os ataques de Sibbern, como já foi apontado anteriormente, insistentemente frisavam que a demasiada atenção e foco que a filosofia hegeliana punha no pensamento, esquecendo-se completamente do “sentimento”, era algo que demonstrava a insuficiência desta filosofia no tocante à pretensão de análise de questões pertinentes à vida humana. É esta tese que orienta mesmo as críticas mais pontuais que faz Sibbern com relação à lógica hegeliana, pois o que está sempre presente, ainda que de maneira subjacente, é certa influência romântica – à maneira de Schleiermacher e do Schelling da filosofia da natureza – em suas pressuposições e críticas. Assim, nos ensaios reunidos em *Comentários e investigações principalmente concernentes à filosofia de Hegel [Bemærkninger og undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels philosophie]*, é possível encontrar uma crítica específica a um problema lógico – como no texto *Sobre o modo com que o princípio de contradição é tratado na escola hegeliana, entre outras coisas relevantes às considerações fundamentais da lógica* – ao mesmo tempo que se encontra um texto com uma crítica mais geral à filosofia hegeliana, como no ensaio inaugural *Com relação ao conceito hegeliano de filosofia no que diz respeito ao seu ponto de partida e sua fundação*. Em sua crítica, Sibbern

continuamente aponta os problemas da lógica hegeliana em breves comparações com a “lógica clássica”, ou seja, com referências à lógica de Aristóteles, mas sem nunca endereçar algo além de sua própria posição, isto é, sem nunca realizar uma verdadeira análise dos problemas e extensões da lógica hegeliana no que diz respeito à questão específica de seu tratamento prioritariamente epistemológico em detrimento do ontológico. Sibbern faz uma crítica, até certo grau, da tese hegeliana de identidade entre Ser e Pensamento, mas apenas porque quer inserir nesta relação seu próprio conceito romântico de “sentimento”, o que, como em Schleiermacher, não produziria uma ruptura absoluta com a circunscrição determinada pela epistemologia, mas apenas alteraria levemente os eixos desta determinação. Em outras palavras, esta crítica prepara o terreno para Kierkegaard, mas ela mesma é incapaz de ir além da indicação à Aristóteles e à oposição entre a abordagem clássica e a abordagem moderna. O exemplo mais evidente deste caso é encontrado em Møller, a quem o próprio Kierkegaard considerava com seu principal professor. Como já foi indicado, Møller foi sobremaneira importante para que Kierkegaard despertasse seu interesse para questões pertinentes à ontologia, sobretudo no que diz respeito à conjunção entre crítica à filosofia moderna epistemologicamente determinada e um apelo à concretude da existência. Porém, como foi apontado anteriormente, o próprio Møller não se situa em um âmbito ontológico que vá além das determinações epistemológicas de seu tempo, de maneira que a “ontologia kierkegaardiana” é incentivada por Møller, mas não determinada por uma “ontologia mølleriana”. Em todo caso, o que é importante no presente contexto é o fato de que Møller escreveu um esboço de ensaio em que a ontologia é entendida como “sistema de categorias” e, ainda, que também foi ele responsável por aproximar Kierkegaard de uma certa visada sobre a filosofia antiga. Quanto ao primeiro ponto, já abordado acima, é nítido que o tratamento dado por Møller às questões ontológicas não deixa de ser aquele influenciado pela filosofia moderna, ou seja, ele também aponta que a determinação das categorias é o trabalho principal da metafísica e também considera que tais categorias devem ser determinadas em termos correlatos com as disposições e capacidades do pensamento, de tal maneira que estas categorias não deixam de ser, em algum sentido, lógicas. É certo que em sua reflexão sobre a “ontologia como um sistema de categorias”, Møller não se limita às posições mais convencionais da filosofia moderna e – talvez por seu apreço e estudo dos filósofos gregos – considera que tal

enunciação e determinação de categorias é também algo correlato com as determinações dos “entes”. Em certos pontos de seu esboço de ensaio é possível encontrar indicações que produzem mais problemas do que soluções, como quando afirma que “um significado mais profundo é atribuído a uma categoria quando esta é compreendida como uma determinação de toda a realidade efetiva [*Virkelighed*]”, uma compreensão de realidade efetiva que, no entanto, não é completamente clara, dado que o próprio Møller complementa que “alguns desses significados universais foram encontrados em uma ou outra categoria na história da ciência”, então arrematando de forma a uma saída “ontológica” quando afirma que “algumas vezes repentinamente reconhece-se a validade de tal conceito para todos os seres [*alt Værende*], quando este conceito é pensado em toda sua totalidade” (MØLLER, 1839, p. 340). O limite do alcance de Møller parece ainda ser determinado pela circunscrição da filosofia moderna, a qual aparece em um termo como “história da ciência” e na ideia de subsunção dos “seres” à totalidade do conceito. Por outro lado, Møller fala em determinação da toda realidade efetiva sem indicar uma necessária subsunção desta às imposições do pensamento, de modo que se abre aí uma brecha para uma consideração que permita voltar-se para o que está além das determinações do pensamento. Mais fundamental, no entanto, foi o trabalho realizado na abordagem da filosofia antiga. Como ocorria em muitos pensadores da época, os termos empregados para analisar a filosofia antiga não deixavam de ser aqueles empregados pela própria filosofia moderna, de tal maneira que a lógica de Aristóteles, por exemplo, em muitos sentidos é aproximada da lógica kantiana ou da lógica hegeliana em função deste detalhe terminológico e filológico. No caso de Møller, isso parece ter sido relevante porque, ao apresentar a filosofia de Aristóteles em seu *Esboço para lições sobre a história da filosofia antiga* [*Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie*], o tom utilizado expressa este entrecruzamento de posições, influências e tradições. Ao falar, por exemplo, sobre o “movimento” em Aristóteles – um tema caríssimo ao filósofo grego que aparece tanto na *Física* quanto na *Metafísica* – Møller não pode deixar de utilizar suas lentes modernas:

Sobre efetição da realidade, movimento e causa. Mas como a matéria chega à forma? Todos os seres [*Væsner*] consistem em matéria e forma, mas como esses dois elementos são unidos; como o que existe como potência [*Anlæg*], torna-se efetivamente real? Essa transição da possibilidade [*Muelighed*] para a realidade efetiva [*Virkelighed*] Aristóteles

chama de movimento [*Bevægelse*] (κίνησις), e pensa que com isso aboliu as dificuldades que estão na determinação deste conceito: o movimento é tanto efetivamente real quanto não é efetivamente real, porque é a transição da possibilidade para a realidade efetiva. (MØLLER, 1842, p. 481)

É fato que a filosofia aristotélica possui os conceitos que indicam a possibilidade de uma mudança e a realização de uma mudança, como também é certo que o conceito de “movimento” está presente ao longo da filosofia aristotélica. Contudo, não só as traduções aqui empregadas podem ser problemáticas, como também a atribuição de sentidos decorrentes destas traduções são certamente complicadas. Møller não está fazendo mais do que reproduzir a tradição em que se encontrava, de modo que traduz κίνησις por “movimento”, δύναμις por “possibilidade” ou “potência” e, neste caso específico, em que a referência é para com o Livro 3 da *Física*, traduz ἐντελέχεια por “realidade efetiva”. O problema é que os termos empregados por Møller – *Bevægelse*, *Muelighed* e *Virkelighed* – já possuíam uma historicidade conceitual na filosofia moderna, uma historicidade que em partes remonta à influência da filosofia antiga, mas que em muitos sentidos não o fazia. Assim, um conceito tal como “realidade efetiva”, que encontra em sua historicidade conceitual maior proximidade com o conceito escolástico de *actualitas* do que necessariamente faz um reenvio à *enteléquia* grega, acaba impondo, através da tradução, a própria determinação do campo interpretativo. Isso significa que Møller, em sua apresentação, traz a abordagem “ontológica” de Aristóteles para dentro do campo predominantemente epistemológico ou lógico da filosofia moderna. O ruído aí produzido é o que interessa, sobretudo porque tal ruído é criado pelo tratamento da ideia de “categoria”. Ao buscar dar uma abordagem ontológica, Møller vale-se das categorias em um sentido conceitualmente determinado pela filosofia moderna, porém tendo em vista o estabelecimento de uma aproximação com a filosofia antiga, de modo que a tensão entre o âmbito epistemológico e o âmbito ontológico é instaurada. É certo que Møller não consegue superar a tensão no sentido de posicionar-se além da epistemologia, mas a instanciação da tensão entre os dois âmbitos é o que fica como um importante legado para Kierkegaard.

Assim, ao voltar sua atenção para as categorias, a presença da tensão põe Kierkegaard alerta para o problema de se encontrar instrumentos conceituais capazes de endereçar o problema do *ser* do humano para além das amarras epistemológicas e lógicas que pareciam ter impedido tantos pensadores – Sibbern e

Møller entre eles –. O que Kierkegaard percebe é que o simples retorno às categorias e conceitos fornecidos pela filosofia antiga seria um erro impulsionado por uma ingenuidade e, ao mesmo tempo, não reconhecer a importância dos próprios conceitos fornecidos pela filosofia moderna seria um erro impulsionado por uma agônica contradição. Tratava-se, portanto, de reconhecer a importância da lógica moderna a fim de ultrapassá-la desde dentro, ou seja, valendo-se de suas próprias estruturas, mas com o cuidado de não permanecer preso à lógica pela força de sua propensão à imanência e totalização. Como reflete o filósofo, “ocorre com aqueles que foram além de Hegel aquilo que ocorre com as pessoas que vivem no campo, as quais devem sempre endereçar suas cartas “através” de uma cidade maior, assim que o endereçamento vai como: Fulano via Hegel” [II A 697]. Para Kierkegaard, a lógica não era problemática por si só, isto é, em sua conceituação inicial, mas era a pretensão sistemática e totalitária que produzia tal problematização. Em uma anotação de seus *Diários*, o filósofo pondera que “se Hegel tivesse escrito toda sua *Lógica* e tivesse escrito no prefácio que se tratava apenas de um experimento de pensamento, no qual em muitos lugares algo lhe havia escapado, ele sem dúvida teria sido o maior pensador que já existiu”, porém como sua pretensão era de totalidade e, por isso, nada poderia escapar às determinações de seu sistema lógico, então, sentencia Kierkegaard, “como está, ele é cômico” [V A 73]. Mais do que um simples ataque a Hegel, esta anotação indica que o problema é a finalidade imposta aos instrumentos conceituais fornecidos pela lógica, com destaque para as categorias. Se a posição de Kierkegaard, portanto, não é de uma simples crítica à lógica, mas as pretensões assumidas pela filosofia moderna com relação ao seu uso e seu alcance, não é de se admirar que o início de seu interesse e tratamento das categorias modais tenha passado pela ideia de “movimento” e “transição”, pois é esta que trazia em si uma fundamental distinção entre a filosofia antiga e a filosofia moderna. Conforme observa Kierkegaard:

O que mais ocupou a filosofia antiga, a mais antiga da Grécia, é a questão do movimento em que o mundo veio a ser [*blev til*], a relação constitutiva dos elementos entre si. – A mais recente filosofia é especialmente ocupada com o movimento – isto é, o movimento lógico. Não seria irrelevante comparar as diferentes teses destas duas esferas. A filosofia moderna nunca lidou com o movimento. Assim, em sua exageradamente prolífica tábua das categorias não há nenhuma chamada mediação [*Mediationen*], a qual, para a filosofia moderna, é a mais essencial de todas, sim, sua própria nervatura, com a qual tenta separar-se de toda antiga filosofia. [IV A 54]

Ao eleger o conceito de “movimento” como forma de entrada para a análise da viabilidade de instrumentos conceituais capazes de dar conta da dinamicidade do fenômeno da existência, Kierkegaard está posicionando-se – assim ele mesmo considera – no epicentro de um problema próprio da filosofia moderna. Porém, desde o começo, a questão é demarcada por sua decisão de diferenciar-se do tratamento dado pela filosofia moderna. Em sua indicação de que a filosofia grega teria se ocupado “do movimento em que o mundo veio a ser”, Kierkegaard está com isso apontando a questão do devir tal qual trabalhada na tradição da antiguidade, concentrando-se especificamente na “relação constitutiva dos elementos entre si”. Por certo que seu interesse não tem um caráter nostálgico e o filósofo dinamarquês não pretende desenvolver uma filosofia que dê conta do vir-a-ser do mundo. Sua intenção é de apreender isto que teria estado presente na filosofia antiga em um âmbito “físico” e “pré-subjetivo” – o Ser do mundo – para então convertê-lo em uma consideração sobre a subjetividade – o ser do humano –. A acusação de Kierkegaard é que a filosofia moderna – especificamente a hegeliana, neste caso – teria mentido sobre suas estruturas e sobre suas intenções. Ao afirmar que todas as deduções e análises seriam baseadas nas categorias por ela mesma encontradas, esta filosofia de tendência racional e sistemática teria baseado toda a sua dinâmica precisamente em um conceito que não constava dentre estas categorias, ou seja, a mediação. Enquanto todo o esforço fora feito por parte de Hegel para demonstrar a importância, por exemplo, da revisão das categorias modais, este mesmo esforço restaria prejudicado pelo fato de que a solução para a relação entre estas categorias ocorreria pela inserção de um conceito que não pertencia ao mesmo grupo conceitual. A leitura de Møller da filosofia antiga demonstrava precisamente isto: em Aristóteles o conceito de “movimento” estava relacionado com as categorias de “possibilidade” e “realidade efetiva”, relação esta que não apareceria na lógica hegeliana, segundo Kierkegaard, porque o filósofo alemão teria substituído “movimento” por “mediação”, um acréscimo conceitual que ajustava os termos para a fundamentação de um sistema epistemologicamente determinado, mas que não favorecia a pretensão de uma análise ontológica. Era necessário livrar as categorias de seu encarceramento epistemológico.

A recepção das muitas críticas feitas à filosofia moderna e especificamente à lógica hegeliana certamente fez com que Kierkegaard atenta-se para a importância de Aristóteles e da filosofia antiga. Ao mesmo tempo, tanto as aulas de Werder

quanto as de Schelling demonstraram que a dificuldade de sobrepujar esta lógica – ou esse tratamento lógico das categorias – não era tão simples quanto primeiramente parecia. As aulas de Werder certamente produziram algum efeito em Kierkegaard, ora porque o filósofo alemão tratava especificamente sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel, ora porque sua leitura parecia apresentar uma maior proximidade com questões imanentemente filosóficas, isto é, questões de caráter hermenêutico que não conjugavam ou não rumavam para um entrecruzar de interesses diversos. Os primeiros contatos de Kierkegaard com a lógica hegeliana se dera por intermédio dos comentadores e professores dinamarqueses, com destaque para as posições assumidas por Martensen e Heiberg. No caso dos comentadores dinamarqueses, a filosofia hegeliana fora trazida com manifestas intenções; no caso de Martensen uma intenção sobretudo voltada para a construção da dogmática e da teologia sistemática – própria da “direita hegeliana” – e no caso de Heiberg uma intenção sobretudo voltada para o âmbito estético e político, naquilo que poderia ser considerado como uma aproximação com a “esquerda hegeliana” em função de sua inclinação crítica, ainda que mantendo-se muito distante de certo criticismo mais enfático característico desta “esquerda”. Assim, se a questão passava pela necessidade de encontrar em uma lógica hegeliana mais “pura” os instrumentos conceituais para superar e sobrepujar esta mesma lógica, então as aulas de Werder foram certamente de algum valor para Kierkegaard. Em seu tratamento, Werder pretendia alcançar uma abordagem sobre as três partes da *Ciência da Lógica*, isto é, a “Doutrina do Ser”, a “Doutrina da Essência” e a “Doutrina do Conceito”, uma abordagem que foi reproduzida em seu livro *Lógica. Com comentário e suplemento à Ciência da Lógica de Hegel* [*Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*]. A prova de que Werder tinha a intenção de completar o comentário sobre a totalidade da obra hegeliana está expressa no fato de que o autor imprimiu na capa de sua publicação de 1841 a indicação de que aquele era o “Primeiro Volume” de uma coleção que, no entanto, nunca foi finalizada. Suas aulas, no entanto, podem ter avançado além daquilo que fora formatado em seu livro, de modo que Kierkegaard pode ter recebido alguma instrução consistente sobre a lógica hegeliana desde um ponto de vista preocupado com seus quesitos formais. Em uma das anotações destas aulas, o filósofo dinamarquês explicita exatamente o que pode ter chamado sua atenção para a maneira com que Werder explorou a

lógica hegeliana, sobretudo no que diz respeito à busca por instrumentos conceituais (categorias) capazes de dar conta da análise do fenômeno da existência:

No que Werder passou até agora, há dois pontos que, acredito, possam ter significado para qualquer investigação dogmática. Um é a passagem [Overgangen] do “Werden” [devir] para o “Dasein” [existência], o outro a passagem da mutabilidade [Foranderlighed] para a imutabilidade [Uforanderlighed], da finitude [Endelighed] para a infinitude [Uendelighed]. Entstehen [Surgir] (Nichts em Seyn) e Vergehen [Perecer] (Seyn em Nichts) são constantemente um no outro, isto expresso como repouso [Ro], como produto, é conseqüentemente não *werden* mas *was geworden ist*, isto é, *Daseyn*. Isto soa muito bem, mas contém um puro jogo com o conceito de tempo que ainda não foi dado e que, me parece, não pode de nenhuma maneira ser dado na lógica. *Etwas* [algo] e *Anderes* [outro] não estão apenas um no outro, mas *Etwas* é apenas enquanto é *Anderes*, e *Anderes* apenas enquanto é *Etwas*; eles se moldam. O movimento é um reduplicar [fordobler sig]. De um lado o *Etwas*. Como *an sich* ele é *Etwas*, enquanto o ser para o outro ele é *Anderes* – *Anderes* é *an sich* *Anderes*, enquanto ser para o outro ele é *Etwas*. Mas assim *Etwas* conseqüentemente é – através de *Anderes*, e conseqüentemente *Etwas* não é meramente *Anderes* mas *nur* *Anderes*, e isto é expresso por *Andersseyn* [ser outro], mas isto é expresso como unidade [Eenhed] e mudança [Forandring]. – Finitude é o que é *am Ende*, por conseqüente o finito é *was gewesen ist*. Mas e o infinito?, é a finitude que não é si mesma (in-finitude – ambos), conseqüentemente é infinitude; *was nicht gewesen ist*. Se esta é a expressão do significado da finitude, então obviamente ela não recebeu tudo que lhe é de direito. [III C 30]

A anotação dá conta da apresentação que fez Werder do primeiro e do segundo capítulo do primeiro livro da *Ciência da Lógica*, com especial atenção para a análise do Ser, do Nada e do Devir, sobretudo no que diz respeito aos “Momentos do Devir” [*Momente der Werdens*], e com referência à relação entre o “ser-aí” [*Daseyn*] e sua determinação através da dinâmica entre o *algo* e o *outro*. Em geral, a anotação de Kierkegaard segue a apresentação da lógica hegeliana, porém em ao menos quatro momentos é possível antever o fundamento de seu interesse. O primeiro momento é logo no início da anotação, quando afirma haver dois pontos que podem ter significado para qualquer “investigação dogmática”, logo pontuando que estes são a *passagem* do devir ao Ser e a *passagem* da mutabilidade para a imutabilidade ou da finitude para a infinitude. O que Kierkegaard chama ali de “investigação dogmática” não é outra coisa senão a investigação voltada para o fenômeno da existência, uma opção um tanto quanto confusa no uso dos termos, mas que visa exatamente opôr-se, desde um apelo a um sentido “cristão”, para algo

que não seja necessariamente lógico²⁸⁸. O que o filósofo dinamarquês está dizendo, em outras palavras, é que na apresentação e nos comentários sobre a *Ciência da Lógica* feitos por Werder há dois pontos que podem interessar à análise do fenômeno da existência, de modo que a lógica pode ser utilizada para fins “não- lógicos”, por assim dizer. Estes pontos dizem respeito à maneira com que a lógica trata a passagem relativa ao devir, ou seja, tanto a passagem entre Ser e não-Ser quanto a passagem entre duas posições qualitativas opostas, tal como finitude e infinitude. É em relação a esta leitura que Kierkegaard insere o segundo momento de sua própria consideração quando pontua que esta “passagem” ou “transição”

²⁸⁸ Kierkegaard por vezes emprega certos termos como “dogmático”, “teológico”, “doutrina” e mesmo “especulativo” de uma maneira dúbia e dependente de esclarecimento contextual. Em geral, é conhecida sua reticência para tudo aquilo conhecido como “dogmático”, “teológico”, “doutrinário” e “especulativo”, mas como sua posição é sempre aquela de uma revisão interna e de uma reconsideração dos problemas por meio do esforço perspectivado, então mesmo estes termos podem assumir outras conotações. No tocante à posição crítica, Kierkegaard vê a dogmática cristã como algo ainda mais danoso para o cristianismo do que o próprio paganismo, pois a dogmática – sobretudo aquela de caráter sistemático e racional praticada em seu tempo pela igreja luterana dinamarquesa – seria capaz de obliterar a diferença qualitativa entre Deus e a humanidade, dessa maneira impossibilitando a própria relação constitutiva do indivíduo e, por conseguinte, impossibilitando a própria análise do fenômeno da existência. Isto significa que Kierkegaard é crítico de uma certa forma de exercício dogmático, doutrinário e teológico, mas não significa que o filósofo seja completamente contrário a toda forma de postulação dogmática, doutrinária e teológica. A leitura feita por David R. Law (2015) em seu artigo *Kierkegaard as Existentialist Dogmatician: Kierkegaard on Systematic Theology, Doctrine, and Dogmatics* frisa exatamente este ponto, de que o embate seria com uma específica posição assumida pela tendência da Dinamarca de seu tempo. Contudo, há leituras que tentaram enxertar em Kierkegaard uma “visão dogmática”, em uma argumentação que tenta demonstrar que, por ser um autor que considerava a si mesmo como “cristão” – como Kierkegaard teria declarado em seu *Ponto de vista de minha obra enquanto escritor* –, então necessariamente ele deveria ser considerado como dogmático em algum sentido, uma vez que o próprio cristianismo seria necessariamente baseado em dogmas, doutrinas e em teses teológicas. Não é de se admirar que estas leituras sejam providenciadas por autores imersos e comprometidos com as estruturas teológicas, como demonstra o exemplar caso do livro do teólogo sueco Torsten Bohlin (1925), *A visão dogmática de Kierkegaard em seu contexto histórico [Kierkegaards dogmatiska åskådning i dess historiska sammanhang]*, onde, apesar de apontar o detalhamento crítico do filósofo dinamarquês à estrutura eclesial de seu tempo, tanto em um sentido prático quanto teórico, o teólogo sueco acaba recaindo no ponto em que tentar reintegrar Kierkegaard a uma “visão dogmática” como forma de garantir a validade de seu cristianismo, ou ao menos de sua contribuição para a teologia cristã. Quando considerado com maior detalhamento, é preciso atentar para o fato de que Kierkegaard não parecia preocupado com a criação de um *corpus* teórico de caráter normativo, o que de alguma forma determinaria o que é uma visão “dogmática” ou “doutrinária”. As contribuições kierkegaardianas, como tem se mostrado aqui, possuem um caráter predicativo, ou seja, tornam possível uma análise sobre o que é atribuído a um fenômeno específico, mas tais contribuições não parecem recair, necessariamente, na formação de um sistema ou de uma instituição. Ao contrário, a filosofia kierkegaardiana parece preocupada em indicar que a própria ideia de institucionalização – e, portanto, de “dogmatização” e de “doutrinação” – implicaria a própria aniquilação do fenômeno religioso, este sim fundamental para Kierkegaard. A crítica à “dogmática especulativa” de Martensen pode ser explorada como um caso particular que permite vislumbrar o geral, pois o problema não era simplesmente o caráter “especulativo” da dogmática, mas era a própria ideia de dogmática em sua relação institucionalizada – ou de potência institucionalizadora – com o fenômeno religioso. Para maiores considerações sobre esta questão cf. LAZZARETTI P., Lucas. Instituição, religiosidade e subjetividade: a crítica de Kierkegaard ao cristianismo institucionalizado. In.: **Revista Filosófica São Boaventura**. V. 12, n. 1, 2018. p. 63-83.

demanda uma consideração com relação ao conceito de tempo, uma consideração que não teria sido realizada pela própria lógica hegeliana e, mais, que não poderia ser “de nenhuma maneira dada na lógica”. Ese segundo momento é importante por considerar que os conceitos ali mobilizados (Ser, devir, passagem, etc) deveriam ser tomados da lógica para serem aplicados em um âmbito diverso à lógica, precisamente o que se Kierkegaard busca apresentar com seu tratamento da ideia de *salto* e de *instante*. O terceiro momento de consideração independente e crítica por parte de Kierkegaard ocorre quando este pontua que o movimento entre “algo” e “outro” deve ser o movimento de reduplicação [*fordobler sig*], um movimento que, ao contrário da reflexão imanente da lógica, indica a abertura para a alteridade na forma de uma relação não-relacional à maneira do transcendente representado pelo divino nas *Migalhas Filosóficas*. Por fim, o quarto momento aponta para um problema que vai além dos conceitos abordados no trecho referido, quando ao tomar notas sobre a relação entre finitude e infinitude Kierkegaard percebe que a lógica hegeliana, tal qual apresentada por Werder, tende a produzir uma identificação entre estes dois opostos a ponto de subsumir um em outro, criando com isso uma indiferenciação que faz apagar a singularidade da finitude. Se o infinito é apenas a finitude que não é si mesma, então a própria finitude é determinada pelos termos da infinitude e acaba por perder-se em sua qualificação, o que leva Kierkegaard a afirmar que então a finitude “não recebeu tudo que lhe é de direito”. Ao abordar o problema da finitude, no entanto, o que está em questão é uma consideração sobre a realidade efetiva no sentido de sua efetivação enquanto finitude, do pôr-se em relação enquanto algo finito que se opõe absolutamente ao infinito. Para Kierkegaard, o que as aulas de Werder permitiram perceber é o fato de que, com um tratamento detalhado da lógica, “todas as categorias adquirem uma forma muito mais positiva”, uma positividade sobremaneira importante quando se considera que “*Werden* [devir] torna-se *Selbstbestimmung* [auto-determinação] e movimento [*Bevægelsen*] torna-se *Entstehen* [surgir] e *Vergehen* [cessar]”, com o detalhe que, na lógica hegeliana, o *Vergehen*, no entanto, não é um simples “cessar” [Ophøren], mas é o movimento [III C 29], ou seja, o devir só é possível quando é tomado por algo outro que não o Ser, pois o próprio Ser seria subsumido na própria lógica. Com Werder Kierkegaard certamente teve mais clareza sobre seu tratamento dos problemas conceituais e sobre sua busca pela maneira com que as categorias poderiam ser utilizadas para ultrapassar o âmbito epistemológico em direção ao

âmbito ontológico, isto porque, conforme anota o filósofo dinamarquês em seu caderno *Philosophica* quando posteriormente refletia sobre as classes de Werder, nestas classes foi demonstrado que, na lógica hegeliana, é a doutrina da essência a responsável por determinar a transição, a passagem e a “mudança”. Como anota Kierkegaard em uma sentença bastante truncada, “na Doutrina do Ser, é tudo o que não é sobrepujado [*I Læren om Væren er Alt, der gaaes ikke over*]”, sendo que, segundo o filósofo, isto “é algo que até mesmo Werder admitiu” em suas lições [IV C 79]. O termo empregado por Kierkegaard para significar a transição ou a transposição, *overgå*, indica uma atividade ou um esforço. Sua crítica é precisamente que na Doutrina do Ser presente na *Ciência da Lógica* de Hegel, tudo o que é caracteriza-se precisamente pela falta desta transposição ou desta transição, de tal modo que o que é, o Ser, nunca entra em consideração nos termos do devir, uma vez que o vir-a-ser seria atribuído exclusivamente à essência abordada no segundo livro da *Lógica*. Para Kierkegaard, isto significa que “o Ser não pertence à lógica” [IV C 79], um lapso que é reforçado pelo fato de que “Hegel nunca justificou a categoria da passagem [*Overgangs-Categorie*]” [IV C 80], demonstrando que o que na filosofia hegeliana é entendido como movimento não pode nunca dar conta de avançar além de suas determinações imanentes. Porém, ao mesmo tempo, Kierkegaard percebe que estas mesmas categorias – tomadas pela lógica hegeliana em um sentido imanente – permitem produzir a demarcação de um limite, isto é, precisamente o limite que será recuperado para pensar e organizar os conceitos que implicam o limite do entendimento. Neste sentido, Kierkegaard segue as aulas de Werder sobre as estruturas conceituais da lógica hegeliana como uma espécie de exposição dos limites desta mesma filosofia, o que fica evidente no fato de que o filósofo dinamarquês continuamente está apontando os traços fronteiros dentro e fora da própria *Ciência da Lógica*, tal como fica demonstrado na sua reflexão sobre a posição do Ser em relação ao Devir na própria Doutrina do Ser.

Conjuntamente com as aulas de Werder, as aulas de Schelling também insistiam – mais enfaticamente no sentido ontológico – sobre a necessidade de se considerar uma revisão e uma reconsideração das categorias utilizadas pela filosofia moderna e sobretudo pela filosofia hegeliana. Schelling propunha em seu curso a apresentação de uma filosofia positiva que iria opôr-se à filosofia negativa associada com Hegel e a tradição alemã pós-kantiana, mas ao mesmo tempo indicava que a

passagem da filosofia negativa para a filosofia positiva se daria assumindo as contribuições realizadas pela filosofia considerada negativa. Mais do que isso, por querer considerar uma filosofia que apelasse para o *quod sit* e não apenas para o *quid sit*, uma filosofia que assumisse que essas duas formas de abordagem diziam respeito à análise de tudo que é realmente efetivo, então Schelling tinha de demonstrar exatamente aquilo que aparecia como lacunar na estrutura condicionada pela lógica que Hegel apresentara, isto é, a efetiva realização ou a real transição/passagem da possibilidade para a efetividade. Exatamente porque Schelling indicava que queria falar sobre “aquilo que é”, e não apenas sobre “o que é daquilo que é”, então sua análise não poderia ficar adstrita às determinações meramente lógicas e formais. Uma vez que a filosofia positiva de Schelling buscava lidar com a efetividade da realidade não em um sentido que convertesse tal realidade a sua mera determinação formal, mas que mantivesse presente a sua determinação “concreta”, então seu maior problema era de demonstrar o próprio devir em termos ontológicos, ou seja, era demonstrar como o que não era veio a ser efetivamente desde uma possibilidade. Como consta nas anotações de Kierkegaard na crítica de Schelling à filosofia de Hegel, na lógica “a ideia é idealidade e realidade [*Realitæt*] e não precisa tornar-se real em qualquer outra forma” [KW II, p. 349; III C 27, p. 269], uma superação visivelmente almejada por Schelling. Ao expôr as estruturas de seu problema, Schelling não pode evitar o trato com as categorias modais e também não pode evitar reconsiderar tais categorias – e a própria ideia de “categoria” – para além do âmbito epistemológico em que elas se encontravam circunscritas. Nas anotações das aulas de Schelling, é exatamente este o ponto que está presente para Kierkegaard, sobretudo naquilo que diz respeito à necessidade de revisar estas mesmas categorias sob uma perspectiva capaz de transportá-las desde o âmbito epistemológico em que estão encerradas para o âmbito ontológico no qual devem ser realocadas. Já foi apontado anteriormente a influência “ontológica” de Schelling sobre Kierkegaard, como também foi indicado o fato de que a introdução do conceito de “potência” parece ter sido sobremaneira importante para que o filósofo dinamarquês pudesse pensar em uma dinâmica que estivesse em maior consonância com a fenomenalidade do fenômeno da existência. O que deve ser destacado aqui é o fato de que, ao apresentar a ideia de “potência” nas aulas de Berlim, Schelling o faz trazendo referências de uma estrutura conceitual anterior à entrada condicionante da epistemologia kantiana e pós-kantiana. É certo que o

próprio Schelling põe-se dentro da tradição pós-kantiana – como também o faz Kierkegaard, sobretudo por não poder não fazê-lo –, mas é a constante reconsideração sobre Leibniz e Spinoza, por exemplo, que permitem a Schelling pensar nos próprios conceitos e nas categorias de uma forma a reinstanciar a tensão entre o âmbito epistemológico e o âmbito ontológico. Na reinstanciação desta tensão, o papel de Schelling foi sobremaneira importante por reinviar a questão para seu ponto de origem, ou seja, para a filosofia de Aristóteles, com a qual Kierkegaard nunca se confrontara de forma contundente até aquele ponto. Ao considerar a filosofia antiga, Schelling continuamente desenvolve uma comparação com a filosofia moderna e com sua própria divisão entre uma filosofia positiva e uma filosofia negativa, indicando que a diferença de Aristóteles para com Platão demonstraria de certa maneira a passagem de uma consideração encerrada no âmbito da ideia em direção a uma consideração que buscaria dar conta de um âmbito mais próximo da concretude. O interesse de Schelling é demonstrar que tal passagem, de Platão a Aristóteles, tanto estava de alguma maneira inscrita no desenvolvimento do pensamento do próprio Platão, como também providencia um embate e resolução de certas estruturas (lógica e empiria) sob uma nova perspectiva. A questão, para Schelling, seria de demonstrar como o caminho, trilhado desde Sócrates, passando por Platão e chegando em Aristóteles, completa uma certa totalidade de apreensão de um problema enquanto a construção de uma metodologia verdadeiramente filosófica, uma metodologia que se aproxima precisamente da aproximação da realidade enquanto realidade efetiva, em um suposto abandono da idealidade enquanto pura abstração:

Quão longe Sócrates chegou é difícil de determinar, mas que ele sempre dá a sua apresentação uma vestimenta mítica, isto é um sinal de sua inclinação em direção ao histórico. Seu discípulo, Platão, também se torna histórico em sua última obra, no *Timeu*, de modo que a transição científica é difícil de se encontrar. Sócrates e Platão são mais profeticamente relacionados. Aristóteles, no entanto, revela-se como seu *Schüler* [pupilo] na medida em que passa do meramente lógico para o empírico; *daß es ist* [aquilo que é] é o principal para ele, *was es ist* [o que é aquilo que é] para ele é secundário. Ele censura aqueles que querem conceber a realidade efetiva *εν τοις λογοις* [nos discursos]. [KW II, p. 357; III C 27, p. 277]

Percebe-se a tentativa de Schelling de interpretar a história da filosofia antiga de modo a favorecer sua própria posição, ou seja, para indicar que ele, como Aristóteles, movia-se em direção à realidade efetiva buscando com isso cumprir com

um desígnio já preparado pela própria filosofia antiga, isto de tal maneira que Schelling seria o que percebera a necessidade de fazer a passagem da “mera lógica” – esta associada com Platão e com certo idealismo – para uma abordagem mais propriamente “empírica”. Contudo, a própria empiria a que se refere Schelling não poderia ser aquela que os modernos atribuíram às ciências naturais, assim que, para manter-se no âmbito filosófico, Schelling tem de demonstrar como também Aristóteles teria, a sua própria maneira, executado a passagem de forma não a abandonar ou superar a lógica, mas revisitando a lógica sob outras determinações. Assumindo bases conceituais modernas, como o *a priori* kantiano que se revelaria na análise da experiência, Schelling afirma que “há, portanto, um caminho do empírico para o lógico”, sendo que “Aristóteles trilhou este caminho e avançou passo a passo até a primeira ciência ou primeira filosofia”, isto de tal modo que “seu sistema é uma análise da realidade efetiva” [KW II, p. 358; III C 27, p. 277]. Contudo, como é esperado, Schelling ainda assim coloca Aristóteles do lado da filosofia negativa, em partes porque aquela seria uma primeira tentativa de realização da “potência filosófica”, em partes porque Schelling associaria a tentativa de Aristóteles com aquela de Hegel. A importância desta apresentação da filosofia aristotélica e da aproximação desta com a própria filosofia hegeliana é por mostrar a Kierkegaard se deve a dois pontos centrais: por um lado, isto deixa ainda mais claro o ponto de que a pretensa abstratidade racionalista e abstrata do sistema lógico hegeliano não conseguia encobrir tanto suas limitações quanto não conseguia inibir as tensões e contradições que com tanto esforço Hegel teria trabalhado para encobrir, de modo que mesmo ali onde a tese da identidade entre Ser e Pensamento e entre Realidade Efetiva e Razão parecia tomar um viés totalitário, ainda assim abria-se continuamente a brecha para a crítica; por outro lado, ao providenciar sua leitura de forma a aproximar Hegel de Aristóteles e ao demonstrar que a lógica poderia ter uma efetiva função na busca por instrumentos conceituais capazes de endereçar o problema da realidade efetiva e, portanto, da existência, Schelling também fornece os primeiros indícios do caminho que deve ser trilhado para que tal reapropriação possa ser produzida, no caso uma reapropriação que deverá contar com a reconsideração sobre os conteúdos e posições relacionais de categorias tais como “realidade efetiva”, “possibilidade” e “necessidade”, ou seja, as categorias modais. Por certo que Kierkegaard, como já foi apontado anteriormente, não aderiu completamente às teses apresentadas por Schelling e inclusive considerou que o

filósofo alemão permanecia inscrito em um registro demasiado racional, moderno e epistemologicamente determinado. Contudo, é certo que Schelling foi uma influência decisiva para as novas reflexões filosóficas que Kierkegaard desenvolvia e é igualmente certo que esta influência passou justamente pela atenção dada à importância de Aristóteles, das categorias e do papel e possibilidade da lógica²⁸⁹.

Quando se considera que Kierkegaard fora exposto a uma série de influências que ao mesmo tempo que demonstravam a importância da lógica e das categorias também eram críticas à filosofia hegeliana e acabavam por apresentar, de uma ou outra forma, a tensão entre uma abordagem epistemológica (filosofia moderna) e uma abordagem ontológica (filosofia antiga) da lógica e das categorias, e se simultaneamente se considera que o próprio filósofo dinamarquês, em sua busca por instrumentos conceituais capazes de realizar a análise do fenômeno da existência, demonstrara interesse pela reconsideração do papel das categorias e

²⁸⁹ Nas análises sobre a relação entre Kierkegaard e Aristóteles, pouca atenção tem sido dada para a influência de Schelling como mediador nesta aproximação. Dentre as aproximações possíveis entre Aristóteles e Kierkegaard, muitas voltaram-se para temas específicos, com destaque para o interesse tanto da ética quanto da teologia. No que diz respeito à ética, é possível considerar, por exemplo, o artigo *Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics*, de George J. Stack (1974), ou o artigo também de Stack (1971), *Kierkegaard's Analysis of Choice: The Aristotelian Model*. Há tentativas de abordagens mais propriamente metafísicas na aproximação e comparação entre Kierkegaard e Aristóteles, como é o caso dos artigos de Håvard Løkke e Arild Waaler (2010), *Organon and Metaphysics IV: The First Principle of Logic and the Debate about Mediation e Physics and Metaphysics: Change, Modal Categories, and Agency*, porém em ambos os artigos não há nenhuma menção a Schelling e toda a relação de Kierkegaard para com Aristóteles é reconduzida a Trendelenburg, Tennemann e filósofos dinamarqueses como Møller e Sibbern. Embora seja verdade que estes autores, alemães e dinamarqueses, tenham influenciado a leitura de Kierkegaard sobre Aristóteles, a ausência de menção a Schelling acaba por produzir um lapso na análise sobre a origem dos problemas e dos conceitos desenvolvidos por Kierkegaard. O trabalho que tem o mérito de ter explicitado mais claramente a importância de Schelling como mediador na relação de Kierkegaard para com Aristóteles é o livro de Ingrid Basso (2014), *Søren Kierkegaard e la metafísica di Aristotele: Un percorso di lettura*, onde em seu terceiro capítulo a autora apresenta uma consistente, ainda que curta, explanação sobre esta mediação realizada por Schelling. Em seu percurso, Basso primeiramente trabalha questões metodológicas em um primeiro capítulo, posteriormente aborda a relação entre Kierkegaard e Aristóteles em termos gerais e sob a mediação de Trendelenburg no segundo capítulo, para então chegar a mediação realizada por Schelling nesta relação entre o filósofo dinamarquês e o filósofo grego. A única ressalva que é possível fazer com relação ao percurso de Basso é que sua opção de tratar antes a Trendelenburg que a Schelling nas funções de mediação pode causar uma confusão, pois embora Trendelenburg tenha sido fundamental para a relação entre Kierkegaard e Aristóteles, foi o despertar oferecido pelas aulas de Schelling que em grande medida demonstraram ao filósofo dinamarquês a importância de uma reconsideração lógica que o levaria então a buscar auxílio na batalha contra Hegel e que, por conseguinte, o levaria a encontrar Trendelenburg. Poder-se-ia considerar, inclusive, que sem as aulas de Schelling talvez Kierkegaard não tivesse despertado sua atenção para uma série de questões que seriam posteriormente desenvolvidas entre 1842 e 1844 e que estariam no epicentro do desenvolvimento de sua própria filosofia, de modo que se pode considerar que sem as aulas de Schelling – e sua chamada de atenção para Aristóteles – talvez Kierkegaard não viesse a perceber a importância de Trendelenburg da mesma forma. Em todo caso, este é um tópico que ainda não foi suficientemente explorado nos estudos kierkegaardianos, um tópico que, conjuntamente com a revisão sobre a relação Kierkegaard- Schelling, pode fornecer muitas novas veredas.

dos limites da lógica, então fica mais fácil compreender a importância, a influência e a função que exerceu a obra de Friedrich Adolf Trendelenburg sobre Kierkegaard. Não se tem uma exata clareza sobre quando exatamente o contato com o filósofo alemão ocorreu, mas sabe-se que Kierkegaard adquiriu duas obras de Trendelenburg no início de 1843, o que leva a pensar que antes de sua viagem à Berlim, antes de suas classes com Schelling e Werder e antes de sua explosão de reflexões e interesses sobre a filosofia de Aristóteles e sobre as nuances da lógica – hegeliana ou não –, Kierkegaard não havia tomado contato ou demonstrado interesse pela obra de Trendelenburg. Os dois livros comprados fora justamente aqueles que claramente abordavam a lógica aristotélica, sendo o livro de 1836, *Elementa Logices Aristoteleae*, uma seleção de passagens do Organon com tradução e comentários em latim, o que deveria servir com uma introdução à doutrina lógica de Aristóteles, e o suplemento a este primeiro livro, publicado em 1842, *Esclarecimentos sobre os elementos da lógica aristotélica* [*Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*], o qual tinha em seu subtítulo a declaração de sua intenção, ou seja, de que se tratava de uma introdução “para ensinar em escolas secundárias”, o que demonstrava o caráter pedagógico da obra. Estes dois textos representavam uma primeira parte da carreira acadêmica e do percurso filosófico de Trendelenburg. Neste primeiro percurso é claro o interesse pela filosofia antiga, manifesto deste a tese doutoral intitulada *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, publicada em 1826 e já trazendo ali a aproximação do filósofo com a lógica aristotélica. Tal interesse pela filosofia antiga, no entanto, não deixou de ser cultivado em meio a uma forte presença da filosofia moderna, uma vez que a formação de Trendelenburg em Berlim foi baseada em classes com Hegel, Schleiermacher e Steffens, e, ainda antes, foi impulsionada primeiramente pelas classes de Karl Leonhard Reinhold e seu sucessor na Universidade de Kiel, Johan Erich von Berger. Posto, assim, em uma estranha posição, entre uma importante corrente do pós-kantismo (Reinhold) e os desenvolvimentos do romantismo e do idealismo (Schleiermacher e Hegel), é possível notar que o retorno de Trendelenburg à filosofia clássica não ocorre sem um posicionamento na própria filosofia moderna, isto é, são os problemas identificados na filosofia de seu tempo – sobretudo aquela hegeliana – que reforça seu interesse, por exemplo, pela lógica aristotélica. Ao apresentar sua própria posição filosófica através de seu livro *Investigações lógicas* [*Logische Untersuchungen*], em 1840, Trendelenburg aportava

uma reconsideração sobre o papel da filosofia em relação à lógica, opondo-se à tradição do idealismo especulativo e introduzindo uma visão em que a filosofia tornar-se-ia a fundação das ciências empíricas. A influência de Aristóteles – e de certo empirismo aristotélico – é visível neste embate de Trendelenburg com o sistema filosófico hegeliano, sobretudo no que diz respeito à predominância do pensamento como fundamento e orientação de toda base filosófica. Ao mesmo tempo, como reforça Frederick Beiser, é notória a influência da tradição pós-kantiana na construção da filosofia trendelenburgiana, uma vez que o embate com este idealismo especulativo ocorre precisamente pelo retorno à reavaliação e reconsideração sobre a importância da experiência e das ciências naturais (BEISER, 2013, p. 28). A questão era, portanto, de partir das ciências particulares como um fato dado, avançar às estruturas de tais ciências e encontrar ali o fundamento que seria fornecido pela lógica, um fundamento que coincidiria com a própria função da filosofia. Neste sentido, o que pretende Trendelenburg, como ele mesmo declara, é identificar a filosofia com uma “teoria da ciência [*Theorie der Wissenschaft*]”, uma teoria que deveria conjugar uma revisão da lógica, do entendimento, da filosofia e da metafísica (TRENDELENBURG, 1862, p. 11). O ponto de início de todo este percurso, e que coincide com seu embate com a filosofia hegeliana caracterizada pelo idealismo especulativo, é precisamente pela lógica ²⁹⁰. A atenção dada por Trendelenburg à lógica aristotélica em seus primeiros escritos não é um mero acaso, mas cumpre uma função muito clara: fornecer a base para suas próprias reflexões independentes e para este confronto com o idealismo. Em seu *Esclarecimentos*

²⁹⁰ A apresentação que faz Beiser das estruturas da filosofia de Trendelenburg permitem perceber que a relação dos elementos ali apresentados (ciências particulares, metafísica, lógica, etc.) servem a um propósito unitariamente percebido: “Como todas as ciências, a lógica, a qual é a disciplina fundacional da filosofia, tem de ponderar sobre seus próprios fatos, o quais não são nada mais que ‘os métodos das ciências particulares’. Uma vez que as ciências particulares estão mais preocupadas com suas próprias temáticas, eles não refletem sobre seus métodos; é a tarefa da lógica, então, trazer estes métodos para a auto-consciência e analisar sua estrutura fundamental. A filosofia deve reconhecer, como posteriormente Trendelenburg afirma em uma frase sugestiva, ‘o fato da ciência’. A ciência é um fato porque é agora uma realidade, um *fait accompli*, de modo que é sem sentido discutir sua mera possibilidade. As ciências provaram a si mesmas porque foram bem sucedidas, fornecendo resultados incontestáveis, o que em si mesmo é uma refutação suficiente contra o ceticismo. Se os filósofos reconhecerem este fato, Trendelenburg acredita, eles perceberão que é sem sentido fornecer às ciências uma fundação baseada em privilegiados primeiros princípios, métodos ou intuições. Foi o erro da filosofia no passado, assim nos é dito, que ela tenha começado com uma intuição do todo e então tentou explicar todos os particulares a partir disto. Nós deveríamos fazer exatamente o oposto. Ao invés de começar pela ideia do todo, deveríamos começar pelas partes e então gradualmente ascender ao todo. As ‘investigações lógicas’ seguirão este método, primeiro avançando a completa série de questões lógicas e então esforçando-se para obter ‘uma visão de toda a ciência’” (BEISER, 2013, p. 28-29).

sobre os elementos da lógica aristotélica, Trendelenburg inicia apontando o fato de que o ensino da filosofia nas escolas secundárias (*Gymnasien*) vinha sendo questionado em seu tempo por supostamente não apresentar nenhum valor prático para o mundo, fato ele que é logo contestado pelo autor apontando que “como a instrução filosófica aponta para o mais elevado desenvolvimento da ciência, a dignidade e o poder devem ser dados a ela onde quer que a visão destas regiões encontre pela primeira vez o espírito jovem” (TRENDELENBURG, 1876, p. v). A razão pela qual a filosofia estaria sendo questionada nas escolas secundárias era, segundo o próprio autor, devido ao distanciamento que a recente filosofia – idealista – havia assumido em relação ao mundo. Porém, como bem demonstra, sua posição era que a filosofia deveria servir aos fins da ciência e, neste sentido, deveria ser trazida novamente à realidade concreta e particular. Não é raro que este seja o argumento utilizado por Trendelenburg antes de justificar a razão pela qual escrevera um livro de comentário sobre a lógica aristotélica, um livro que deveria exatamente servir aos alunos secundaristas. A lógica aristotélica era, para Trendelenburg, este retorno à concretude que fora abandonada pela filosofia do idealismo especulativo, uma lógica que deveria ser aquela responsável por fornecer ao “juízo” [*Urtheil*] as “categorias” capazes de realizar precisamente este retorno. É possível notar nos comentários de Trendelenburg à lógica aristotélica um forte tom kantiano, como quando o filósofo apresenta de que maneira as categorias são encontradas, afirmando que “quando as representações [*Vorstellungen*] que formam o juízo [*Urtheil*] em sua unidade são apontadas como elementos e em geral atribuídas a elas, as categorias são criadas” (TRENDELENBURG, 1876, p. 3). Este tom kantiano orienta sua posição e seu tratamento da “lógica”, de tal maneira que quando Trendelenburg apresenta sua própria filosofia em *Logische Untersuchungen*, este o faz aplicando certa inspiração aristotélica em uma estrutura lógica fornecida pela filosofia kantiana. Isto significa ao menos duas coisas centrais:

a) embora Trendelenburg considere que a lógica está posta entre uma demanda concreta (das ciências particulares) e a filosofia enquanto uma busca por fundamentos, o filósofo não adere completamente a certo cientificismo que seria característico dos neo-kantianos posteriores ao próprio Trendelenburg, de tal maneira que o filósofo alemão ainda postula que a filosofia deve ser entendida como uma metafísica, ou seja, como “o conhecimento do universo como um todo”, uma metafísica que seria antes de tudo um “sistema ou enciclopédia das ciências”

(BEISER, 2013, p. 29) que teria na lógica o seu primeiro momento de estrutura e fundamentação; e b) Trendelenburg opera não de forma a retornar completamente ao ponto em que as categorias foram consideradas antes da filosofia moderna, como em Aristóteles, quando a lógica tratava de uma forma de enumeração ou categorização de todos os sujeitos ou predicados de uma proposição e como uma forma de esgotar todas as maneiras de apreensão e expressão, mas, ao contrário, percebe a lógica de uma maneira moderna, como a estrutura instrumentalmente orientada para dar conta de explicar os fundamentos e dinamicidades do próprio conhecer, porém ao mesmo tempo mantendo a inspiração retirada da filosofia antiga de que a filosofia não deve ser determinada pela epistemologia, mas pela metafísica. Estes pontos merecem ser melhor esclarecidos, pois são eles que possuem essencial importância na relação de Kierkegaard para com Trendelenburg. Compreender qual a posição do filósofo alemão, como destaca Beiser, não parece ser algo evidente a primeira vista:

Enquanto a ideia de filosofia enquanto um sistema compreensivo das ciências particulares vai em direção da metafísica, a qual tornaria a ciência o centro da atenção da filosofia, a ideia de filosofia enquanto lógica das ciências move-se em direção da epistemologia, o que tornaria o *conhecimento* da natureza o maior interesse da filosofia. Então somos deixados com esta questão: qual é o assunto central da filosofia, metafísica ou epistemologia? (...) Muito embora Trendelenburg tome a metafísica e a lógica como partes iguais da filosofia, ele ainda pensa que elas são apenas suas partes e não exaurem sua questão fundamental. Esta questão não diz respeito simplesmente apenas ao ser ou apenas ao pensamento, mas em como o pensamento corresponde com ou se conforma ao ser no ato do conhecimento. Deve haver, portanto, outra ciência mais elevada que determine como nós temos o conhecimento deste ser. Esta ciência será “uma ciência da ciência”, porque sua tarefa será de determinar como a ciência é possível. Ela então incorporará a lógica e a metafísica porque ela determinará como o pensamento, que é o objeto da lógica, corresponde com o ser, que é o objeto da metafísica. Esta ciência da ciência será a filosofia em sentido próprio e verdadeiro. Trendelenburg a chama de “lógica em seu sentido amplo”, “a fundação da ciência” ou “*philosophia fundamentalis*” (I, 14). A lógica da *Logische Untersuchungen* é concebida neste sentido. (BEISER, 2013, p. 31)

Como o próprio Beiser reconhece na sequência desta explicação, é possível ver a aproximação desta compreensão da filosofia com a tradição kantiana-fichteana. É claro que a referência à “ciência da ciência” é uma referência à *Wissenschaftslehre* fichteana e é evidente que Trendelenburg situa-se nesta tradição de maneira a fundamentar o início de seu próprio percurso filosófico. Pareceria, neste sentido, que a filosofia seria entendida como uma epistemologia,

uma compreensão que faria Trendelenburg ser visto não como um dissidente da tradição do idealismo especulativo, mas como um forte integrante desta tradição. Contudo, como pondera Beiser, esta aparente tendência em direção da epistemologia é corrigida no curso das investigações lógicas de Trendelenburg, isto porque, ao fim, chega-se ao resultado de que “a resposta para o problema epistemológico vem da metafísica”, e não o contrário, como quereria Fichte, de tal maneira que, para Trendelenburg, a metafísica “em última análise supera a epistemologia porque apenas ela fornece a solução para o problema da possibilidade de conhecimento” (BEISER, 2013, p. 31). Não se trata aqui de explorar todos os detalhes da filosofia de Trendelenburg, mas de apontar precisamente o ponto em que se realiza uma passagem do predomínio da epistemologia para um predomínio da metafísica. Para tanto, é preciso atentar para o fato de que, já no início de *Logische Untersuchungen*, Trendelenburg parte do fato concreto que é a existência de diferentes ciências, para então desenvolver a relação entre lógica e metafísica, tal como exposto em seu primeiro capítulo, onde esses dois âmbitos são tomados tanto como ciências fundamentais [*grundlegende Wissenschaft*] quanto como fundamentos da própria ciência filosófica. A questão para Trendelenburg é de encontrar os fundamentos do conhecimento a partir das ciências particulares, e não como forma de encontrar o próprio fundamento das ciências, pois, como o próprio filósofo indica, “onde não há outras ciências particulares, também não há propriamente nenhuma filosofia” (TRENDELENBURG, 1862, p. 5). Para Trendelenburg, o fato da existência das ciências particulares não é algo que pode ser posto em questão pela lógica e, neste sentido, não pode ser posto em questão pela própria epistemologia. O fato da existência das ciências particulares age como um fundamento metafísico, sobretudo quando se considera que, para o filósofo alemão, tal metafísica é precisamente aquela que tenta dar conta da totalidade das coisas existentes e não simplesmente das condições de possibilidade do saber. Este *fato* que fundamenta a metafísica de Trendelenburg é importante para compreender de que maneira sua filosofia opõe-se ao predomínio epistemológico, pois a simples existência das ciências particulares já significa um princípio que identifica sua própria limitação, uma vez que, segundo o próprio filósofo, “o objeto de toda ciência é limitado”, sendo que é “na fronteira que se faz limitar, nesta região vizinha”, que a própria fronteira se afirma, e, por conseguinte, “o contexto dos objetos se revela primeiro nesta justaposição” (TRENDELENBURG, 1862, p. 6). Neste sentido, a

função da filosofia não é de encontrar uma simples fundamentação para as ciências particulares desde condições que colocam a filosofia em relação consigo mesma, mas seria, ao contrário, de encontrar tais fundamentos partindo e voltando a encontrar estas mesmas ciências particulares. Para Trendelenburg, “toda ciência flui para a metafísica”, o que ocorre “quando esta avança até o ponto em que seus fundamentos particulares passam para o universal” (TRENDELENBURG, 1862, p. 7). O fluir de toda ciência para a metafísica pode ser providenciado pela epistemologia, mas no limite de que esta se encontre a serviço da própria metafísica. Em verdade, ao manter as ciências particulares como um *fato* concretamente dado e existente, Trendelenburg toma a epistemologia – e com isso a lógica – como uma forma de fornecer alguma unidade para aquilo que se apresenta como múltiplo, porém sem com isso converter a multiplicidade a uma unidade de alguma forma sintética que anula a multiplicidade das ciências particulares enquanto tal. Em suas investigações lógicas, o filósofo tem em conta que “cada ciência tem seu próprio problema metafísico”, de tal maneira que “a sua metafísica deve ter a conexão peculiar entre seu objeto e os seres enquanto tal” (TRENDELENBURG, 1862, p. 7), ou seja, cada ciência particular deve ser capaz de encontrar uma estrutura capaz de solucionar seus problemas metafísicos sem com isso subsumir estas ciências particulares às estruturas que fornece esta solução. É apenas neste sentido que Trendelenburg pode afirmar que “a metafísica conduz toda ciência à lógica, à investigação do pensamento, que produz conhecimento cientificamente” (TRENDELENBURG, 1862, p. 10), pois neste caso a lógica é entendida como uma investigação que deve auxiliar o desenvolvimento da metafísica, e não simplesmente substituir tanto este desenvolvimento quanto a própria metafísica. Em sua apresentação da relação entre lógica e metafísica, e sobretudo em sua consideração sobre a “teoria da ciência”, Trendelenburg entra claramente em um embate com a lógica e a filosofia hegeliana, sobretudo porque a sua pressuposição do *fato* das ciências particulares entra em conflito com a tese de que toda a determinação do conhecimento deve ser fornecida pelo próprio pensamento em uma disposição auto-suficiente e imanente. Ao assumir que algo está necessariamente dado em primeiro lugar – as ciências particulares –, Trendelenburg contrapõe a tese hegeliana do suposto “início sem pressuposição”, além de indicar que algo que é, o Ser, não é passível de ser subsumido pelo movimento de auto-determinação do pensamento. Após a publicação de seu

Logische Untersuchungen, Trendelenburg fora criticado pelos filósofos hegelianos que viam em sua filosofia precisamente a contraposição à estrutura lógico-filosófica da estrutura hegeliana, razão pela qual Trendelenburg viu-se obrigado a responder a tais críticas, com isto também aprofundando o detalhamento de sua própria crítica à filosofia hegeliana. O conteúdo de tal resposta fora apresentado em dois ensaios publicados em 1843 no livro *A questão lógica no sistema de Hegel* [*Die logische Frage in Hegel's System*]. Logo no segundo parágrafo de seu primeiro ensaio- resposta Trendelenburg faz um resumo de sua própria interpretação da filosofia e do sistema hegeliano:

Nunca antes houve um sistema em que método e resultado, o princípio da forma e a origem da coisa foram unidos tão intrinsecamente quanto no de Hegel. Sua dialética do pensamento puro quer criar e moldar todo o conteúdo. Pois com ele o auto-movimento do pensamento baseado em si mesmo é ao mesmo tempo a auto-produção do Ser. À medida em que o pensamento prossegue de sua unidade em direção ao oposto, e reconcilia os opostos em um novo conceito, repetindo-se diversas vezes, o mesmo procedimento, nestes estágios do conceito, deve determinar a si mesmo em diversos graus do Ser. (TRENDELENBURG, 1843, p. 1)

É evidente que a questão de Trendelenburg inicia pela consideração sobre a tese da identidade entre Ser e Pensamento, um resumo que serve para demonstrar que a produção de tal sistema faz com que se defensores considerem que qualquer ataque ao sistema deva implicar necessariamente em um ataque ao próprio pensamento e, por conseguinte, em um ataque à razão, pois “aqueles que lutam contra o sistema de Hegel, lutam contra a mais fechada falange do pensamento (TRENDELENBURG, 1843, p. 2). A crítica de Trendelenburg – que depois seria repetida por diversos autores – afirma que o sistema hegeliano, em sua absoluta imanência e em sua identidade entre Ser e Pensamento, tenta inviabilizar toda crítica por tomar para si a própria legitimidade e autoria do pensamento, uma tomada de posição que, segundo o filósofo alemão, se dá sobretudo por meio da lógica. Isso porque “a dialética do pensamento puro mostra sua onipotência primeiramente na lógica, pois aqui ela toma do “puro éter” do espírito e a partir daí tece os conceitos de tais substâncias irresistíveis ou, na verdade, sem substância” (TRENDELENBURG, 1843, p. 4). Não se trata de uma simples crítica à abstração própria do sistema lógico hegeliano, mas se trata de apontar que é a dialética hegeliana que mobiliza tal abstração sempre em níveis ainda mais elevados e, portanto, distanciados da realidade efetiva que ela mesma clama defender. Para

Trendelenburg, a dialética hegeliana é responsável por cometer o pecado mais perigoso da filosofia, ou seja, identificar seu próprio desenvolvimento com o desenvolvimento da totalidade do pensamento, do conhecimento e da realidade efetiva, de tal maneira que, ao fim, os conhecimentos particulares têm de ser subsumidos e reconduzidos a esta mesma identificação pela força da hierarquia que o Sistema exerceria sobre eles. Os termos da crítica, então, retornam ao ponto que fundamenta a filosofia de Trendelenburg, ou seja, a incoerência da filosofia hegeliana com o *fato* das ciências particulares:

Tornou-se um dogma da filosofia moderna que o processo dialético era o método *absoluto*; e nessa grande descoberta, a maior que parecia ter sido feita no campo da filosofia, também mantiveram-se firmes os que não satisfizeram os resultados. Mas as objeções continuaram. Os resultados voltaram-se contra o novo princípio dialético, ao passo que todo novo conceito da ciência deve ser aplicado e confirmado por seus resultados. Se o método dialético era o método universal, ele deveria se estender às disciplinas individuais e às investigações individuais. O próprio Hegel havia solicitado aplicações para tanto a fim de aumentar o conteúdo racional na única forma racional e para organizar a ciência em sua conexão imanente. Sob uma grande promessa, tais tentativas foram feitas no campo da história mundial, da gramática, da história da filosofia, etc. Mas quanto mais concreta a questão se tornava, e quanto mais específico o caso, mais perigoso se tornava o experimento lógico. Pois enquanto o geral permite-se ser atraído para o indeterminado, e o indeterminado adapta-se melhor ao poder formativo do espírito estrangeiro, o particular exerce um controle mais estrito em proporção a uma observação mais apurada possível nele mesmo. O conceito, que antes afastava-se arrogantemente do particular, tem agora que se envolver com o particular. Nenhuma dessas tentativas recebeu aceitação geral; ao contrário, foram todas desacreditadas pelas ciências tal como invasores estrangeiros. Tais aplicações prematuras tornaram duvidoso o método exclusivo. (TRENDELENBURG, 1843, p. 6-7)

A crítica de Trendelenburg pode parecer bastante simples, mas acaba abrindo o espaço para um ataque mais profundo à estrutura do Sistema hegeliano. Uma vez que o método dialético baseado na lógica afirma ser capaz de pôr-se na posição de “método absoluto”, produzindo assim o princípio de todo conhecimento e de todo saber, então tal método deve, após ter sido finalizado em sua apresentação, ser capaz de encontrar correlação e cofundamentação de todas as outras áreas do conhecimento, ou seja, nas ciências. O método dialético hegeliano, afirma Trendelenburg, falha em sua tentativa de coadunar as mais elevadas abstrações lógicas de sua estrutura com a realidade concreta das ciências particulares. Isto que poderia ser tomado como um detalhe ou um pequeno problema – pronto a ser ajustado pelos hegelianos de plantão – permite a Trendelenburg perceber que ao

iniciar a construção de todo o Sistema afastando-se das ciências particulares, agindo supostamente “sem pressuposição”, apenas com a pressuposição do próprio pensamento, o que Hegel faz é inserir em sua filosofia as razões de derrocada de sua própria filosofia. Aqui, mais uma vez, a reflexão kierkegaardiana de que Hegel teria se beneficiado se tivesse afirmado que sua *Lógica* era apenas um “experimento de pensamento”, pois ao tentar alçar esta lógica à totalidade, o que faz é encontrar os limites que conseqüentemente produzem sua ruína. Trendelenburg é enfático quanto a este ponto, porque ele traz uma conseqüência fundamental:

A lógica não quer pressupor nada além do pensamento puro, o qual não possui intuição externa, nem imagem, mas apenas a si mesmo, mas, ao criar-se a partir de si mesma, ela produz os conceitos e as determinações do Ser. Examinou-se se de fato a lógica de Hegel permanecia fiel a essa promessa e não pressupunha nada, produzindo-se a si mesma apenas a partir do pensamento puro. Era demonstrado claramente que, mesmo nos primeiros passos o princípio de toda intuição externa era tacitamente pressuposto através da imagem do movimento *espacial* [räumlichen Bewegung]. A ajuda dessa intuição de doação de forma [Gestalten- entwerfenden' Anschauung] era mantida oculta, mas tinha um efeito poderoso; e uma vez que fora admitido, novos veículos sensíveis foram constantemente criados a partir disto, sem os quais o pensamento puro não se moveria de seu lugar. Onde quer que o pensamento puro afirma produzir-se a si mesmo – ali onde ele desdenha publicamente, mas secretamente toma como princípio – ali a ação silenciosamente acompanhada do movimento, representando as imagens no espaço da imaginação, emprega suas formas lógicas que nunca poderiam ser produzidas por si mesmas. Através deste serviço estrageiro mas oculto, os produtos do pensamento puro recebem um frescor sensível sem o qual eles seriam menos que sombras esvoaçantes. (...) Esta designada conexão entre o assim chamado pensamento puro com a atividade fundamental de toda intuição foi primeiramente reconhecida no início da lógica, no devir [Werden], e a objeção contra o movimento espacial foi pronunciada, no limiar, tão logo ele entrara; mas foi posteriormente demonstrado como ele operou injustificadamente em toda lógica. Isto era tanto mais aparente onde o pensamento puro, de acordo com sua própria afirmação, produziu dialeticamente a partir de si mesmo o contínuo e o discreto, a magnitude extensiva e intensiva, a atração e a repulsão, a pressão e impulsão mecânicas e o processo da vida sem espaço e tempo e na forma da eternidade. Foi neste e em outros conceitos puros que o elemento impuro da imagem, a atividade sensitivamente formada do secretamente intrusivo movimento, foi pego no ato. (...) Admitiu-se um movimento no atacado; mas quando foi trazido a uma permanência para que sua natureza pudesse ser conhecida, provou ser o contrário do que tinha sido; não foi o movimento do pensamento puro, mas o movimento da intuição, o movimento geométrico que molda as figuras no espaço da representação. Este movimento espacial aparece como a pressuposição da lógica sem pressuposição. (TRENDELENBURG, 1843, p. 12-14)

O que era uma crítica geral à lógica hegeliana passa então a um ponto específico, ou seja, a questão do movimento. Segundo afirma Trendelenburg, a lógica hegeliana só seria capaz de mobilizar toda a extensão de seu

desenvolvimento do pensamento puro se estivesse calcada em um conceito de “movimento” que, embora encoberto, mostra-se essencial para a própria estrutura lógica. Mais do que isso, a ideia de “movimento” que se encontra oculta é frontalmente contrária à pretensão de início sem pressuposição da filosofia hegeliana, uma vez que, segundo Trendelenburg, este movimento seria retirado do âmbito espacial e, portanto, teria sua origem em uma ideia que se tornara possível em função dos sentidos e da própria sensibilidade, esta negada por Hegel desde sua *Fenomenologia do Espírito* justamente porque a sensibilidade seria contrária à auto-determinação do pensamento puro enquanto base de sua própria fundamentação. O que há de mais fundamental nesta crítica, no entanto, diz respeito à maneira com que este “movimento espacial” foi escondido e, por conseguinte, de que maneira Hegel teria produzido uma conexão entre o pensamento puro e a atividade fundamental de toda intuição através do conceito de *devoir* no começo da *Ciência da Lógica*, uma produção de conexão que, no próprio avançar da *Lógica* acaba por ser contradito pela maneira com que o “movimento espacial” retorna como importante determinação – ou determinante – de certas qualificações. O argumento crítico de Trendelenburg se sustenta na interpretação de que o conceito de *devoir* hegeliano afirma depender unicamente do movimento do pensamento puro quando, em verdade, esconde a todo o custo o fato de que é realmente dependente do movimento da intuição ou do “movimento espacial”, uma revelação que deveria demonstrar que o *devoir* hegeliano não é aquilo que diz ser e, mais, que seu conceito de movimento não é verdadeiramente *lógico*. Trendelenburg expõe este argumento em seu primeiro ensaio de *A questão lógica no sistema de Hegel* como uma espécie de resumo do teor da crítica presente em suas *Logische Untersuchungen*, porém um resumo que esclarece como o próprio Trendelenburg conduz sua filosofia e de que maneira o conceito de “movimento” se apresenta como sua principal contribuição filosófica. A crítica do filósofo à lógica hegeliana, como apontado, se deve ao fato de que o movimento espacial é passado como se fosse o movimento do pensamento puro e, neste encobrimento, o *devoir* não é aquilo que parece ser. Contudo, Trendelenburg, em sua própria conceituação, é ainda mais enfático com relação ao conceito de movimento. Não é apenas o caso que o movimento do pensamento dito puro não passa de um “movimento espacial”, mas é também o caso que este “movimento espacial”, por si só, não pode ser considerado como fundamento do conceito de *movimento* e, por conseguinte, não pode ser considerado como

fundamento do conceito de *deivir*. O que Trendelenburg tenta fornecer em seu livro, portanto, é tanto uma crítica quanto uma resposta para este problema, razão pela qual o conceito de movimento pode ser considerado como o *leitmotiv* e a espinha dorsal de sua filosofia. De início, o cruzamento de sua influência aristotélica e kantiana é fundamental para sua produção do conceito de movimento. Seu aristotelismo determina, sobretudo pelo que consta exposto na *Física*, que o movimento não deve ser compreendido apenas no sentido de uma mudança de lugar – um movimento espacial –, mas deve também ser tomado como uma mudança de qualidade, de substância, de vir-a-ser e de deixar-de-ser. Em suma, o conceito de movimento é entendido como uma mudança no sentido de uma transição. Trendelenburg vê neste conceito de movimento a possibilidade de coadunar sua perspectiva metafísica com sua ideia lógica, em que tanto a natureza quanto a lógica podem ser compreendidas não sob a ótica de uma absoluta separação, mas pela perspectiva de uma aproximação. Assim, o movimento entendido como mudança ou transição permite pensar, por exemplo, na atualização ou realização efetiva de uma potência que está dada na natureza²⁹¹. Ao mesmo tempo, este conceito permite aproximar a filosofia antiga da filosofia moderna pela justaposição de dois âmbitos, pois aquilo que em Aristóteles é uma análise da natureza ou da *física*, em Kant é uma análise das condições de possibilidade do pensamento e do conhecimento desta natureza. Como afirma Beiser, “se Aristóteles apresentou a ele a primazia do movimento no mundo externo, foi Kant quem apresentou sua primazia no mundo interno” (BEISER, 2013, p. 40). A conjunção destas duas tendências demarca uma centralidade fundamental no pensamento de Trendelenburg, pois o dualismo clássico/moderno, também entendido como uma

²⁹¹ Como pontua Frederick Beiser em sua interpretação da filosofia de Trendelenburg, uma certa visão orgânica do mundo é uma marca fundamental de seu pensamento. Tal visão orgânica põe o filósofo em relação à filosofia da natureza de Schelling e à filosofia de Kant e demarca o tom de sua metafísica. Como aponta Beiser: “A frase ‘visão-de-mundo orgânica’ resume bem toda a filosofia de Trendelenburg. Ele frequentemente usa esta frase para descrever sua posição geral. Mas ele sempre a entendeu como mais do que apenas *sua* filosofia. A visão-de-mundo orgânica era a *philosophia perennis*, a única filosofia eterna que persiste ao longo das épocas e que é implícita em todos os sistemas. Trendelenburg via como sua missão preservar e proteger seu legado apesar de todo materialismo da época moderna” (BEISER, 2013, p. 32). Esta visão de mundo orgânica permitia a Trendelenburg dar conta de ligar seu interesse pela filosofia antiga com sua formação e posição na filosofia moderna, bem como permitia ao filósofo tratar da questão da teleologia que lhe fora tão cara. Não é a intenção aqui explorar detalhadamente a filosofia de Trendelenburg, mas, antes, busca-se determinar quais os pontos de seu pensamento que poderiam ter sido apreendidos e tomados por Kierkegaard em seu próprio desenvolvimento filosófico. Por esta razão, é preciso considerar que conceitos que em Trendelenburg são utilizados dentro desta chave específica da visão de mundo orgânica, como potência e realidade efetiva, serão tomados em uma chave interpretativa mais ampla, sobretudo em sua participação na lógica.

dirigibilidade de reflexão externa/interna, permite ao filósofo sustentar seu primado metafísico e, ao mesmo tempo, encontrar uma resposta para o problema da relação entre Ser e Pensamento. Conforme apontado anteriormente, boa parte da crítica de Trendelenburg à filosofia hegeliana é decorrência da tese que identifica Ser e Pensamento pela autodeterminação imanente do pensamento. A correspondência entre estes dois âmbitos pareceria a primeira vista impossível, dada a separação exigida pela metafísica de Trendelenburg, sobretudo como consta nos três primeiros capítulos das *Logische Untersuchungen*. Contudo, Trendelenburg encontra uma solução nos elementos de sua crítica à filosofia hegeliana: porque ele não busca uma identidade entre Ser e Pensamento, mas apenas uma possível correspondência, então sua análise pode dar conta de encontrar algo que esteja presente nos dois âmbitos e que permita a estes estabelecer pontos de correlação. Assim, o que é eventualmente encontrado no Ser e que, portanto, se encontra na exterioridade, também deve ser encontrado, de alguma maneira, no Pensamento que se encontra na interioridade. Para Trendelenburg, o que se encontra tanto na exterioridade quanto na interioridade, tanto no Ser quanto no Pensamento é o *movimento*, razão pela qual toda sua lógica tem o conceito de movimento como seu principal motor. Trendelenburg trabalha esta questão a partir do capítulo 5 de seu livro, o qual é dedicado a introduzir o conceito de movimento:

O mundo exterior do ser e o mundo interior do pensamento diferem à primeira vista um do outro. Como algo comum pode ser encontrado em ambos? A atividade de um como um mundo externo – pois, como tal, tomamos primeiramente o ser – parece ser incompatível com a ação do outro como um mundo interior. No mundo externo, toda atividade está ligada ao movimento; as impressões mecânicas, as excitações químicas, as funções orgânicas não podem ser apreendidas sem movimento e sem movimento espacial. (...) O que permanece como uma relação firme na vida humana, é tal como é em razão de um movimento silencioso ou agitado. Este último movimento, determinado por poderes do pensamento, parece ser diferente daquele espacial e, no entanto, não ocorrem sem ele. O movimento é a atividade mais comum no ser. Tudo o que parece repousar é ainda mais bem explorado e melhor compreendido pelo movimento. Todo o descanso na natureza é apenas o contrapeso dos movimentos. (...) O mesmo movimento pertence ao pensamento, embora não da mesma maneira que o ponto no movimento do pensamento cobre externamente o ponto correspondente do movimento na natureza. No entanto, deve haver uma contrapartida do mesmo movimento; por que de que outra forma ele chegaria à consciência? Chamamos a este movimento, em contraste com o espaço externo, de *construtivo*, e reconhecemos nele a primazia da intrusão. (TRENDELENBURG, 1862, p. 141-143)

O movimento é o traço principal encontrado no Ser, determinado pelo Ser e expresso pelo Ser, isto de tal modo que o Pensamento não encontra outra posição salvo perceber este caráter e tem, então, de buscar em si mesmo as condições de possibilidade para que ele mesmo, o Pensamento, venha a encontrar também em si a determinação que é o movimento. Como pontua Trendelenburg, é certo que este movimento identificado no Ser e, portanto, na exterioridade, tem de encontrar alguma “contrapartida” também na interioridade para que possa finalmente chegar à consciência e, dessa maneira, permitir a produção de conhecimento. Trendelenburg chama de “construtivo” o movimento que é realizado no âmbito do Pensamento como forma de manter a distinção entre os dois âmbitos e, ao mesmo tempo, como forma de indicar que a atividade do pensamento é efetivamente uma atividade com relação ao Ser. A questão é, portanto, de demonstrar que todo o conhecimento é baseado em uma “construção”, a qual deve aproximar-se, refletir e relacionar-se com o Ser, o qual não é construído, mas apenas é. Contudo, ainda que a determinação e a predominância do pensamento seja estabelecido pelo Ser, Trendelenburg tem de admitir que é através do pensamento que se torna possível analisar o Ser *qua* movimento e, mais, que é através do pensamento que o próprio movimento recebe seu sentido. Essa relação entre Ser e Pensamento agora de certa forma determinada pelo pensamento permite perceber a passagem ou a conversão do “movimento” em uma qualificação própria do pensamento e da lógica, ou seja, o conceito de *devir*. Como pontua Trendelenburg:

O pensamento, conforme seu impulso mais profundo, não sofre nada completamente dado, nada que se opõe a ele como um ser acabado; ele tem a tarefa de transformar o ser em um devir, de fazer retornar o que está em repouso [*Ruhende*] ao seu processo de desenvolvimento. Somente quando vemos um ser em seu devir o ser deixa de nos olhar, e só então a escuridão é atraída para a luz da consciência. (TRENDELENBURG, 1862, p. 218)

Este é um ponto fundamental da lógica de Trendelenburg, a compreensão de que o pensamento é responsável por “transformar o ser em um devir” no sentido de dar conta do movimento no modo de análise e apresentação do Ser. Quando o pensamento transforma o ser em um devir, no entanto, o que ele faz é cumprir com uma determinação que é própria do Ser e que se expressa através do movimento. Neste sentido, o devir é a conversão do “movimento” em um âmbito logicamente determinado, ou seja, o devir existe apenas para a análise enquanto devir, pois no

Ser ele é posto como simples movimento. A qualificação do *devir* dentro da perspectiva da análise é sobremaneira importante, pois isto permite tomar o movimento/devir tanto em um âmbito da concretude quanto em um âmbito da idealidade. Uma consequência fundamental da lógica de Trendelenburg foi ter apresentado as condições de possibilidade para uma análise do Ser em termos de movimento e devir que, no entanto, não tem de converter ou subsumir este mesmo Ser/movimento/devir ao âmbito do pensamento, de maneira que o devir é posto para o pensamento como uma correspondência do Ser e não como uma absoluta determinação do pensamento nele mesmo. Trendelenburg, contudo, ainda teria que resolver um problema que apareceria como consequência dessa sua estrutura lógico-filosófica, ou seja, a dualidade das ações referentes aos âmbitos do Ser e do Pensamento. Para tanto, o filósofo lança mão dos conceitos de propósito [*Zweck*] e vontade [*Wille*], impondo assim uma teleologia como forma de fundamentação de sua filosofia, uma teleologia que em muitos sentidos mostra-se coerente com sua visão de mundo orgânica e com sua pretensão metafísica. O que falta apresentar aqui, no entanto, é a maneira com que Trendelenburg busca retrabalhar as categorias modais no capítulo XIII das *Logische Untersuchungen*. Neste capítulo, o filósofo volta a reforçar o fato de que sua questão era de saber como “o espírito conhecedor [*erkennende Geist*] pode apropriar-se e penetrar as coisas”, sendo que o trabalho com o conceito de movimento, que servira para “dispersar a oposição entre ser e pensar”, produziu a abertura para uma consideração logicamente mais consistente, a tal ponto que é com base neste “ato intelectual do movimento” que são debatidos os conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*] que, finalmente, Trendelenburg considera como as categorias (TRENDELENBURG, 1862, V. II, p. 156). Estas categorias surgem como consequência de certo esgotamento do tratamento dado aos conceitos básicos que atingiriam apenas o tema em sua natureza interna, ou seja, em uma certa limitação. Para o filósofo, “quando o pensamento trabalha sobre o conhecimento, novos conceitos básicos devem ser formados para designar esse fato [*That*] em seus momentos”, de tal modo que “essas categorias, que emergem da tarefa do espírito teórico enquanto tal e, portanto, têm sua medida apenas no pensamento cognitivo, são tratadas adequadamente sob o nome de modalidade” (TRENDELENBURG, 1862, V. II, p. 157). O “fato” de que fala Trendelenburg é a compreensão reflexiva do pensamento em seu trabalho sobre o conhecimento, ou seja, em seu trabalho de investigação

sobre as condições de possibilidade de acesso do conhecimento. O que daí emerge, ou seja, os conceitos fundamentais que devem servir para produzir essa análise, são as categorias modais. O filósofo então passa a apresentar estas categorias modais, logo indicando que estas são a realidade efetiva [*Wirklichkeit*], possibilidade [*Möglichkeit*] e necessidade [*Nothwendigkeit*]. A posição de Trendelenburg é claramente pós-hegeliana, pois não só ele trabalha as “categorias modais” dentro da eleição de categorias apresentada por Hegel, como também ele inicia sua análise justamente pela mais complexa e problemática das categorias, isto é, a realidade efetiva. A diferença com Hegel, no entanto, é sentida desde o começo de seu tratamento desta categoria modal, sobretudo porque Trendelenburg parte de sua análise da realidade efetiva sob a égide de certa “facticidade”:

O pensamento deve compreender e dar conceito às coisas. De acordo com isso, as coisas aparecem para ele em um duplo sentido como uma manifestação [*Erscheinung*], primeiramente como uma manifestação para o conhecedor, e posteriormente como uma manifestação da fundamentação ativa [*thätigen Grundes*], a primeira em relação ao espírito, a segunda em relação à coisa. (...) A manifestação faz a mediação do pensamento para o fundamento. A manifestação no primeiro sentido é um conceito puramente modal no qual o ser é investido, na medida em que deve ser compreendido e conceituado. O ser, representado nesse sentido pelo julgamento assertivo, também significa o *efetivamente real* [*Wirkliche*], embora a realidade efetiva [*Wirklichkeit*], como veremos, tenha reservado um significado mais preponderante. (TRENDELENBURG, 1862, V. II, p. 157)

A diferença aqui em relação à filosofia do idealismo especulativo é que a realidade efetiva não é determinada unicamente pelo pensamento, mas é uma disposição do pensamento em sua compreensão sobre as coisas, de tal modo que a mediação do pensamento para o fundamento é feita pela “manifestação” ou pelo “fenômeno”, no sentido que a predominância é ditada também pelo fenômeno das coisas. O que Trendelenburg considera como *realidade efetiva*, neste sentido, é derivado do próprio Ser e não do Pensamento, uma mudança que põe a realidade efetiva mais próxima de certa concretude e a previne de ser realocada em uma mera abstração. Ao mesmo tempo, a realidade efetiva é uma categoria modal e, assim, é determinada por uma ação do pensamento em um processo de fundamentação ativa. Aquilo que é efetivamente real assim é determinado porque o pensamento busca dar conta de compreender e conceituar as coisas e, neste sentido, busca compreender e conceituar o Ser, de modo que o que é apresentado pelo pensamento como algo efetivamente real não é fruto de uma produção isolada do

pensamento, mas é uma conversão daquilo que o Ser manifesta em uma conceituação apropriadamente moldada para que o pensamento possa dar conta desta manifestação. As duas categorias modais restantes – possibilidade e necessidade – são conceituadas em concordância com a realidade efetiva, pois se a realidade efetiva é a centralidade da expressão do movimento/devir dentro da lógica, então possibilidade e necessidade devem ser a dinâmica que circunda tal centralidade:

Pois o que é possibilidade e necessidade? Esses conceitos só podem ser determinados de acordo com a essência do fundamento que acabamos de descrever. Se todas as condições são reconhecidas e, portanto, a coisa é entendida por toda o fundamento, de modo que o pensamento permeia completamente o ser, então isso dá a amplitude da *necessidade*. Se, por outro lado, apenas uma ou algumas condições são reconhecidas, mas o que está faltando no fundamento é suplementado no pensamento, então isso dá o conceito de *possibilidade*. (TRENDELENBURG, 1862, V. II, p. 165)

As categorias modais da necessidade e da possibilidade são compreendidas de acordo com a relação que o Pensamento dispõe para com o Ser, de tal modo que o que é necessário é assumido como a completa vinculação entre o fundamento e a coisa/ser, enquanto aquilo que é possível é entendido como sendo a vinculação parcial entre o fundamento e a coisa, sendo que esta parcialidade é então “suplementada no pensamento”. Como o próprio filósofo indica, “possibilidade e necessidade, para serem entendidas, apontam-se uma para a outra como parte e totalidade” (TRENDELENBURG, 1862, V. II, p. 165), porém uma parte e uma totalidade que são referentes à apreensão do Pensamento sobre o Ser. As categorias modais são modos de apreensão do Ser dentro de um âmbito do Pensamento; são instrumentos conceituais que devem auxiliar na compreensão e análise das coisas/ser, de tal maneira que o que é considerado como *realmente efetivo*, *necessário* e *possível*, o é para o pensamento em sua tentativa de encontrar o fundamento das coisas. Quanto mais o fundamento é apreendido pelo pensamento em concordância com o Ser, tanto mais aquilo é necessário. Quanto mais o pensamento tem de preencher lacunas e “suplementar” o que falta na apreensão do pensamento em concordância com o Ser, tanto mais aquilo é possível. A realidade efetiva é a medida entre estas duas relações, de tal modo que o que é necessário aproxima-se da possibilidade de representar o que é realmente efetivo e o que é possível busca aproximar-se da representação necessária do que é

realmente efetivo. Como foi antes pontuado, a realidade efetiva é o que permite estabelecer um fundamento, de tal maneira que o que é mais ou menos pleno em termos de fundamento, é mais ou menos necessário e possível, o que significa dizer que necessidade e possibilidade estão relacionados entre si em razão de sua relação para com a realidade efetiva. Agora, a realidade efetiva só tem essa posição porque ela é precisamente aquilo que permite estabelecer a vinculação entre Ser e Pensamento no sentido de transformar o Ser em *devenir*, de transformar a manifestação em uma “fundamentação ativa” e, assim, de proporcionar um caminho de mão dupla, em que o Pensamento volta-se simultaneamente em direção a si mesmo, reflexivamente e na averiguação de suas próprias condições de possibilidade, e em direção à coisa, como forma de assegurar a manutenção da *facticidade* que permitira a própria formulação da lógica. Esta organização e conceituação das categorias modais produzida por Trendelenburg, sobretudo ao colocar a realidade efetiva nos termos anteriormente indicados, permite utilizar esta estrutura conceitual para analisar a ideia de movimento/devir. A questão para o filósofo, por ser fortemente baseada em seu conceito de “propósito” e, portanto, de teleologia, é de encontrar instrumentos conceituais que sejam capazes de demonstrar como aquilo que estava dado como uma potência pôde suplantar o âmbito da possibilidade para vir-a-ser efetivamente real e, assim, apresentar-se como necessário. Por óbvio que tanto esta necessidade é assim compreendida em relação à teleologia, do mesmo modo que aquilo que é possível, a própria possibilidade, assim é entendida em relação ao que é teleologicamente determinado. Porém, o que importa reter aqui é o fato de que, uma vez que Trendelenburg está preocupado em analisar o devir da realidade efetiva enquanto algo fenomenicamente exterior ao Pensamento – e próprio do Ser –, e por precisar de conceitos para tanto, ele acaba criando uma estrutura lógica que se põe como uma alternativa ao tratamento lógico da filosofia hegeliana.

Por fim, há que se mencionar brevemente a querela e reconsideração de Trendelenburg sobre o conceito de “negação”. Em seu *Die logische Frage in Hegel's System*, o filósofo afirma que “em primeiro lugar, a negação é o instinto inato que impulsiona o pensamento puro de um estágio para outro”, isto de tal maneira que “o curso da dialética é condicionado pela negação” (TRENDELENBURG, 1843, p. 15). Ocorre, no entanto, que aquilo que Hegel apontaria como uma negação não passaria, segundo Trendelenburg, de uma simples mediação. A “negação lógica”,

assim entendida, não é efetivamente uma negação uma vez que esta não faz manifestar uma verdadeira contradição ou oposição, sendo que esta verdadeira contradição ou oposição só é possível quando considerada uma realidade efetiva, o que não pode ser alcançado na lógica hegeliana, já que esta encontra-se no âmbito do pensamento puro. É com base neste argumento que Trendelenburg então afirma que isto permite perceber que o conceito de “negação”, se este quer ser aplicado na lógica, então não deve manter-se dentro de um âmbito de puro pensamento, pois como a real oposição não pode ser aí encontrada, então também a negação deve encontrar – para manter seu valor lógico – um outro âmbito. Para Trendelenburg, a negatividade não pode emergir do pensamento puro, mas advém, ao contrário, da “intuição receptiva” [*aufnehmenden Anschauung*], uma intuição que possui vínculo com a concretude e que impede com que a negação seja utilizada, na imanência auto-circular do pensamento puro, como uma falsa contraposição que, no fundo, possa converter tudo, inclusive a si mesma, em positividade. Agora, para Trendelenburg, esta questão revela um problema ainda mais profundo da filosofia hegeliana. A imanência do pensamento puro que tem na “negação lógica” uma positividade disfarçada é baseada no princípio de identidade, um princípio que é então aplicado na relação de Ser e Nada como o primeiro ato da identidade enquanto formação do *devenir*. Para Trendelenburg, no entanto, a negação ou a antítese na lógica hegeliana serve à identidade de tal maneira que antes de qualquer negação ser colocada no horizonte de possibilidades, a identidade já estava dada como o ponto a ser alcançado. Neste sentido, a antítese/negação seria uma forma de conduzir ou revelar a identidade que já estava disposta/presente desde o início. Conforme critica Trendelenburg, “a negatividade é uma palavra imponente; enquanto uma abstração, ela mantém a intuição em suspenso e o espírito em espanto” (TRENDELENBURG, 1843, p. 46). Isso não significa, no entanto, que a “negação” ou a “negatividade” não possam ter um valor para a lógica; significa apenas que, quando posta no âmbito da abstração, a negatividade não serve a nenhum outro propósito senão à própria manutenção da abstração e do pensamento puro, bem como serve à intenção de manter uma coerência interna que faz tudo ser subsumido em seus próprios termos identitários. Novamente, é a partir de sua crítica que o filósofo estabelece o âmbito de aplicação e inserção do conceito de negatividade em sua lógica:

A negatividade é como um largo manto do qual pode se fazer muitas dobras para se ocultar as mais diversas coisas. É, como as investigações mostraram, bastante indeterminada e multifacetada. Contra isto as *Investigações Lógicas* se rebelaram, tentando dissolver a representação do feitiço com o qual esta palavra – a negatividade – e outras similares foram aprisionadas. Elas restituíram a intuição a sua liberdade e, por conseguinte, o pensamento a sua determinidade, mostrando que o movimento, que delinea e produz uma imagem, era o princípio intelectual da intuição e da *forma*. O Proteu da negatividade faria bem em abster-se dela; pois nela ele encontraria a sua morte. (TRENDELENBURG, 1843, p. 47)

O que faz Trendelenburg é reconduzir a noção de negatividade ao conceito de movimento, demonstrando que sua compreensão é mais bem realizada quando percebida como parte da manifestação do próprio movimento. Como ocorre ao longo de suas *Logische Untersuchungen*, a negatividade é então considerada em relação ao movimento quando posta no âmbito do Ser e, depois, é posta em relação ao *devoir* quando posta no âmbito do Pensamento, com a ressalva que, na passagem de um para o outro, a negatividade não assume uma absoluta independência. Ao fim, Trendelenburg esforça-se para demonstrar que a negatividade é uma forma de aproximação do próprio movimento, é um conceito válido no limite de que pode permitir endereçar o movimento em sua própria manifestação, ou seja, como uma efetivamente real contradição. Porque a negatividade – a verdadeira negatividade, e não aquela apenas formal do pensamento puro – é ela mesma contradição, ela permite a Trendelenburg analisar o movimento naquilo que é sua própria manifestação, ou seja, o seu constante *devoir qua* contradição. Ao mesmo tempo, no entanto, a negatividade tal qual entendida pelo filósofo alemão nunca se insere no próprio movimento, ao contrário, é retirada do movimento, o que permite a Trendelenburg preservar a manutenção do movimento/Ser sem ter de subsumi-lo aos termos da lógica. Neste sentido, o conceito de negatividade de Trendelenburg é a prova de que sua filosofia faz com que a lógica se submeta à metafísica/Ser, e não o contrário.

A importância do projeto lógico-filosófico de Trendelenburg no que diz respeito a Kierkegaard deve ser medida com cautela. De início, há que se reconhecer que certo “kantismo”, “aristotelismo” e “cientificismo” por parte de Trendelenburg coloca o filósofo alemão em um lado diametralmente oposto do filósofo dinamarquês, sobretudo com relação a sua preocupação com questões que, de uma ou outra forma, dizem respeito à epistemologia. Trendelenburg está preocupado em contrapor-se à filosofia do idealismo especulativo porque acredita

que este não dá conta das ciências particulares, estas assumidas pelo filósofo como efetivamente produtoras de conhecimento assegurado pela prática e pela vivência. Assim, não é difícil perceber a vinculação que possui Trendelenburg com uma corrente que acabará, por exemplo, no neo-kantismo do final do século XIX e começo do século XX, corrente esta que foi marcada por um retorno às preocupações com a fundamentação da epistemologia ²⁹². Assim, é possível perceber que o filósofo alemão surge como um importante auxílio no que diz respeito ao combate que também Kierkegaard travava contra o idealismo especulativo, porém é preciso ressaltar o fato de que o autor de Copenhague não compartilha com a visão científicista e com a propensão à epistemologia – ainda que posta em relação à metafísica – que caracteriza a filosofia de Trendelenburg. Kierkegaard também não compartilha da “visão-de-mundo orgânica” do filósofo alemão e é discutível em que sentido poderia ser atribuído à filosofia do pensador dinamarquês uma forte presença de uma teleologia, pois o que se encontra como teleologia em Kierkegaard diz respeito a uma certa dirigibilidade – para a felicidade eterna no *Post-scriptum*, por exemplo –, mas não significa o encaminhamento processualmente desenvolvido a um ponto necessariamente pré-concebido, sobretudo porque o interesse de Kierkegaard, ao menos em um âmbito filosoficamente analítico, é voltada para o fenômeno da existência e não para uma suposta doutrina ou dogmática da existência. A clareza sobre esta diferenciação é

²⁹² É certo que Trendelenburg não é reconhecido necessariamente como o principal nome a influenciar o movimento do neo-kantismo, sobretudo em função de seu debate com Kuno Fischer acerca da interpretação da doutrina do espaço de Kant. Este debate, que foi marcado pelo livro de Trendelenburg (1869), *Kuno Fischer e seu Kant* e pela resposta de Fischer (1870), *Anti-Trendelenburg*, influenciou aquele que é considerado como o fundador do movimento do neo-kantismo, Hermann Cohen. O papel de Trendelenburg, no entanto, foi fundamental por permitir endereçar aquilo que Frederick Beiser reconhece como uma crise da filosofia, crise esta surgida no pós-hegelianismo. Segundo Beiser: “A reorientação da filosofia de Trendelenburg sobre a lógica das ciências foi muito estratégica. Em um único golpe não apenas aboliu o programa fundacionalista, mas também garantiu à filosofia um lugar necessário na divisão acadêmica de trabalho. Enquanto lógico da ciência, o filósofo performava uma tarefa inestimável que os próprios cientistas não poderiam realizar. A estratégia de Trendelenburg provar-se-ia influente, sobretudo por algum de seus estudantes talentosos, entre os quais está Franz Brentano, Hermann Cohen e Eugen Dühring” (BEISER, 2014, p. 20). O que Beiser não apresenta nesta leitura, contudo, é o fato de que, de uma maneira lateral mas ainda assim presente, a filosofia de Trendelenburg também foi sobremaneira influente para Kierkegaard, sendo que o filósofo dinamarquês não resguarda nada de comum com o neo-kantismo e, ainda assim, fez sua influência ser sentida no começo do século XX, sobretudo quando a fenomenologia paulatinamente aproxima-se cada vez mais de questões pertinentes ao fenômeno da existência humana. Estranhamente, a “estratégia de Trendelenburg”, tal como Beiser a chama, teria consequências muito sólidas na maneira com que a filosofia foi considerada academicamente a partir do fim do século XIX e do início do século XX, um impacto que foi tanto mais forte quanto maior foi a presença e influência do neo-kantismo na produção de uma tradição considerada “analítica”, a qual encontra toda a justificativa de sua existência precisamente na sua relação simbiótica e quase parasitária com as ciências naturais.

fundamental para se compreender de que maneira Kierkegaard recepcionara Trendelenburg e de que modo é possível apreender esta recepção. Ainda que o que há de mais destacado na relação entre Kierkegaard e Trendelenburg seja, evidentemente, a presença das categorias modais, iniciar a análise da relação apenas neste ponto específico acarretaria um esvaziamento da própria complexidade da filosofia kierkegaardiana, sobretudo na sua inserção e contextualização com a filosofia de seu tempo²⁹³. O primeiro ponto que deve ser

²⁹³ Em muitos casos o tratamento dado à relação entre Trendelenburg e Kierkegaard por parte dos comentadores foi justamente voltado para a especificidade das categorias modais. Esse tom, praticamente predominante, acaba não aprofundando no detalhamento desta relação e, por conseguinte, muitas vezes perde de vista o problema que estava presente para ambos os filósofos. Alguns casos são bastante exemplares para demonstrar o problema desta interpretação. O livro mais conhecido sobre esta análise é certamente aquele de Arnold B. Come (1991), *Trendelenburg's influence on Kierkegaard's modal categories*, onde o autor tenta preencher uma lacuna que por muito tempo fora deixada pelos comentadores, ou seja, a importância das obras de Trendelenburg na formação conceitual de Kierkegaard. A interpretação de Come parte de seu interesse por esclarecer a utilização que faz Kierkegaard de conceitos lógicos para fins de sua própria filosofia, com destaque para o problema que cercava a categoria modal de "realidade efetiva". Assim, o comentador faz um corte abrupto para iniciar sua abordagem sobre qual seria o conhecimento de Kierkegaard sobre a lógica, um corte que em si já implica apagar toda a inserção de Kierkegaard em um debate muito mais amplo em que a própria lógica encontrava-se inserida. Por certo que Come faz referência à Hegel, mas tudo de maneira muito rápida e pouco detalhada e sempre conduzindo sua análise em uma espécie de contínuo retorno à Kierkegaard, o que não só embaralha e confunde o progresso de seu argumento, como acaba limitando a amplitude de seus resultados. Quando finalmente passa para a consideração sobre a filosofia de Trendelenburg tal como esta é apresentada nas *Logische Untersuchungen*, Come o faz de tal maneira que não só a contextualização é ausente, como também o já predisposto condicionamento com Kierkegaard é visível. Neste ponto, Trendelenburg torna-se conveniente muito próximo de Kierkegaard e as diferenças parecem detalhes incômodos que podem ser simplesmente afastados. Isto é ainda mais visível na última parte de seu livro, onde se apresenta uma pretensa comparação entre Trendelenburg e Kierkegaard, uma comparação que, ainda que apresente a possibilidade da diferença entre os autores, parece voltar-se apenas para uma suposta identidade ou proximidade que, no entanto, apaga todo o valor da própria comparação. Por não aportar uma diferença em sua comparação, e por não pôr a análise em um contexto mais amplo, Come não consegue demonstrar o que e como exatamente Kierkegaard teria sido influenciado pela obra de Trendelenburg. Em suma, Come parece assumir uma posição demasiado "kierkegaardiana", o que não acrescenta muito para uma análise e para uma interpretação. Um caso onde a contextualização é buscada é aquele de Darío Gonzalez (2007), em seu artigo *Trendelenburg: An Ally against Speculation*. Ao contrário de Come, González desenvolve um excelente trabalho de contextualização e inclusive justapõe de maneira bastante precisa certa apresentação das questões reflexivas que Kierkegaard havia suscitado no percurso de sua análise e a apresentação da filosofia de Trendelenburg. Em seu artigo, González concentra-se em demonstrar como Trendelenburg serviu como uma importante influência na reconsideração feita por Kierkegaard sobre o papel da filosofia antiga e sobre a crítica à filosofia hegeliana, de tal modo que isso teria auxiliado ao filósofo dinamarquês em suas considerações sobre o problema da identidade entre Ser e Pensamento e em sua já presente reflexão sobre o movimento. Porque González não se demora em explicar certas nuances conceituais na relação de Trendelenburg com a lógica hegeliana, sobretudo naquilo que diz respeito às categorias modais, seu artigo parece obter melhores resultados quando tenta demonstrar a importância de Trendelenburg para a formulação da "teoria do salto". Contudo, mais uma vez o conceito de "salto" é posto em relação a uma perspectiva monocular e não parece claro como Kierkegaard teria formulado esta "teoria do salto" apenas com o auxílio da problematização do movimento e da transição feita por Trendelenburg. A aproximação entre a influência de Trendelenburg sobre Kierkegaard e a formação da "teoria do salto" fora já apontada por Walter Dietz (1992) em seu artigo *Trendelenburg und Kierkegaard: Ihr Verhältnis im Blick auf die Modalkategorien*, sendo que a interpretação de González pouco difere desta já fornecida por Dietz. A análise de Dietz,

mencionado, e que é sobremaneira importante na forma com que Trendelenburg maneja sua crítica, diferenciação e distanciamento da lógica hegeliana, diz respeito a algo sensível também para Kierkegaard: a questão da pretensa ausência de pressuposição da filosofia especulativa e a instanciação de uma pressuposição na filosofia de Trendelenburg. Toda a estrutura da filosofia de Trendelenburg é baseada na recusa da ausência de pressuposição [*voraussetzungslose*] e na aceitação da existência factual e dada das ciências particulares, isto de tal forma que a existência destas ciências é assumida como um *fato* sobre o qual deve ser construída toda a pretensão de estrutura filosófica. Sem este ponto inicial, a filosofia de Trendelenburg não parece sustentar-se da mesma forma e, ainda, poderia parecer em muitos casos como se não estivesse efetivamente contrastando com aquela do idealismo especulativo. Da mesma forma, a filosofia kierkegaardiana perderia grande parte de sua fundação se não partisse exatamente deste mesmo ponto, ou seja, a recusa da ausência de pressuposição e a instanciação de uma pressuposição factual que não só torna possível a continuidade da construção conceitual e da reflexão analítica, mas que também se mantém como um ponto que averigua e condiciona a própria

no entanto, coloca maior ênfase na diferença entre os autores, porém uma diferença que é demarcada entre a “teoria do salto” de Kierkegaard e a “visão-de-mundo orgânica” de Trendelenburg. O mérito de Dietz está em situar a relação de Kierkegaard com Trendelenburg no contexto determinado das reflexões que seguiram as classes de Schelling e Werder – ainda que o comentador tenha realizado isto muito rapidamente –, e por ter tentado demonstrar que o epicentro da aproximação entre os autores estaria na influência de Trendelenburg sobre o conceito de possibilidade kierkegaardiano. O artigo de Dietz, contudo, parece servir como uma resposta ou reação ao livro de Come e em muitos pontos esforça-se para apresentar uma interpretação que seria oposta ou ao menos diferente daquela fornecida por Come. Neste sentido, ainda que esta consideração sobre a categoria modal da possibilidade seja interessante, acaba não aprofundando nenhum detalhe sobre como Kierkegaard teria mobilizado esta e as outras categorias modais em relação à análise do fenômeno da existência. Por fim, é preciso mencionar o artigo de Richard Purkarthofer (2005), *Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's Postscript*. O artigo de Purkarthofer tem muitos méritos, desde sua contextualização de Trendelenburg, até sua consideração apurada de alguns detalhes que pareciam faltar aos outros comentadores. Purkarthofer em diversos momentos faz comparações em que põe certos conceitos um ao lado do outro para demonstrar as diferenças de âmbito dos dois autores, uma comparação que é bastante frutífera quando se considera, por exemplo, as categorias modais. Contudo, pela falta de sistematicidade e por apresentar seu argumento em um fluxo descontínuo, o artigo de Purkarthofer limita-se a indicar precisamente o que consta em seu título, ou seja, *traços* de uma possível comparação. Em todos os casos mencionados, é válido perceber como as aproximações entre Kierkegaard e Trendelenburg ainda demanda uma melhor explicitação, sobretudo quando se trata de esclarecer um ponto nodal do pensamento de Kierkegaard, como é o caso das categorias modais. Algo que pode ser aplicado como uma crítica a todos os trabalhos mencionados é o fato de que, embora todos tratem, de uma ou outra maneira, da relação entre Trendelenburg e Kierkegaard através das categorias modais, nenhum parece dar conta de explicar como e por que razão Kierkegaard teria se interessado por estas categorias. Nem ao menos Come, que pretende indicar a relação de Kierkegaard com a lógica, parece endereçar esta questão sobre como o filósofo dinamarquês teria chegado ao ponto em que notara a relevância destas categorias modais e, mais, como teria ele manejado a abordagem destas categorias modais dentro de sua própria estrutura filosófica.

essa própria continuidade conforme sua existência. No caso de Kierkegaard, contudo, ao invés das ciências particulares, o *fato* é determinado pela *dadidade* do fenômeno da existência, pela realidade imediata e concreta da existência e, neste sentido, pela existência ela mesma. É certo que o filósofo dinamarquês havia encontrado este ponto antes de ter tomado contato com as obras de Trendelenburg, mas é essencial indicar esta semelhança porque é a partir dela que tanto as diferenças quanto as aproximações se fazem passíveis de serem traçadas. A instanciação de um *fato* como início da reflexão e, mais, um *fato* que serve como medida para toda análise é certamente algo que Kierkegaard buscava como uma das condições para seu estabelecimento de instrumentos conceituais, sobretudo no que diz respeito à lógica. Trendelenburg não só fornecia isto, como também apelava para outro ponto que Kierkegaard parecia colocar como um requisito para os autores que estavam em seu interesse: uma reconsideração do Ser em detrimento do Pensamento. Schelling já havia demonstrado em suas aulas – e Kierkegaard parece ter realmente atentado para isto – que a simples instanciação de algo enquanto um pressuposto não era suficiente; ao contrário, era necessário que o instanciado fosse ele mesmo o Ser ou, ainda, que viesse a corresponder ao Ser de alguma maneira. Para Schelling, conforme anotara Kierkegaard, “uma efetivamente real possibilidade sempre pressupõe um Ser” [KW II, p. 383; III C 27, p. 301], o que significa que para que algo possa estar dado potencialmente para a realidade efetiva, na forma de uma possibilidade, então o Ser já tem de estar ali presente. Kierkegaard intensificará esta questão e indicará que o Ser tem que estar dado, ainda que como potência, ou seja, como a possibilidade de Ser que se apresenta, em um primeiro momento, como não-Ser. Ainda que Kierkegaard e Trendelenburg não estivessem de acordo sobre o que é o Ser – da mesma forma com que Kierkegaard discordara de Schelling –, o fato de que o autor das *Logische Untersuchungen* impõe essa inversão sobre o pensamento e ainda assim é capaz de sustentar uma análise pautada na lógica e em certos instrumentos conceituais é algo que deve ser considerado como fundamental.

A partir deste ponto inicial que é a pressuposição de um *fato* – irreduzível e impossível de ser subsumido à abstração – para o início de toda reflexão e construção conceitual, o segundo elemento que com destaque se evidencia na aproximação de Kierkegaard para com Trendelenburg é aquele do movimento. Como ocorre com a questão da pressuposição, este também era um ponto que

Kierkegaard já manifestara como importante antes mesmo de seu encontro com Trendelenburg. Tal como foi indicado anteriormente, o interesse de Kierkegaard pela questão do movimento remonta aos primeiros anos de suas anotações nos *Diários*, sendo que este problema foi sendo reconsiderado e refinado ao longo do tempo. Após o término de sua dissertação sobre a ironia e após as aulas e leituras realizadas em Berlim, o conceito de “movimento” se apresentara como um ponto nodal da construção conceitual com vistas a analisar o fenômeno da existência. Novamente, a crítica de Trendelenburg à noção de “movimento” na filosofia hegeliana como uma simples abstração já fora antecipada por Kierkegaard. O que não fora antecipado pelo filósofo dinamarquês, no entanto, é a especificidade de tal crítica, sobretudo quando Trendelenburg demonstra como o conceito hegeliano de “movimento”, embora pareça situar-se unicamente no âmbito do pensamento puro, em muitos sentidos é fundamentado em uma noção espacial. Com base nessa crítica, abre-se a possibilidade de se reconsiderar o conceito de movimento em uma chave ontológica no sentido de que este não seja limitado nem pelo pensamento puro, nem pela espacialidade. Mais do que isso, o fato de que Trendelenburg compreende que o movimento é a própria expressão do Ser é fundamental, principalmente porque isso tem por consequência o fato de que qualquer construção conceitual que seja realizada com a intenção de analisar o Ser terá que trazer em si mesma a presença, ainda que posta em uma forma condicionada, deste movimento. Esta exigência se apresenta em dois pontos centrais: a) a construção de estruturas conceituais que sejam capazes de dar conta desta exigência, no sentido de tornar o movimento compreensível ao mesmo tempo que se reconhece a limitação de tal apreensão; e b) a aplicação do conceito de negatividade como um importante instrumento nesta construção de estruturas conceituais. No que diz respeito ao conceito de negatividade, é evidente que Kierkegaard também já demonstrara, antes de entrar em contato com a obra de Trendelenburg, considerar este como um traço fundamental a ser perseguido na sua tentativa da análise do fenômeno da existência. A dissertação sobre a ironia demonstra de forma clara a importância que o filósofo dinamarquês confere à negatividade, sobretudo porque considera que esta é fundamental para qualquer estabelecimento das condições de possibilidade de análise da interioridade, da subjetividade e, por conseguinte, do próprio fenômeno da existência. Além disso, Kierkegaard, tal como Trendelenburg, também se mostrara crítico da noção de negatividade tal qual apresentada na lógica hegeliana.

Assim como considerava o filósofo alemão, Kierkegaard considerava que a negatividade hegeliana não era uma contradição ou oposição efetivamente real e, assim como Trendelenburg, o filósofo dinamarquês partia do pressuposto de que a compreensão sobre o movimento – sobretudo o movimento considerado como transição e mudança – dependia em grande medida da aplicação do conceito de negatividade. O que Trendelenburg parece trazer como uma novidade para Kierkegaard é a ressignificação do conceito de negatividade no âmbito da “lógica”, ou seja, como um conceito que pode ser aplicado dentro de certo campo formal sem que isso signifique a própria anulação da manifestação do Ser/existência. Conjuntamente com isso, e como um reflexo dessa nova apropriação do conceito de negatividade, a centralidade do conceito de movimento e sua necessária presença na construção da estrutura conceitual também apresenta a Kierkegaard uma nova perspectiva em termos de compreensão sobre as funções das categorias lógicas. Finalmente, Kierkegaard encontra na apresentação que faz Trendelenburg das categorias modais parte dessa estrutura conceitual que pode então ser realocada e reconsiderada dentro das intenções kierkegaardianas.

Agora, antes de avaliar a maneira com que Kierkegaard se aproxima de Trendelenburg em termos específicos, é preciso considerar as diferenças fundamentais existentes entre os autores. Como foi reforçado diversas vezes, são tanta as aproximações quanto as diferenças que permitem compreender como o filósofo dinamarquês tomou para si certa compreensão e aplicação das categorias modais. Já foi indicado que havia diversos elementos coincidentes entre Trendelenburg e Kierkegaard, elementos estes que, em geral, já haviam aparecido como reflexões, críticas ou intuições para o filósofo dinamarquês e que, muito provavelmente, facilitaram a aproximação para com o filósofo alemão. O estabelecimento de um *fato* como pressuposto inicial, a recusa da identidade entre Ser e Pensamento, o interesse pela análise do Ser e a importância conferida ao conceito de negatividade são alguns destes pontos. Contudo, ao mesmo tempo que Trendelenburg apresentara pontos de contato com os interesses kierkegaardianos, também havia em sua filosofia pontos completamente opostos, como os já mencionados apelo ao cientificismo, à formalização da lógica em um sentido epistemológico, à visão-de-mundo orgânica e à teleologia do mundo e das coisas. A questão é saber, então, como Kierkegaard pode coadunar essas esferas tão díspares, questão esta que traz consigo dois caminhos possíveis: ou Kierkegaard

simplesmente ignorou as partes que o desinteressavam na filosofia de Trendelenburg, fazendo uma leitura parcial e, assim, não dando conta das diferenças essenciais que sua filosofia e aquela do pensador alemão apresentavam; ou Kierkegaard atentou para as diferenças, percebeu os pontos de incongruência e ainda assim conseguiu sobrepassar tais diferenças em prol de seu próprio projeto filosófico. Quando não se atenta para os detalhes e para a reconstrução histórico- conceitual do percurso trilhado por Kierkegaard, a impressão é que o filósofo dinamarquês teria tomado o primeiro caminho, ou seja, ignorando as diferenças e, de um modo ou ingênuo ou malicioso, avançando sem consideração para com as especificidades. Contudo, ao notar-se os muitos pontos de contato entre as intuições e reflexões kierkegaardianas e a base da filosofia de Trendelenburg, e sobretudo quando se considera o longo percurso que levou Kierkegaard antes de tomar contato com a obra do filósofo alemão, é plausível considerar, então, que tais diferenças foram sopesadas e afastadas por alguma razão específica. O primeiro ponto desta diferença, e talvez o mais profundamente díspar, é aquele que diz respeito ao *fato* que se apresenta como pressuposto. Para Trendelenburg, este *fato* é a existência das ciências particulares, enquanto para Kierkegaard, o *fato* é a existência humana ou, de forma mais pontual, o fenômeno da existência manifesto singularmente para um ente específico. O pensador de Copenhague é conhecido por suas críticas à ciência, à pretensão de progresso e às consequências trazidas por este entusiasmo demasiado cego com aquilo que se considerava – e ainda se considera – como o *suprassumo* do espírito. Certas passagens do *Post-scriptum*, do livro *Prefácios* ou do ensaio *Dois Épocas* demonstram isto com clareza. Trendelenburg era evidentemente um defensor da importância do conhecimento derivado das ciências particulares. Porém, ao mesmo tempo, Trendelenburg era um ferrenho opositor do materialismo e um apaixonado protetor de uma ideia de Metafísica em um sentido amplo. Ainda que o filósofo alemão tenha partido das ciências particulares, e para elas voltasse como forma de legitimar a existência de sua estrutura filosófica, a sua intenção não era limitada por estas e, ao contrário, parecia querer alcançar algo mais elevado a partir do *fato* que é a existência e o conhecimento das ciências particulares. Este é um ponto que Kierkegaard não se opunha necessariamente, porque seu problema era antes aquele da transposição equivocada de certos elementos e estruturas para âmbitos diversos dos quais eles pertenciam. Basta recordar o que afirma Kierkegaard sobre a lógica de Hegel, como

aquela seria algo admirável e estupendo se o próprio Hegel tivesse se limitado a afirmar que aquilo era um “experimento do pensamento”, ao invés de tentar alçar a lógica para um âmbito de determinação da verdade necessária e universal. Assim, Kierkegaard parece ter em conta este ponto da filosofia de Trendelenburg, mas parece considerar que enquanto as ciências particulares mantiverem-se em seu âmbito de falibilidade e de primeira *facticidade*, não há nada que se deva objetar. Assim, Kierkegaard não demonstra nenhum interesse específico pelas ciências particulares, mas ao mesmo tempo não parece censurar a Trendelenburg por demonstrá-lo. Ao final, o filósofo alemão é mais um dos muitos autores que, para Kierkegaard, aproximaram-se do problema do fenômeno da existência sem, contudo, tê-lo tocado diretamente. O segundo ponto, igualmente importante, diz respeito ao apelo que faz Trendelenburg à lógica e à epistemologia, sobretudo no que diz respeito à pretensão de análise do Ser. Já foi indicado o quanto Kierkegaard esforçou-se para demonstrar os limites da epistemologia na sua relação com a análise do fenômeno da existência e na compreensão do indivíduo sobre si mesmo. Contudo, também foi indicado que o entendimento não é completamente recusado por Kierkegaard, pois pode servir como o caminho que permite conduzir até o limite de si mesmo. É certo que o filósofo dinamarquês não é um irracionalista ou um místico, de modo que precisa de conceitos e categorias que tornem possível a análise do fenômeno da existência nos termos de uma inteligibilidade, ainda que esta seja uma inteligibilidade indireta e aproximada. Pois bem, Trendelenburg de fato considerava que a lógica seria capaz de, desde um âmbito epistemologicamente determinado, dar conta de explicar os fundamentos da estrutura do conhecimento e, por conseguinte, do conhecimento do Ser. Em uma certa maneira, Trendelenburg é incisivo em sua crença de que a reforma da lógica deveria servir para esclarecer pontos pertinentes à epistemologia. Muito embora o filósofo alemão tivesse em conta o fato de que sua filosofia não era subordinada a uma epistemologia no sentido do idealismo especulativo, e resguardava em si a percepção de que o Ser não poderia ser determinado e identificado com o Pensamento, ainda assim o âmbito de acontecimento de sua filosofia é predominantemente epistemológico. Como poderia Kierkegaard lidar com isto sem trazer consigo um conflito interno? Aqui faz valer a relação de Trendelenburg com a filosofia clássica, no sentido de que ainda que sua filosofia seja predominantemente “epistemológica”, certa ponderação e ceticismo sopesam esta predominância na produção de um equilíbrio.

O

aristotelismo de Trendelenburg, que é certamente um dos pontos que chamou a atenção de Kierkegaard, serve para que esta “predominância epistemológica” seja posta sob certa suspensão, assim que o “epistemológico” não se torna totalitário, mas é sempre reconduzido a sua função finita, limitada e falível. É verdade que esta é uma interpretação, tanto do aristotelismo quanto da filosofia grega, que é antes imputada por Kierkegaard do que propriamente encontrada na materialidade dos textos filosóficos antigos. De toda forma, a compreensão kierkegaardiana é que a lógica de Trendelenburg, assim como a lógica aristotélica, não quer colocar-se como soberana, independente, auto-determinante e totalizadora; ao contrário, a lógica – e as categorias – estão aí para servir à metafísica e à ontologia. No fim, a lógica de Trendelenburg é isentada de sua intrínseca vinculação com a epistemologia porque ela é capaz de servir à análise ontológica. Este é um ponto fundamental do limite entre a diferença e a aproximação de Kierkegaard para com Trendelenburg: porque a lógica é baseada na noção de movimento e porque ela é voltada para o Ser – este também entendido como movimento – então as categorias produzidas na lógica acabam servindo um propósito outro que não aquele determinado pela epistemologia. Isso é de tal maneira válido para a reflexão e recepção kierkegaardiana que não se problematiza ali, necessariamente, o fato de que o Ser de que fala Trendelenburg não tem nenhuma relação com o Ser de que fala Kierkegaard e, mais, que o próprio conceito de movimento é condicionado pela própria diferença da compreensão sobre o Ser. Por compartilharem certas estruturas em suas filosofias, Kierkegaard não precisa reformar ou criticar a compreensão do Ser e do movimento de Trendelenburg, mas precisa apenas dimensionar a recepção das categorias lógicas de acordo com sua própria compreensão sobre estes conceitos. Em suma, o procedimento de Kierkegaard em sua recepção de Trendelenburg é aquele de certa aclimação, isto é, o filósofo dinamarquês toma conceitos e categorias do filósofo alemão sem perder sua própria estrutura e pressupostos no processo, adaptando estes conceitos e categorias de tal maneira que, ao fim, a aproximação permite manter viva a diferença – por vezes abissal – entre os dois filósofos. Um exemplo claro deste procedimento é apresentado no *Post-scriptum*, onde *Johannes Climacus* evoca Trendelenburg para criticar a lógica hegeliana e, ao mesmo tempo, parece fazer uma crítica à aplicação da lógica em geral na análise do fenômeno da existência, o que a primeira vista poderia parecer contraditório. *Climacus* elogia Trendelenburg por ter “preferido estar contente com

Aristóteles e consigo próprio” ao invés de ter sido “absorvido por Hegel”, logo indicando que “um dos seus méritos é que ele compreendeu o movimento como a inexplicável pressuposição, como o denominador comum em que ser e pensamento são unidos” [KW XIII, p. 110; SV VII, p. 89]. O ataque à lógica, em um sentido geral, deve então ser entendido como um ataque à lógica hegeliana em particular, porque na sequência *Climacus* explica de que maneira a lógica – tal como retirada da filosofia de Trendelenburg – deve ser manejada na análise do fenômeno da existência:

Em um sistema lógico, nada que tenha relação com a existência, que não é indiferente à existência deve ser incorporado. A infinita vantagem que a lógica tem sobre o pensamento, por ser objetiva, é novamente limitada pelo fato de que esta, vista subjetivamente, é uma hipótese, precisamente porque ela é indiferente à existência [*Tilværelse*] entendida como realidade efetiva [*Virkelighedens*]. Esta dualidade é a diferença entre a lógica e a matemática, a qual não tem nenhuma relação para com ou a partir da existência, mas tem apenas objetividade – não a objetividade e o hipotético como a unidade e contradição na qual ela se relaciona negativamente com a existência [*Existents*]. [KW XIII, p. 110-111; SV VII, p. 90]

A lógica de Trendelenburg, ao contrário daquela hegeliana, manter-se-ia como uma hipótese e, neste sentido, apresentar-se-ia como uma vantagem por poder aproximar-se da existência sem a pretensão de capturá-la; ao contrário, a lógica de Trendelenburg, segundo Kierkegaard, possui a inestimável posição de aceitar que “a existência entendida como realidade efetiva” não pode ser capturada, mas dela é possível aproximar-se sempre indiretamente e salvaguardando a contradição que está presente na agônica condição de se abordar algo sendo simultaneamente objetivo e hipotético. A relação entre Kierkegaard e Trendelenburg através desta ressignificação da lógica é importante para demonstrar que o filósofo dinamarquês não é aquele “pensador subjetivo” de ordem solipsista, irracionalista ou dogmática. Kierkegaard vale-se da objetividade no limite de que esta se apresenta, ao menos na análise do fenômeno da existência, sob a tutela da suspensão de pretensão de totalidade e verdade, ou seja, como um âmbito que pode fornecer importantes instrumentos conceituais, mas que deve ser continuamente ser confrontado com seu próprio caráter hipotético para que não venha a ser alçado a um âmbito que lhe pertence. É tendo isto em mente que se pode considerar de que maneira a influência de Trendelenburg tornou possível a reconsideração sobre as categorias modais. Como indicado, Kierkegaard começa a dedicar-se às obras do

filósofo alemão a partir de 1843 e no tempo em que escrevia *Migalhas Filosóficas* e *O conceito de angústia* a leitura das *Logische Untersuchungen* foi certamente valorosa para o projeto ali empreendido. Em sua primeira anotação consistente sobre Trendelenburg, Kierkegaard assim escreve:

Os mais elevados princípios só podem ser comprovados indiretamente (negativamente). Este pensamento é frequentemente desenvolvido por Trendelenburg em suas *Logische Untersuchungen*. Para mim é importante para o salto, e para mostrar que o mais elevado só poder ser alcançado como um limite [*Grændse*]. No que tange às figuras inferenciais [*Slutningsfigurerne*], a possibilidade de uma conclusão negativa em muito se sobrepõe [à possibilidade conclusão] positiva. Cf. Trendelenburg, *Erläuterungen* a sua lógica aristotélica p. 58. Da analogia à indução só se pode chegar a uma conclusão por um salto. Todas as outras conclusões são essencialmente identidade. Trendelenburg não parece de modo algum ciente do salto. [V A 74]

É notável que o primeiro ponto desta anotação encontra pleno reflexo no projeto filosófico apresentado em *Migalhas Filosóficas*. Uma vez que o livro assinado por *Johannes Climacus* busca tratar sobre o conhecimento da verdade e sobre o conhecimento sobre si mesmo, e uma vez que o próprio pseudônimo acaba demonstrando que pela via direta, ou seja, pela via do conhecimento e da epistemologia é impossível que tal âmbito seja alcançado, então a solução é de desenvolver uma aproximação pela via indireta. É isso o que Kierkegaard quer dizer com a reflexão de que “os mais elevados princípios só podem ser comprovados indiretamente”, uma comprovação suscitada pela filosofia de Trendelenburg que, por sua vez, opusera-se ao idealismo especulativo precisamente neste ponto, isto é, na pretensão de encontrar os fundamentos (princípios) de uma maneira auto-determinante e auto-suficiente. O filósofo dinamarquês parece ter igualmente tomado de Trendelenburg o ensinamento de que esta via indireta representa na mesma medida uma via negativa, de tal modo que qualquer aproximação dos “mais elevados princípios” deve ocorrer por uma via indireta/negativa e, ao mesmo tempo, que a própria negatividade deve ser compreendida como um elemento que participa na relação e simultaneamente encontra-se fora da própria relação. Kierkegaard então avança para indicar que seu interesse com a filosofia de Trendelenburg acaba por transcender esta mesma filosofia, já que a questão para o filósofo dinamarquês está posta na preparação do conceito de salto, logo indicando que, diferentemente do filósofo alemão, Kierkegaard vê a aproximação do “mais elevado” como o alcance a um limite/fronteira. Nesta breve anotação Kierkegaard já demonstra as razões de

sua aproximação e se seu distanciamento para com Trendelenburg. Mesmo ao concordar que os “mais elevados princípios” sejam alcançados indiretamente/negativamente, Kierkegaard não avança ao extremo de afirmar que o alcance a tais princípios seja o ponto de fundação e fundamentação de uma nova epistemologia; ao contrário, o que o filósofo dinamarquês pretende é assegurar o estabelecimento de um limite/fronteira entre o âmbito epistemológico e o âmbito ontológico-existencial. É interessante, no entanto, que Kierkegaard utilize a própria organização da filosofia aristotélica feita por Trendelenburg para justificar sua diferença essencial para com o próprio Trendelenburg. Em uma anotação feita ao lado da anotação acima citada, Kierkegaard escreve: “cfr. Trendelenburg *elementa*, fim da pg. 15 e topo pg. 16, e muitas passagens em *Logische Untersuchungen*” [V A 74]. A referência às páginas 15 e 16 diz respeito ao *Elementa Logices Aristoteleae*, onde Trendelenburg cita em grego duas passagens retiradas dos *Tópicos* e dos *Analíticos anteriores*. O trecho, que posteriormente é traduzido por Trendelenburg ao latim, consta do seguinte texto:

São verdadeiras e primárias as coisas que geram convicção através de si mesmas e não através de qualquer outra coisa, pois, no que toca aos primeiros princípios da ciência, faz-se desnecessário propor qualquer questão adicional quanto ao por que, devendo cada princípio por si mesmo gerar convicção. (Top. I, 1)

O conhecimento prévio é necessário em dois sentidos. Por vezes é necessário para supor antecipadamente o fato, por vezes é preciso que compreendamos o significado do termo e, por vezes, ambos são necessários. Por exemplo, é preciso que admitamos como fato que ou a afirmação ou a negação de toda proposição é verdadeira e necessário que saibamos o que significa o termo triângulo. E no que diz respeito à unidade, temos tanto que saber o que significa quanto supor que existe. (Anal. Post. I, 1)²⁹⁴. (TRENDELENBURG, 1852, p. 15-16)

O que busca Kierkegaard nestes trechos não é apenas o apelo à negatividade que consta na parte citada dos *Analíticos Posteriores*, nem apenas o caráter factual presente em ambos os trechos, mas é o reconhecimento de que tanto esta negatividade quanto esta facticidade são elementos constitutivos do estabelecimento de um limite do conhecimento, sobretudo quando considerada a relação entre diferentes pretensões de fundamentação. O trecho retirado de *Tópicos* mostra de forma clara o que interessava a Kierkegaard, isto é, a independência dos

²⁹⁴ As páginas referenciadas por Kierkegaard em seus *Diários* dizem respeito ao original grego do texto aristotélico organizado por Trendelenburg. A tradução aqui apresentada é aquela produzida por Edson Bini e os trechos referidos constam nas páginas 252 e 348. Neste sentido, cf. ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

princípios em termos de produção de uma diferenciação e de um verdadeiro limite. Isso é então convertido nos termos da anotação kierkegaardiana em que o filósofo reflete que, no que diz respeito às “figuras inferenciais”, a possibilidade de uma conclusão negativa é mais provável que a possibilidade de uma conclusão positiva. O que Kierkegaard chama de “figuras inferenciais” – traduzido do dinamarquês *Slutningsfigurerne* – diz respeito ao conceito aristotélico de *schema/schemata*, ou seja, uma figura formal que no silogismo opera no sentido de ilustrar a relação recíproca entre os elementos presentes. Neste trecho, estas *Slutningsfigurerne* são assumidas como a dinâmica interna de toda a relação silogística, uma dinâmica que, segundo Kierkegaard, tem mais chances de acabar em uma conclusão negativa do que positiva. Esta indicação da predominância da negatividade sobre a positividade na conclusão não é exclusivamente kierkegaardiana, mas é, mais uma vez, retirada da referência que faz Trendelenburg a Aristóteles, aqui mencionando o caso do “termo médio” na relação silogística que deveria levar à aproximação com o universal e, portanto, com os princípios mais elevados. É o próprio Aristóteles quem afirma, em *Analíticos Posteriores* I, XXIV, que ao mesmo tempo que o “termo médio” pode auxiliar no desenvolvimento silogístico e “dialético”, este também pode aparecer como um problema, ponto este que é comentado por Trendelenburg (1876, p. 58). Ocorre que, no entanto, tanto Aristóteles quanto Trendelenburg, embora reconheçam a negatividade, parecem apegados à determinação da relação silogística, enquanto Kierkegaard toma esta relação como um paradigma do limite do âmbito do conhecimento, logo explicitando que “da analogia à indução só se pode chegar a conclusão por um salto”, o que vale dizer, em outras palavras, que da epistemologia à ontologia, não pode haver uma continuidade, mas deve haver uma transição como ruptura. Agora, ao mesmo tempo que Kierkegaard justapõe suas reflexões aos ensinamentos de Trendelenburg, ele também acaba declarando seu débito e os passos assumidos até aquele ponto. A questão é mais séria do que parece: Kierkegaard admite que, para se chegar ao salto, à ruptura, ao limite e à transição, é preciso ser guiado por categorias que pertencem ao âmbito epistemológico. Mais do que isso, ele admite que certas categorias devem, inclusive, ser utilizadas na análise do fenômeno da existência, com a ressalva de que estas categorias preservem sua estrutura de negatividade e, portanto, devendo endereçarem ao fenômeno indiretamente. São estas as categorias modais que, como se demonstrará, pertencem inegavelmente ao âmbito formal e, até certo

ponto, lógico, com o destaque de que a lógica ali envolvida é aquela fornecida por Trendelenburg com todos os atributos e detalhes anteriormente mencionados.

Apenas quando se tem todo este percurso em vista que se pode finalmente considerar um dos pontos mais complicados da obra kierkegaardiana: as categorias modais, conforme estas são inicialmente apresentadas em *Migalhas Filosóficas*. No ponto em que encontrava seu argumento, *Climacus* já apresentara os limites do entendimento através do choque com a paixão do paradoxo, bem como demonstrara que a única possibilidade de estabelecimento de uma transição do não-Ser para o Ser se daria pela entrada de um transcendente que se manifestasse igualmente como alteridade, ou seja, que preservasse a sua característica de *diferença* e que não viesse a ser subsumido na *identidade*. O deus, que é precisamente esta alteridade transcendente, se revela para o indivíduo que está posto no limite do entendimento. Este indivíduo, que na condução do argumento é tratado como “aprendiz” da verdade e da verdade sobre si mesmo, é então confrontado com uma espécie de duplicidade do paradoxo, onde o paradoxo se encontra instanciado entre entender a si mesmo como paradoxo e o reconhecer a si mesmo como paradoxo. Esta situação singular permite a *Climacus* então introduzir um ponto de virada em seu argumento:

Como chega o aprendiz a um entendimento com este paradoxo, porque não dizemos que ele deva entender o paradoxo, mas apenas que deve entender que este é o paradoxo? Como isto é feito já sabemos, acontece quando o entendimento e o paradoxo chocam-se alegremente um contra o outro no instante; quando o instante põe a si mesmo de lado e o paradoxo dá a si mesmo; e o terceiro fator, aquele em que tal acontece (pois isso não acontece nem por intermédio do entendimento, que está destituído, nem por meio do paradoxo, que dá a si mesmo – acontece, assim, *em* alguma coisa) é aquela paixão feliz a que damos agora um nome, embora o nome não é aquilo que exatamente nos importa. Chamar-lhe-emos: *fé* [*Tro*]. Essa paixão deve ser então certamente aquela mencionada condição que o paradoxo dá consigo. Não nos esqueçamos disto, que se o paradoxo não fornece a condição, então o aprendiz está na posse dele, mas se ele está na posse da condição, então é ele mesmo *eo ipso* a verdade, e o instante é somente o da ocasião (cf. Capítulo 1). [KW VII, p. 59; SV IV, p. 224]

Trata-se, neste ponto, de instanciar um novo âmbito que fora anunciado nos primeiros capítulos de *Migalhas Filosóficas* e que, no entanto, ainda não aparecera efetivamente. O conceito de *fé*, tal como posto por *Climacus*, é determinado pela posição de transição para além da fronteira identificada pelo entendimento. Como o próprio pseudônimo esclarece pela pergunta retórica feita, não se trata de entender

o paradoxo, mas de entender ou reconhecer o paradoxo enquanto tal. O reconhecimento do paradoxo é o início da instanciação da *fé*, a qual é tomada como uma “paixão”, ou seja, como um *pathos* que é sentido pelo indivíduo como algo que o afeta e que, simultaneamente, o mobiliza. A instanciação da *fé* é a instanciação do indivíduo na *sobrerrelação* no sentido de que a condição para que a *fé* seja instanciada é a entrada da alteridade transcendente no mundo, o que significa dizer que se faz aí a entrada desta alteridade transcendente no campo de possibilidades da própria relação. Enquanto uma instanciação, a *fé* é também a demonstração de que a alteridade transcendente se manifestou no mundo, e que isso tem de acontecer de uma maneira pontual e temporalmente condicionada, ou seja, que essa entrada tem de acontecer como um determinado evento. Aqui *Climacus* aplica toda a extensão do conceito de revelação antes apontado, de modo que aquilo que se revela acaba por revelar a si mesmo enquanto uma instanciação e, conjuntamente, revela a sua potencialidade enquanto possibilidade de relação. O fato central é que o que é revelado tem de sê-lo em um determinado momento e, portanto, a entrada da alteridade transcendente põe-se para o indivíduo como algo historicamente determinado, intensificando agora o paradoxo de que aquilo de que depende o indivíduo para instanciar-se na relação e na *sobrerrelação* é dado precisamente naquele ponto em que não poderia ser dado, ou seja, na factualidade histórica. Esta condição de revelação em um determinado fato histórico põe duas situações: a) aquela do indivíduo que presencia o fato em primeira mão e, neste sentido, é contemporâneo ao acontecimento ele mesmo; e b) aquela do indivíduo que não presencia o fato em primeira mão e, neste sentido, é extemporâneo ao acontecimento ele mesmo. Para *Climacus*, o que pareceria como uma vantagem – a de ser contemporâneo pela relação de imediatidade – revela-se como uma desvantagem, pois o indivíduo que nesta posição se encontra não tem necessariamente de buscar a revelação como condição para pôr-se diante da *sobrerrelação*, mas ao contrário, é alcançado pela revelação apesar de sua própria participação. O indivíduo que não presencia o fato em primeira mão, então, tem a vantagem de que sua relação para com a revelação tem sempre em si a potencialidade de ser essencialmente relevante para a instanciação da *sobrerrelação*. Isso é dito apenas para indicar uma questão: uma vez que a revelação da alteridade transcendente tem de ocorrer em um determinado evento histórico, estaria ela condicionada por sua historicidade, isto é, estaria a condição de

possibilidade da relação e da *sobrerrelação* determinada pela contingência de um acontecimento histórico? A importância deste questionamento se deve ao fato de que, se a resposta é positiva, então teria que se admitir que o *devir* não é efetivamente possível, pois este seria já previamente determinado pelo evento histórico condicionante de toda a possibilidade de realização da *sobrerrelação*. É precisamente contra esta resposta que *Climacus* argumenta em seu *Interlúdio* [*Mellemspil*], o qual é orientado por duas questões: “Será que aquilo que é passado é mais necessário do que aquilo que é futuro? [Er det Forbigangne mere nødvendigt end det Tilkommende?]” ou, sob outra forma, “Será que o possível, ao tornar-se efetivamente real, tornou-se por isso mais necessário do que era? [Er det Mulige ved at være blevet virkeligt derved blevet mere nødvendigt end det var?]” [KW VII, p. 72; SV IV, p. 235]. Na primeira questão *Climacus* utiliza dois termos que devem ser considerados com atenção. Em dinamarquês, é possível distinguir-se entre o “passado” e o “futuro” em um sentido abstrado ou geral e um “acontecimento passado” e um “acontecimento futuro” em um sentido específico. Enquanto os termos gerais seriam respectivamente *fortid* e *fremtid* – literalmente o tempo anterior e o tempo posterior –, os termos específicos utilizados por *Climacus* são *Forbigangne* e *Tilkommende*, os quais indicam um sentido determinado de acontecimento. Essa distinção terminológica está em completa consonância com o problema antes indicado no que diz respeito ao tratamento dado ao *devir*. Ainda, isto é suplementado pela segunda pergunta que orienta o *Interlúdio*, a qual faz uso de um jogo retórico em que se apresenta precisamente quais serão os instrumentos a serem utilizados para realizar a análise deste problema, isto é, as categorias modais e as relações que estas estabelecem entre si. Possibilidade, realidade efetiva e necessidade estão presentes, porém, mais do que isto, estão postas em relação entre elas e para com um outro que se apresenta apenas subrepticamente, ou seja, o *devir*. Não é por outra razão que, em seu tratamento um tanto quanto acadêmico – ou ao menos simuladamente acadêmico – que dá o tom do *Interlúdio* e diferencia esta parte estilisticamente do restante do livro, *Climacus* inicia precisamente pelo *Devir* [*Tilblivelse*]. Mais uma vez, o termo escolhido demarca o caráter de acontecimento concreto e evita a recaída a uma abstração. Ao invés de utilizar o termo *Vorden*, o qual seria um correlato do alemão *Werden* empregado pela tradição idealista e que o próprio Kierkegaard “utilizara” quando em suas anotações das aulas de Martensen, Werder e Schelling, o filósofo dinamarquês opta pelo termo

Tilblivelse, o qual é resultado da substantivação do ato de vir-a-ser, significando o *vir-a-ser da existência*²⁹⁵. O que está posto neste primeiro parágrafo do *Interlúdio* diz respeito ao problema referente à posição do indivíduo em sua relação com os acontecimentos passados e com os acontecimentos futuros, mas também diz respeito à maneira com que Kierkegaard se esforça para tornar compreensível o *dever* do fenômeno da existência. Logo nas primeiras linhas é possível perceber tanto as influências filosóficas recepcionadas por Kierkegaard, quanto a problematização que vinha sendo desenvolvida:

Como se modifica o que devém [*bliver til*]; ou qual é a mudança ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) do devir [*Tilblivelses*]? Toda outra mudança ($\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$) pressupõe que aquilo em que a mudança acontece existe [er til], mesmo quando é a de deixar de existir [ophøre at være til]. Não é assim com o devir; pois se o que devém não permanece em si mesmo inalterado na mudança do devir, então o que

²⁹⁵ A escolha na utilização deste termo é posteriormente refletida por Kierkegaard em uma anotação posterior à publicação de *Migalhas Filosóficas*, quando, em 1845, o filósofo distingue os termos em comparação e crítica ao pensamento de Martensen: “Martensen demonstrou muito nitidamente que não há nada que seja indiferente, mas algo é indiferente apenas porque não compreendemos seu ponto de vista. Magister Hagen tomou a oportunidade de citar isto em sua tese a fim de, eu imagino, citar Prof. Martensen. É o tipo de observações extremamente profundas pelas quais as cabeças medíocres são especialmente espantadas e pelas quais espantam os outros. Tão logo o indivíduo esteja vivo, ele existe [*existerer*], então o indiferente está presente e é fundamentado pela alternância da própria existência [*Existentsens*]. Pelo ponto de vista da eternidade, tudo está posto em conclusão, por isso é bastante natural que não haja indiferença. O indiferente só pode ser pensado em relação à existência [*Existents*] e ao devir [*Vorden*]. Tão logo a conclusão esteja posta, a conclusão eterna, então a metafísica ganha tal poder que não há indiferença ética, porque a metafísica é. O indiferente está relacionado com o devir e, portanto, toda a sabedoria de Martensen é correspondente com a posição em que o passado [*Forbigangne*] é mais necessário que o futuro [*Tilkommende*]” [VI A 92]. Note-se que os termos empregados ali são condizentes com aqueles presente em *Migalhas Filosóficas*, mas com a diferença que “devir” aqui é expresso como *Vorden* e não por *Tilblivelse*. A possível intercambialidade dos termos, na verdade, revela o que pode ser o fundamento de sua utilização. No âmbito de *Migalhas Filosóficas*, quando em confronto com a tradição da filosofia alemã, *Climacus* emprega um termo dinamarquês para destacar sua diferenciação para com esta mesma tradição e sobretudo para demonstrar uma diferente forma de concepção do *dever*. Em uma anotação nos *Diários*, no entanto, tal demarcação não precisa ser feita e Kierkegaard demonstra que o emprego do termo *Vorden*, já alterado em sua concepção internamente, não produz prejuízos à condução de sua reflexão. Isto leva a uma questão de tradução importante. Na edição portuguesa de *Migalhas Filosóficas*, José Miranda Justo optou por traduzir *Tilblivelse* por “vir à existência”, possivelmente na intenção de demarcar esta diferença para um conceito mais geral e preenhe de sentido filosófico como aquele de *dever*. Esta é uma escolha pertinente, pois visa tornar os leitores atentos para a diferença que o próprio Kierkegaard destacara. Aqui, no entanto, opta-se por traduzir *Tilblivelse* por *dever* por dois motivos: a) como o presente trabalho longamente explicita a relação de Kierkegaard com a tradição filosófica alemã na qual ele se formara e na qual, até certo ponto, ele se encontrava inserido, julga-se pertinente destacar o fato de que as reflexões e conceituações kierkegaardianas estão profundamente vinculadas com um esforço de resignificação e reconsideração desta mesma tradição, de tal modo que a própria formulação conceitual do *dever*, tal como Kierkegaard a apresenta, só é possível precisamente pelo embate e pela influência legada por esta tradição filosófica; e b) embora o termo empregado por Kierkegaard faça referência ao vir à ser da existência, é preciso se considerar também que há ali uma ideia de *dever* produzida no entremeio da ontologia e de certa lógica – ao menos aquela muito particular tomada por Kierkegaard –, assim que a escolha por *dever* deve também representar esta posição particular que torna possível ao filósofo dinamarquês desenvolver seu argumento.

devém não é isso que devém, mas outra coisa, e a questão incorre em uma μεταβασις εις αλλο γενοσ, na medida em que, no caso dado, o questionador ou vê na mudança do devir uma outra mudança, que lhe confunde a questão, ou se engana quanto ao que devém e assim deixa de estar em condição de questionar. Se um dado plano, na medida em que devém, se modifica em si mesmo, então não é este plano o que devem; se, pelo contrário, permanece sem mudança, qual é então a mudança do devir? Esta mudança, então, não está na essência [Væsen], mas no ser [Væren], e é do não ser para o ser [fra ikke at være til, til at være til]. Mas este não-ser [Ikke-Væren], que o que está devindo abandona, por certo também tem de existir [være til]; pois, de outra forma, “o devém não ficaria imutável no devir”, exceto se não houve sido de forma alguma, de modo que a mudança do devir, mais uma vez e por outro fundamento, viria a ser absolutamente diferente de qualquer outra mudança, já que não seria nenhuma mudança; porque qualquer mudança sempre pressupõe algo. Mas tal ser, que contudo é não-ser, é de fato a possibilidade [Muligheden]; e um ser que é ser é certamente um ser efetivamente real [virkelige Væren], ou a realidade efetiva [Virkeligheden]; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade efetiva. [KW VII, p. 73; SV IV, p. 236]

Não se trata apenas de analisar o *devir* em um sentido abstrato. A questão é de compreender como aquilo que vem a ser, precisamente porque vem a ser, devém de maneira que se identifica com a mudança. *Climacus* impõe um requisito implicitamente em sua questão, pois ao perguntar como se modifica aquilo que devém ou, ainda, qual é exatamente a mudança do devir, está com isso indicando que a própria noção de devir tem de implicar necessariamente uma mudança. Porém, também esta mudança é qualificada de maneira específica, pois *Climacus* diferencia entre uma mudança em um sentido geral (αλλοιωσις/*alloiosis*) e uma mudança em um sentido específico do movimento e da transição (κινησις)²⁹⁶. No

²⁹⁶ Kierkegaard faz uma distinção entre κινησις e αλλοιωσις que não existe necessariamente em Aristóteles e que, ao contrário, é derivada de uma leitura um tanto quanto peculiar da apresentação do conceito aristotélico de movimento feita por Tennemann em sua *Geschichte der Philosophie*. Após ter explicado com certo detalhamento a origem do conceito de movimento (κινησις), Tennemann então passa a explicitar como Aristóteles, sobretudo em sua *Física*, aborda o movimento e, por decorrência, a noção de mudança de forma a categorizar suas possibilidades. Em sua interpretação condicionada por suas próprias considerações – ainda que tais considerações sejam camufladas no estilo de uma “simples introdução” –, Tennemann então afirma que há apenas três tipos de mudança para Aristóteles, sendo o primeiro dividido em quantidade, potência e privação [*Quantität, Machsthum und Abnehmen*], o segundo considerado aquele da qualidade ou do acidente [*Qualität oder der Accidenzen*] e o último sendo em relação ao movimento do lugar [*des Orts Bewegung*]. Ocorre que Tennemann atribui para cada uma dessas divisões tipológicas aqueles que seriam os referentes gregos empregados por Aristóteles, de modo que a primeira divisão seria aquela do “crescimento” [αυξησις] e do “perecimento” [φθισις], a terceira divisão, por ser de lugar, receberia o conceito de “movimento” [φορα] de deslocamento temporal ou espacial, sendo que a segunda divisão, aquela que seria relativa à qualidade e ao acidente, receberia a atribuição do termo αλλοιωσις que significa tanto “mudança” quanto “transição”, em um sentido mais amplo, mas que é também empregado, mais especificamente, para significar uma alteração para pior, portanto uma “adulteração” ou uma “decomposição” (TENNEMANN, 1801, p. 125-130). Nesse sentido, αλλοιωσις seria apresentado como um conceito vinculado ao que é acidental no que diz respeito à mudança de qualidade; mais do que isso, seria apresentado como a acidentalidade que, por sua vez, representa também uma mudança ou uma transição que não necessariamente acrescenta mais *ser* para o *ente*, de tal maneira

caso da mudança assumida em termos gerais, a pressuposição da dadidade de algo existente é usualmente assumida como necessária. O que muda nos termos da *alloiosis*, de uma mudança em sentido geral, é, para Kierkegaard, aquilo que vem a ser dentro de uma existência já presente enquanto algo dado. Neste sentido, não é o vir-a-ser da própria existência, mas é a mudança que ocorre dentro de uma certa “existência” já previamente presente. No segundo caso, a mudança não deve então ser entendida como este alterar o que já está dado ou de simplesmente alterar as qualidades de forma que a alteração produzida em uma coisa, por exemplo, acaba por transformar a “nova coisa” em um outro da “coisa antiga”. O que devém no sentido que tenta indicar *Climacus* possui a diferente característica de ter de manter-se si mesmo ainda quando na mudança, a tal ponto que a mudança, o que devém, é entendido como um devir em relação a si mesmo e em relação àquilo *sobre e no que* devém. Como o pseudônimo está tratando da análise do indivíduo que tenta conhecer ele mesmo a condição de sua própria constituição pelo questionamento sobre o que ele é, então é perceptível que o que se apresenta como um aparente paradoxo pode ser esclarecido pela atenção ao ponto de vista. O indivíduo que

que isso poderia ser cotado como uma “adulteração” ou uma “decomposição”. Em Aristóteles, no entanto, sobretudo quando se considera o ponto em que o conceito de mudança/movimento é apresentado, no livro 3 da *Física*, a alteração no sentido da *αλλοιωσις* é utilizada precisamente para indicar as formas de realização da mudança ou as formas de alteração, como consta em no ponto em que Aristóteles discute a passagem da potência ao ato (201b 8-18). Ali, o termo *αλλοιωσις* não é oposto à noção de *κίνησις*, e nem tampouco é vinculado necessariamente, como faz Tennemann, à mudança no sentido da accidentalidade. Muito embora essa “alteração” possa significar uma “accidentalidade”, não há uma definição explícita de que *αλλοιωσις* seria entendida como uma mudança em termos gerais em oposição à *κίνησις*, esta supostamente entendida como mudança no sentido específico e existencial. Kierkegaard tomou os termos de Tennemann e alterou para o benefício de sua própria argumentação, isso de tal maneira que, ao fim, o conceito de *κίνησις* e *αλλοιωσις*, embora referidos em grego, não fazem mais do que ecoar, com certa distância, a influência do pensamento aristotélico. A questão, ao final, contudo, não é saber o quanto Kierkegaard teria mantido a autenticidade da conceituação aristotélica, mas porque razões ele teria realizado estas alterações. O ponto aqui parece fundamental: em Aristóteles – e a apresentação de Tennemann não consegue escapar do estagirita neste ponto – a mudança é categorizada em relação ao Ser, porém pelas determinações do ente em termos de determinação condicionada. O que se altera, tem de alterar-se sempre em um âmbito um tanto quanto imanente, isso de tal maneira que o conceito de *κίνησις*, por exemplo, representaria uma mudança ocorrida em um âmbito um tanto externo e propriamente físico. Kierkegaard não está interessado em um conceito de mudança determinado por condicionamentos externos e físicos, mas quer, ao contrário, trazer este conceito para a relação de constituição do indivíduo e para a compreensão do fenômeno da existência. Para tanto, o filósofo dinamarquês apresenta uma diferença conceitual que, embora não esteja em Aristóteles, é favorecida pela recepção aristotélica feita por autores como Tennemann e Trendelenburg, ou seja, uma recepção em que a ideia de Ser é metafisicamente condicionada não tanto por um aspecto imanente, mas por um aspecto nitidamente transcendente. No limite, esta é a diferença entre *κίνησις* e *αλλοιωσις* na compreensão kierkegaardiana, sendo a primeira tomada em um sentido ontológico e, portanto, válido para a análise do fenômeno da existência, e a segunda tomada em um sentido epistemológico, físico, lógico e objetivo, por esta razão contrária ao próprio fenômeno da existência.

questiona, o questionador, ao questionar-se a si mesmo e ao pôr-se ele mesmo em questão, chega a um ponto em que percebe que sua constituição depende de um devir, mas ao mesmo tempo percebe que a análise desse devir não pode se dar de tal maneira que ele mesmo, o questionador, venha a ser retirado de sua própria posição de questionador, o que inevitavelmente ocorreria se este devir fosse entendido como uma alteração no sentido de uma mudança de substância. Se este fosse o caso, o questionador perderia a condição de possibilidade do próprio questionar. Para *Climacus*, a explicação está na mudança do ponto de vista, pois o que ocorre na mudança do devir que vislumbra o questionador não é aquela própria da substância/essência, mas é aquela que diz respeito ao Ser. A mudança não é, portanto, da ordem da essencialidade; ao contrário, é da ordem ontológica. Isso significa que a “existência” do não-Ser não pode ser assumida como uma existência na ordem das coisas, mas deve ser compreendida como um modo de ser existencial próprio de uma determinada instanciação do ser do humano. *Climacus* encontra, neste ponto, o início da solução para um problema fundamental: como é possível falar de uma passagem do não-Ser para o Ser sem que isso recaia na tese da ausência de pressuposição e sem que recaia, ao mesmo tempo, ao essencialismo pré-condicionante anteriormente apontado? O que devém deve representar a novidade, assim que não pode haver nele nenhum pré-condicionamento, da mesma forma que aquilo que devém tem de pressupor uma instanciação prévia que assegure sua possibilidade de movimento sem precisar recorrer à abstração. Aquilo que o ser do humano pressupõe é a facticidade de sua própria existência, um ponto que Kierkegaard deixa evidente em diversos momentos de sua reflexão. Tal facticidade não precisaria, inicialmente, ser acessada por nenhuma forma especial de tratamento ou análise, porque é imediatamente dada na concretude da manifestação da própria existência. Ao pôr-se na posição de questionador, e portanto pondo-se na relação de sua própria constituição, o indivíduo acaba por partir dessa facticidade apenas para reconhecer que esta imediatidade não é suficiente para fornecer as bases para a relação que deve conceder os fundamentos para o estabelecimento de uma relação com a relação. O que o indivíduo encontra, portanto, é o limite, a fronteira e, com isso, a instanciação do não-Ser que ele mesmo ocupa. Agora, esta instanciação é já o pressuposto para a compreensão sobre o *devir*. Porém, ao mesmo tempo, esta instanciação, quando tomada em sua pura “fenomenalidade”, é igualmente incompreensível para o próprio

indivíduo-questionador que tenta dar conta dessa questão. É precisamente neste ponto que *Climacus* passa a inserir as categorias modais para avançar sua análise do fenômeno da existência. O não-Ser que é pressuposto e que “existe” antes da transição para o Ser, a isto *Climacus* chama de *possibilidade*. O Ser que deveio e que, portanto, é resultado de uma efetivação da realidade de si mesmo por meio da mudança, ou da efetivação de sua própria realidade de Ser, a isso *Climacus* chama de *realidade efetiva*. Com isto o pseudônimo explica, em termos “lógicos”, o início das condições formais da compreensão sobre o *dever*. O que resta considerar, neste ponto inicial, é a relação entre o *dever* e a ideia de necessidade. Se o que devém, assim deveio desde a possibilidade para a realidade efetiva, então, considerando retrospectivamente, aquilo que deveio é entendido como necessário. Este argumento fora utilizado por uma análise que visava sempre pôr-se desde um olhar para o passado. A compreensão não seria sobre a condição de possibilidade do *dever* enquanto uma *potência* que não cessa de vir a ser, mas seria voltada para a compreensão do *dever* enquanto algo já dado. O interesse de Kierkegaard pela categorial modal da realidade efetiva, sobretudo na maneira aristotelicamente inspirada que Trendelenburg – e mesmo Schelling – apresentou, se deve ao fato de que esta pode ser compreendida como a relação entre a *potência* e o *ato*. Ao subsumir a ideia de *potência* ao processo de manifestação do *ato*, a filosofia teria, segundo Kierkegaard, anulado toda possibilidade de compreensão sobre o *dever*. Responder como a necessidade se relaciona com o *dever*, portanto, é responder se os acontecimentos passados são de fato mais importantes que os acontecimentos futuros e, assim, se aquilo que deveio em uma realidade efetiva, apenas por *dever*, tornou-se necessário em si mesmo e abandonou com isso a *potência* que antes constituía o seu próprio *dever*. A questão é assim tratada por *Climacus*:

Pode o necessário [Nødvendige] vir à existência [*blive til*]? O *dever* é uma mudança, mas o necessário simplesmente não pode mudar, uma vez que está sempre em relação consigo mesmo e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira. Todo *dever* é um *padecer* [*Liden*], e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade efetiva [*Virkelighedens Lidelse*], a qual é de que o possível (não apenas o possível que é excluído, mas também o próprio possível que passa a ser admitido) se revela como um nada no instante em que se torna efetivamente real; porque, por meio da realidade efetiva, a possibilidade é *nulificada* [*tilintetgjort*]. Tudo o que devém demonstra, precisamente porque devém, que não é necessário; porque a única coisa que não pode vir a ser é o necessário, uma vez que o necessário é. Então a necessidade [*Nødvendighed*] não é a unidade de possibilidade e realidade efetiva? – O que isso quer dizer? Possibilidade e realidade efetiva não são diferentes na essência, mas no ser; como é que a

partir desta diferença poderia constituir-se uma unidade que fosse necessidade, a qual não é determinação do ser [*Værens Bestemmelse*], mas determinação da essência [*Væsens Bestemmelse*], já que a essência do necessário é ser [*Nødvendiges Væsen er at være*]. Em tal caso, é certo que possibilidade e realidade efetiva, ao vir a ser necessidade, viriam a ser uma essência absolutamente outra, o que não é mudança alguma, e, por virem a ser como necessidade ou o necessário, viriam a ser como a única coisa que exclui o devir, o que é ao mesmo tempo impossível e autocontraditório [*selvmodsigende*]. (A proposição aristotélica “é possível”, “é possível que não”, “não é possível”. – A doutrina das proposições falsas e verdadeiras (Epicuro) interfere aqui de forma perturbadora, pois ela reflete sobre a essência e não sobre o ser e, por conseguinte, nada é alcançado por esta via com relação à determinação daquilo que é o futuro [*Tilkommende*]). A necessidade mantém-se inteiramente por si mesma; não há rigorosamente nada que venha a ser com necessidade, tão pouco quanto a necessidade vem a ser, ou quanto algo vem a ser o necessário pelo fato de vir a ser. Não há absolutamente nada que exista porque é necessário, mas o necessário existe porque é necessário ou porque o necessário é. O efetivamente real não é mais necessário do que o possível, porque o necessário é absolutamente diferente de ambos. (A doutrina de Aristóteles sobre as duas espécies do possível na relação com o necessário. O erro dele está em começar com a proposição: que tudo o que é necessário é possível. Para então evitar chegar a afirmar o contraditório ou mesmo o autocontraditório sobre o necessário, socorre-se criando duas espécies do possível ao invés de descobrir que sua primeira proposição está errada, já que o possível não se deixa predicar acerca do necessário). [KW VII, p. 74-75; SV IV, p. 237-238]

O necessário não pode mudar porque isso implicaria uma autocontradição. Este é o ponto de partida de *Climacus* em sua análise sobre esta categoria modal. A razão deste impedimento advém da própria categoria, pois aquilo que é necessário, logicamente falando, tem de relacionar-se consigo mesmo em uma autodeterminação, não podendo, neste sentido, pôr-se em relação com uma alteridade. Poder-se-ia perguntar, aqui, por qual razão *Climacus* tem de analisar – e mesmo utilizar – a categoria modal da necessidade, uma vez que esta não parece guardar nenhuma relação com o devir. A resposta vem na própria continuidade da análise: o necessário permite acessar ao devir em uma de suas características mais fundamentais. O necessário é aquilo que não pode ser afetado e que é necessariamente autodeterminado pela sua própria instanciação. O devir, afirma *Climacus*, é um *padecer*, ou seja, é algo que deve sofrer a influência de uma determinação que não é, ela mesma, uma autodeterminação. O padecer do devir é o que *Climacus* chama de “paixão da realidade efetiva”, uma relação que é resguardada pela escolha dos termos, já que *Liden* está na formação de *Lidelse*. O que padece apaixonadamente, o pseudônimo já demonstrara anteriormente, quer encontrar o instante do choque, de sua ruína e de seus próprios limites, de tal modo que a “paixão da realidade efetiva” é, ao contrário da “paixão do entendimento”,

aquela que se coloca precisamente como um *padece* que permite o devir apresentar-se como algo que ultrapassa a fronteira. O necessário é posto, de certa forma, conjuntamente com o âmbito do entendimento, pois aquilo que busca o entendimento é a essência e a autodeterminação, uma busca que acarreta a impossibilidade pôr-se como o padecer que produz sua própria *nulificação*. A possibilidade pode ser nulificada porque ela está instanciada na relação com a realidade efetiva, de tal maneira que o confronto da possibilidade é com a necessidade e não com a realidade efetiva, ela mesma. O devir nega a necessidade e afirma sua própria instanciação – de possibilidade para realidade efetiva –, assim como aquilo que é necessário tem de negar o devir. A questão, tal como *Climacus* apresenta, é de uma distinção de âmbito, de modo que o necessário permite explicitar a diferenciação agônica entre o âmbito da essência e o âmbito do Ser. A essência do necessário é ser, porém o Ser, tal como *Climacus* o apresentara, não comporta em si uma essencialidade. Assim, o que faz o pseudônimo é, mais uma vez, diferenciar também duas formas de abordagem à própria noção do “ser”, como aquele que é dado para o devir e entendido como o *ser* do humano – e portanto manifesto no fenômeno da existência – e o ser entendido em sua maneira essencializada e substancializada, pertinente à exterioridade e às coisas do mundo, mas incapaz de realizar a transição para o âmbito em que *Climacus* instancia a sua análise. O necessário está posto em relação com a possibilidade, de tal modo que aquilo que é necessário, e que por isto está posto no âmbito da essencialidade, é contraposto ao que é possível, de tal maneira que é pelo confronto entre os dois âmbitos, entre o ontológico e o essencial, entre o possível e o necessário, que o Ser enquanto possibilidade, isto é, o não-Ser, pode então pôr-se a negar qualquer determinação prévia e pode finalmente instanciar-se na relação com a relação, ou seja, na *sobrerrelação*, para então transitar para o Ser realmente efetivo. Em termos do devir, o necessário é fundamental pois serve como o ponto que permite o estabelecimento da relação por uma negatividade: o necessário permite a instanciação de uma negatividade que desperta o impulso da negatividade da relação. Ao negar o necessário, aquilo que está sendo percebe-se como o oposto do necessário e, portanto, como um possível, apenas para que esta instanciação ponha em si mesma a potência de sua própria negatividade, ou seja, o anúncio da possibilidade de possibilidade. Tal qual posto por *Climacus*, o que é necessário não devém, porém sem a categoria modal da necessidade a própria ideia de *devir* não

se apresentaria tão evidentemente, porque o problema central enfrentado por Kierkegaard na análise da existência é precisamente este, de que o movimento necessita da sua oposição para apresentar-se como aquilo que vem a ser. O oposto do que devém é aquilo que é, e não por outra razão *Climacus* afirma que “a essência do necessário é ser”, sendo que o “ser” é aqui entendido na dimensão estática e oposta ao devir. Em outros termos, o que *Climacus* diz é: a essência do necessário é não-devir. Porém, sempre isto que é, o que devém não pode manifestar-se como devindo. Aí está precisamente os pontos que constam entre parênteses no trecho supracitado. Em sua crítica de Aristóteles e Epicuro e, o que é mais fundamental, ainda que implicitamente sugerido, em sua crítica da filosofia moderna, *Climacus* indica como a subsunção da possibilidade aos termos da necessidade fazem com que não só a análise do Ser reste prejudicada em benefício da análise da essência, mas que a própria possibilidade acaba renegada em sua consideração. O resultado disto é a resposta para a primeira pergunta formulada no início do *Interlúdio*: “Será que aquilo que é passado é mais necessário do que aquilo que é futuro?”; a resposta: aquilo que é passado só é mais necessário do que aquilo que é futuro se a perspectiva da análise é aquela da essência e da própria necessidade, ou seja, uma perspectiva que nega o futuro ao negar o devir que é característico do Ser. Esta resposta implica, para *Climacus*, em considerar que toda a tradição filosófica – e aqui, aparentemente, antiguidade e modernidade são criticadas em igualdade – negligenciou a possibilidade em prol da necessidade, de tal maneira que o privilégio da permanência sempre se sobrepôs à análise do devir. A modernidade, isso é a posição de Kierkegaard, certamente intensificou esta predisposição, sobretudo com sua tendência de converter tudo a um plano abstrato e conceitual em que o que se apresenta fenomenicamente tem de ser convertido em uma espécie de fotograma de seu próprio movimento. O que está proposto ali, então, é uma reconfiguração do tratamento relacional das categorias modais, porém uma reconfiguração que depende de uma divisão de âmbitos entre estas mesmas categorias, tal como foi demonstrado. Até este ponto, *Climacus* parece estar apenas aprofundando e detalhando cada vez mais seu argumento, tanto em sua crítica quanto em sua própria fundamentação, argumento este que partia da tese central que afirmara que o necessário não devém. Contudo, uma passagem é feita não apenas no sentido de aprofundar o argumento, mas alterando sua própria direção. Repentinamente, *Climacus* enuncia que não só que o necessário não devém, mas

que “não há absolutamente nada que exista porque é necessário”. A passagem aqui é feita entre uma e outra forma de manifestação do Ser. Ao afirmar que o necessário não devém, *Climacus* está com isto preparando o caminho para afirmar que o que é necessário não pode vir a ser na realidade efetiva, porém sem ainda comprometer-se com uma tese tão forte que vincula os termos até então apresentados. Contudo, ao afirmar que o necessário não existe ou, ainda, que nada existe por força da necessidade, *Climacus* está afirmando que a existência é intrinsecamente vinculada com o devir e, neste sentido, que a existência é aquilo que pode passar da possibilidade para a realidade efetiva. Isso é o que permite afirmar que “o efetivamente real não é mais necessário do que o possível”, pois o que veio a existir assim deveio não por uma necessidade, mas pela possibilidade, de tal maneira que a única diferença entre a realidade efetiva e a possibilidade é aquela do *modo de ser*, já que, ao fim, ambas instanciações são correlatas ao Ser.

O tratamento dado às categorias neste sentido fora certamente influenciado pela maneira com que Trendelenburg reconfigurara a relação entre realidade efetiva, possibilidade e necessidade, sobretudo por ter destacado a realidade efetiva em sua relevância *fática* e por ter posto a possibilidade e a necessidade em relação uma com a outra. Ao tratar de dois âmbitos em sua análise – Ser e Pensamento –, tentando reunificá-los na produção de um sistema lógico-epistemológico-metafísico que não recaísse nas estruturas do idealismo especulativo, Trendelenburg precisa demonstrar como é possível tal relação. Sua saída é de atribuir para cada âmbito uma diferente perspectiva sobre cada categoria modal. Assim, de uma forma única e sugestiva, o filósofo alemão afirma que “do lado do Ser, a possibilidade quer antecipar a realidade efetiva e a busca de acordo com seu impulso mais íntimo”, enquanto “do lado do pensamento, a possibilidade prepara a necessidade e lhe fornece os meios para tanto, muito embora as duas permaneçam opostas uma a outra, como no conflito entre seriedade e gracejo” (TRENDELENBURG, 1862, p. 176). Neste sentido, a possibilidade seria tomada em ambos os âmbitos agindo como se fosse uma espécie de agente duplo que permite o estabelecimento da ponte – e da futura reunificação – entre Ser e Pensamento. Kierkegaard parece ter isto em mente quanto volta-se para as categorias modais, porém não para manter esta mesma estrutura de Trendelenburg, mas para tomar dela a saída em termos de reconfiguração das disposições categoriais. Ao invés de colocar a possibilidade em uma dupla instanciação, em que por um lado age na relação com a realidade efetiva

e de outro determina as condições de possibilidade para a própria necessidade, o que faz Kierkegaard é vincular a existência com o devir e então vincular identitariamente o devir com a realidade efetiva, com isso colocando a necessidade como uma constante contraposição que pode servir como ponto de apoio relacional a todo desenvolvimento existente entre a possibilidade e a realidade efetiva. O ponto mais crítico que Kierkegaard tenta evitar, e que ele mesmo critica em *Migalhas Filosóficas* constantemente, é a tendência de determinar a relação pela inserção de um terceiro elemento em uma relação inicialmente dupla que, ainda que estrangeiro aos outros dois elementos iniciais, acaba por converter tanto a relação quanto os elementos iniciais em suas próprias determinações. Seria exatamente isto o que ocorreria, por exemplo, nas configurações das categorias modais em que a necessidade, enquanto o terceiro elemento, seria trazida para a relação entre a possibilidade e realidade efetiva apenas para que estas viessem a ser determinadas pelos termos da necessidade. Ao contrário desta posição, Kierkegaard quer encontrar um ponto em que a necessidade é trazida para a relação, mas não como este terceiro elemento que tudo subsume as suas próprias determinações. Trata-se, portanto, de encontrar uma forma de preservar a necessidade em seu próprio âmbito e permitir, com isso, que ela venha a ser confrontada por uma instanciação que é determinada pelo lado da relação entre a possibilidade e a realidade efetiva, ou seja, pelo âmbito ontológico. A solução de *Climacus* é encontrar um conceito ou uma categoria que sirva como a expressão contraposta à necessidade, uma expressão que permita demonstrar a condição singular da instanciação presente na *sobrerrelação*:

A mudança do devir é a realidade efetiva, a passagem acontece pela liberdade [*Friheden*]. Nenhum devir é necessário; não o é antes de vir a ser, pois assim não pode vir a ser; não é depois de vir a ser, pois nesse caso não chegou a ser. Todo devir acontece pela liberdade e não por necessidade; o devir nunca vem a ser por um fundamento [*Grund*], mas sempre por uma causa [*Aarsag*]. Qualquer causa termina em uma causa que age livremente. A ilusão das causas intermediárias é a de o devir parecer necessário; a verdade delas é a de que, por serem resultantes do devir, demonstram ser definitivamente remissíveis para uma causa que age livremente. Tão logo se reflete definitivamente sobre o devir, mesmo a consequência própria das leis naturais não explica nenhuma necessidade do devir. Isto também acontece com as expressões da liberdade, tão logo não nos deixemos confundir por tais expressões e, ao contrário, refletimos sobre seu devir. [KW VII, p. 75; SV IV, p. 238-239]

Ao indicar que a passagem ou transição ocorre pela liberdade, *Climacus* apresenta uma disposição própria do Ser que não pode ser determinada pela necessidade e que, portanto, se apresenta como determinação da possibilidade e da realidade efetiva. A necessidade não pode ser imputada nem previamente nem posteriormente, de modo que nenhuma análise sobre o *ser* do humano pode determinar que, simplesmente porque deveio, é então legítimo afirmar que tal devir ocorreu pela necessidade. Mais do que isso, *Climacus* diferencia o âmbito da necessidade como aquele em que a base é fornecida por um “fundamento” [*Grund*] do âmbito da possibilidade e da realidade efetiva, na qual a base é fornecida por uma “causa” [*Aarsag*]. Trata-se de, mais uma vez, explicitar a diferença entre aquilo que é próprio do âmbito do entendimento e aquilo que se encontra no âmbito ontológico-existencial. O que é sustentado por um fundamento tem de ser necessário, enquanto aquilo que é sustentado por uma causa acaba por revelar o caráter de contingência que lhe é inerente. Como a liberdade é posta como o conceito que deve servir para determinar a *sobrerrelação* pela via do âmbito ontológico, então a “causa” de todo devir do *ser* do humano tem de ser sempre aquela que mantém em si a potencialidade da possibilidade e da realidade e, ao mesmo tempo, é aquela que nega a inserção da necessidade para além de sua participação negativa na relação. O esforço de *Climacus* é por manter a condução e construção de seus conceitos o mais próximo possível do *ser* do humano e, por decorrência, do fenômeno da existência, assim que como o fenômeno da existência não permite uma conceituação, também não é possível com que este fenômeno seja convertido em um princípio ou em um fundamento. Liberdade e causa, tal como *Climacus* apresenta, são conceitos que só podem ser pensados no devir do *ser* do humano pelo simples fato de que o próprio devir só é possível neste âmbito. Contudo, a inserção do conceito de liberdade não soluciona completamente o fato de que a análise do *devir*, e indiretamente a análise do fenômeno da existência, só pode ser viabilizada pela utilização de categorias emprestadas do âmbito lógico. É certo que o conceito de liberdade é vinculado com a noção de causa pela implícita presença da ideia de *ação*, a qual é atribuída singularmente à vontade humana e, portanto, sendo um reflexo do *ser* do humano em uma certa singularidade. Ainda assim, Kierkegaard não pode negar que as categorias modais por ele empregadas para a análise do devir do fenômeno da existência sejam elas mesmas emprestadas

da lógica e, em um sentido mais pontual, que sejam elas, até certo grau, uma abstração com relação ao próprio fenômeno.

O risco que está presente a todo o tempo é a possibilidade de derrocada ou de recaída que poderia ocorrer aqui caso todo o esforço para escapar o âmbito epistemológico e para avançar para o âmbito ontológico fosse simplesmente reduzido a nada pela atribuição de dependência ou necessidade da análise – e, por decorrência, do fenômeno – com relação a estas categorias ²⁹⁷. A inserção do

²⁹⁷ Ao se negligenciar o contexto filosófico em que Kierkegaard se encontra e por pretender reconduzir Kierkegaard para um ponto dogmático e teologicamente conveniente, muitos autores não desconhecem sua “ontologia”, como também buscam afirmar uma epistemologia que, a rigor, é o anverso do que pretendia o filósofo dinamarquês. Em geral, a atribuição de uma “epistemologia kierkegaardiana” é realizada com um interesse muito pontual: sobrepassar o ponto em que o filósofo dinamarquês é acusado de um irracionalismo e de um anti-dogmatismo que não deveria permitir nenhuma justificação ou fundamentação teológica em um sentido doutrinário e sistemático. Ao atribuir-se uma epistemologia à Kierkegaard, conjuntamente com a aberração que isto implica, produz-se uma interpretação que não percebe as nuances, contradições e profundidades de um pensamento que não parece prestar-se para o fundamento de uma prática religiosa institucional conformada com certo aburguesamento. O principal exemplo dessa prática pode ser encontrado nos esforços de C. Stephen Evans e na produção de M. G. Piety. Desde seus primeiros textos Evans busca demonstrar que o pensamento de Kierkegaard pode ser reconduzido a um ponto de racionalidade e, mais de justificação plenamente condicionada pelos termos de uma epistemologia. No livro que seguiu sua tese doutoral, *Subjectivity and Religious Belief: An Historical, Critical Study* (1982), Evans analisa a relação entre subjetividade e crença religiosa através da consideração de três autores: Kant, Kierkegaard e William James. Seu ponto de partida é aquele kantiano e sua ideia, tanto de crença quanto de subjetividade, é fortemente condicionada por esse viés kantiano. Evans não desenvolve uma crítica analítica a fim de demonstrar que Kant e James possuem uma ideia de subjetividade que é determinada por uma perspectiva epistemológica, enquanto Kierkegaard estrutura seu conceito de subjetividade contrariamente a esta mesma perspectiva. O que faz Evans, de forma completamente acrítica, anacrônica e irrefletida, é afirmar que, tal como Kant, Kierkegaard também teria uma divisão entre subjetividade e objetividade, de modo que isto seria o suficiente para realizar a aproximação entre os autores (EVANS, 1982, p. 74). Em nenhum momento Evans dá conta de demonstrar que a noção de subjetividade e objetividade kierkegaardiana é completamente diferente daquela apresentada por Kant, nem tampouco realiza-se ali uma consideração sobre o desenvolvimento conceitual da noção de “subjetividade” e “objetividade” com a qual Kierkegaard teria se confrontado quando na estruturação de seus conceitos. Essa abordagem é depois preservada por Evans quando, em outros de seus textos, segue sua argumentação de que a filosofia de Kierkegaard poderia se tomada pelo viés de uma epistemologia. Isto é o que conta por exemplo, em seu livro *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account* (1998) e depois em seu *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays* (2006). Em todos estes textos Evans manifesta uma única linha: esforça-se por demonstrar que, após realizada o “salto da fé” e após ter negado certa forma de racionalismo, Kierkegaard então apresentaria uma teoria do conhecimento da fé que, ao fim, seria condizente com a Razão e que, mais do que isso, não deixaria de ser de alguma maneira objetiva. Piety, sobretudo em seu livro *Ways of Knowing: Kierkegaard’s Pluralist Epistemology* (2010), não faz muito mais do que aprofundar estas questões, querendo sustentar a todo custo que a “verdadeira intenção” do filósofo dinamarquês era de desenvolver uma espécie de “teoria do conhecimento subjetivo”. Para tanto, Piety insiste que Kierkegaard teria tentado formular uma teoria do conhecimento e que tal teoria do conhecimento seria plenamente compatível com uma posição cristã. Mais uma vez, para tanto, a oposição entre objetividade e subjetividade é evocada de forma acrítica e sem uma perspectiva de seu desenvolvimento histórico-conceitual, apenas para reforçar uma abordagem enviesada sobre o pensamento kierkegaardiano. Em ambos os autores um ponto parece se repetir: tanto Evans quanto Piety estão preocupados que o “subjetivismo kierkegaardiano” seja compreendido como uma espécie de solipicismo simplesmente porque eles mesmo entendem que “objetividade” é um conceito identitariamente vinculado com a ideia de “realismo”; assim, parece aos comentadores que a única forma de salvar Kierkegaard deste solipsismo – e de um possível misticismo que é inconveniente em

conceito de liberdade/causa, neste sentido, faz sopesar a participação da necessidade na relação analítica e certamente serve para manter a necessidade de forma utilitária dentro de seu próprio âmbito, mas não serve para dar conta do problema que ainda está posto para a realidade efetiva e para a possibilidade, pois embora estas sejam categorias assumidas por Kierkegaard como estando postas no âmbito ontológico, ainda assim são categorias modais retiradas da lógica e que, ao fim, devem prestar contas para com seu local de origem. A solução encontrada por Kierkegaard é de agir de forma a, por um lado, vincular enfaticamente o fato de que a realidade efetiva é identificada com a *faticidade* da existência e que, portanto, carrega em si a expressão do fenômeno da existência e, por outro lado, conceder à possibilidade o caráter lógico que lhe é inerente apenas para demonstrar que tal caráter serve a própria estrutura da análise do *Selv* e, por decorrência, do fenômeno da existência. Em uma passagem do *Post-scriptum* em que *Climacus* está analisando detidamente a relação entre a realidade efetiva e a subjetividade este ponto é demonstrado de forma evidente. Ali, de forma muito mais prolongada e explícita, *Climacus* critica a filosofia moderna – especialmente Hegel – e manifesta sua contrariedade à tese que visa identificar Ser e Pensamento. Mais do que isso, *Climacus* justifica sua própria posição e deixa claro que a utilização das categorias modais é um requisito que deve ser controlado cuidadosamente em função do perigo que tal uso representa. Isto é sobremaneira destacado quando considera o problema da utilização das categorias de realidade efetiva e da possibilidade:

~~termos teológico-dogmáticos – seria pela interpretação de que sua filosofia não é anti-realista e, portanto, deve ser também resguardar algo de “objetividade” nos termos de uma epistemologia. O nível de incompreensão conceitual é astronômico. O que Kierkegaard critica como “objetividade” é algo muito específico e não tem nenhuma relação com o realismo, mas tem relação com a pretensão de estabelecimento de uma objetividade ou de uma certeza nos termos de uma determinação abstrata, sistemática e, a rigor, epistemológica, tal como aquela que fora apresentada pelo desenvolvimento da filosofia alemã pós-kantiana, com destaque para os contornos atribuídos a esta estrutura pelo idealismo especulativo, do qual a mais expressiva figura é certamente Hegel. Se tivessem atentado para o movimento do pensamento Kierkegaard e sobretudo se tivessem realizado uma atenta leitura do contexto no qual o filósofo se encontrava – o que significa dizer atentar para as influências e para os embates – tanto Evans quanto Piety poderiam perceber que Kierkegaard não é um anti-realista e que, ao contrário, sua filosofia é certamente apegada à realidade, como é perceptível por sua constante rememoração da importância de se manter a reflexão e a análise apegadas à concretude do fenômeno da existência e, portanto, da realidade, tanto imediata quanto efetiva, desta mesma existência. Mais do que isso, se não tivessem tentado transformar Kierkegaard em um bom soldado para sua causa dogmática, talvez Evans e Piety poderiam perceber que convertê-lo em um “epistemólogo” seria justamente incorrer no erro crucial que Kierkegaard atribui à Jacobi em seu *Post-scriptum*, ou seja, que ele teria tentado converter o *salto mortale* em um princípio do conhecimento da fé com o qual poderia sair a convencer e converter as multidões. Porque os comentaristas querem valer-se de Kierkegaard para justificar suas próprias posições teológicas e porque querem convertê-lo em um “teórico do conhecimento da fé”, acabam produzindo uma interpretação que não possui legitimidade; ao menos não com relação às obras kierkegaardianas.~~

Quando penso em algo que quero fazer, mas que ainda não fiz, então o que pensei, por mais preciso que tenha sido, ainda que seja chamado uma *realidade efetiva pensada* [*tænkt Virkelighed*], é uma possibilidade. Inversamente, quando penso em algo que alguém fez, então penso em uma realidade efetiva, então eu tomo a realidade efetiva desta realidade efetiva dada [*givne Virkelighed*] e a instancio [*sætter*] na possibilidade, uma vez que uma *realidade efetiva pensada* [*tænkt Virkelighed*] é uma possibilidade, nos termos do pensamento, superior à realidade efetiva, mas não nos termos da realidade efetiva. [KW XII, p. 321; SV VII, p. 276]

A irreduzibilidade da realidade efetiva ao pensamento é intermediada pelo fato de que tal aproximação é sempre tornada possível pela própria possibilidade. A realidade efetiva é posta ao lado da manifestação da existência e o devir só pode ser percebido pela instanciação da possibilidade, pois esta é aquela que, ainda que se encontre no âmbito ontológico, está instanciada na idealidade. A *faticidade* expressa pela realidade efetiva, e da qual ela nunca pode isentar-se, demanda que a relação para com a relação – a *sobrerrelação* – seja sempre realizada pelo próprio indivíduo implicado naquela *faticidade*, de modo que a existência não pode ser tomada de uma analogia, de uma aproximação ou mesmo de um espelhamento. A *faticidade* não pode ser tomada nem ao menos de um outro “existente”, pois mesmo neste caso ela é recepcionada não como uma realidade efetiva, mas mais uma vez como uma possibilidade. Agora, da mesma maneira com que a *faticidade* ou a *concretude* da realidade efetiva da existência não pode ser tomada por um outro lado, a apreensão de tal realidade efetiva, mesmo que na conversão inicial da possibilidade, também não pode ser transferida ou transposta por analogia. Da mesma forma com que a realidade efetiva está em constante relação para com a concretude e desta não pode escapar, também a possibilidade está em constante relação com a idealidade e é na idealidade instanciada. Contudo, como a *faticidade/concretude* é sempre aquela do próprio indivíduo em sua relação consigo mesmo, também a idealidade é condicionada pela *sobrerrelação*, assim que a própria instanciação da possibilidade precisa igualmente respeitar essa demanda e ser sempre a idealidade posta pela *sobrerrelação*. Como afirma o próprio *Climacus* no *Post-scriptum*, “a idealidade não é um item móvel que pode ser transportado de uma pessoa para outra, ou então algo que vai junto com a barganha quando a compra é grande suficiente” [KW XII, p. 324; SV VII, p. 279]. Essa explicação definitivamente determina a posição da realidade efetiva em sua vinculação com a *concretude* e esclarece como a possibilidade está vinculada com o âmbito da

idealidade. No entanto, isto ainda não esclarece como é possível que a possibilidade, enquanto uma categoria modal, sobretudo por estar vinculada com a idealidade, pode ser utilizada na análise do fenômeno da existência sem que isto possa incorrer no sempre presente risco da abstração, da conceituação e da perda da fenomenalidade do fenômeno. Para dar conta desse problema *Climacus* lança mão de um subterfúgio que, de certa maneira, está potencialmente inscrito na maneira com que ele se apropria das categorias modais. Como só a realidade efetiva pode ser efetivamente real no sentido do fenômeno da existência, e como qualquer instanciação da possibilidade ocorre na idealidade e, portanto, no pensamento, impedindo com que possibilidade e realidade efetiva se confundam, embora encontrem-se ambas no âmbito ontológico, então a solução está em conferir à possibilidade uma espécie de realidade que não se confunde com aquela da realidade efetiva. A esta realidade da possibilidade *Climacus* dá o nome de *realidade-do-pensamento* [*Tanke-Realitet*], a qual é concebida como uma realidade no sentido de *Realitet*, ou seja, como uma realidade que não é aquela da realidade efetiva, mas que é tomada em um sentido mais genérico e amplo. Que aquilo que ocorre no âmbito do pensamento e, portanto, da possibilidade possui o caráter de realidade não pode ser negado. O que pode ser negado é que esta realidade não é a realidade efetiva que se manifesta com o devir e, assim, que é própria do fenômeno da existência. Contudo, ao conferir uma realidade para a possibilidade através desta caracterização específica da *realidade-do-pensamento*, *Climacus* explica como pode a possibilidade relacionar com a realidade efetiva afim de viabilizar a análise do fenômeno da existência sem com isso aniquilar o próprio fenômeno pela intromissão lógica das categorias modais. Porque a possibilidade possui uma *realidade-do-pensamento* e não uma realidade efetiva, ela está limitada em sua própria atuação – em sua própria realidade – e não pode ultrapassar tais limites, salvo quando na transição do próprio devir. *Climacus* aponta este limite no *Post-scriptum* e determina como isso é fundamental para a compreensão das relações entre as categorias modais:

Se pensar pudesse dar realidade efetiva no sentido da realidade efetiva e não a realidade-do-pensamento no sentido da possibilidade: então o pensar também deveria ser capaz de retirar a existência, retirar do existente a única realidade efetiva com a qual ele se relaciona consigo mesmo enquanto realidade efetiva, a si próprio [*hans egen*] (para com a realidade efetiva de um outro ele se relaciona, como demonstrado, apenas enquanto

pensamento); isto é, no sentido da realidade efetiva ele deveria ser capaz de pensar a si mesmo como fora de si, como se efetivamente tivesse deixado de ser [*virkelig ophørte at være til*]. [KW XII, p. 331-332; SV VII, p. 286]

O pensamento nunca pode ultrapassar o limite da *faticidade* que está posto pela realidade efetiva, de tal maneira que a própria categoria da “realidade efetiva” é já um entremeio que impõe essa mesma limitrofia. A realidade efetiva é manifesta *qua* realidade efetiva pela força da possibilidade, ou seja, pela força da *realidade-do-pensamento* que, ao dar conta do fenômeno da existência, percebe que há algo ali que ela mesma não pode alcançar e que se manifesta como a sua completa alteridade e sua completa negação. Neste sentido, a realidade efetiva manifesta sempre uma duplicidade: enquanto uma categoria modal ela é posta *por e em relação a* possibilidade, de tal maneira que a possibilidade, no âmbito do pensamento e da realidade-do-pensamento, percebe uma outra realidade que não aquela na qual a possibilidade está instanciada, finalmente conferindo a ela um atributo formal, conceitual e de certa maneira lógico que visa dar clareza e certa inteligibilidade ao próprio fenômeno e, portanto, à própria limitrofia; contudo, enquanto algo posto do lado do próprio fenômeno da existência e, assim, do lado do Ser, o que se entende por realidade efetiva é a manifestação mesma do *ser* do humano que não se deixa conceituar e que não pode ser convertida em uma apreensão lógica e formal, sendo esta a instanciação da relação entre a *faticidade* da realidade efetiva e da própria existência. Em outros termos, a possibilidade instancia a realidade efetiva na duplicidade, entre a idealidade e a concretude e, ao mesmo tempo, entre o devir e a permanência. Esta instanciação da possibilidade enquanto duplicidade, no entanto, não pode ser autodeterminável, pois se fosse este o caso, então o âmbito do Pensamento seria mais uma vez predominante sobre o âmbito do Ser e todo o esforço realizado por Kierkegaard voltaria para o ponto de origem do problema. Assim, o que deve determinar a duplicidade que a possibilidade instancia é a própria concretude que *Climacus* convencionou chamar de *histórico* [*Historiske*], o qual não deixa de ser a correspondência da manifestação do fenômeno da existência. Como o pseudônimo afirma, “tudo o que veio a ser é *eo ipso* histórico; porque, ainda que mais nada se deixe predicar historicamente acerca do histórico, o predicado decisivo do histórico se deixa de fato predicar: que ele veio a ser” [KW VII, p. 75; SV IV, p. 239]. O histórico é o que é predicado no sentido da

faticidade porque ao mesmo tempo que se deixa ser predicado em sua própria instanciação – enquanto histórico – também veda qualquer possibilidade de ser predicado em outra forma de si mesmo. O histórico, contudo, não é uma simples *faticidade*, mas é a *faticidade* que revela consigo um caráter temporal, pois aquilo que se manifesta factual e concretamente com o histórico tem de sê-lo necessariamente posto no tempo. Mais do que isso, o histórico é reconhecido como inserindo-se em uma continuidade temporal e pode ser percebido posteriormente ao seu próprio acontecimento, de modo que sua apreensão é sempre posterior ao seu próprio vir a ser. Neste sentido, o histórico permite com que a manifestação do *dever* seja percebida factual e concretamente e, assim, possa ser apreendida pela idealidade, mas resguardando a necessidade de que mesmo esta apreensão não deixe de considerar a concretudo do vir-a-ser histórico, pois caso isto ocorresse, então o histórico deixaria de ser histórico em seu sentido inicial e passaria, ao contrário, a pertencer ao âmbito da abstração. É por esta razão que *Climacus* afirma que “o *dever* pode conter em si uma reduplicação [*Fordobling*], isto é: uma possibilidade do *dever* interior ao seu próprio *dever*” [KW VII, p. 76; SV IV, p. 239]. O *dever* que se manifesta pelo histórico não é o *dever* próprio do *ser* do humano, mas é um *dever* em um sentido geral que, no entanto, exatamente porque é a manifestação de um *dever*, permite com que a sua apreensão por parte da idealidade/possibilidade possa ser produzida a fim de viabilizar a consideração sobre o *dever* no sentido específico do fenômeno da existência. Uma vez que este histórico se apresenta, e com ele a manifestação do *dever* em termos gerais, a idealidade então é mobilizada para trazer para sua própria relação constitutiva aquilo que se encontra fora desta relação. Aqui repousa a duplicidade de que fala *Climacus*, pois este trazer para a relação é um trazer para a relação da relação, sendo que aquilo que é trazido para a *sobrerrelação* deve manter-se simultaneamente entre os dois âmbitos e, portanto, deve manter-se na contradição absoluta e, portanto, no paradoxo. Por um lado, o histórico é temporal e se dá como o passado; por outro lado, o histórico é também a manifestação do *dever* em sentido geral e, assim, pode ser apreendido pelo que não é temporal, a menos no âmbito da análise e da relação. Se posto na relação apenas *qua* passado, o histórico não é capaz de apresentar nada no que diz respeito ao *dever* no sentido específico, uma vez que aquilo que ele revela para o indivíduo que realiza tal instanciação é sempre, e tão somente, a sua própria disposição inicial: que aquilo é passado. Para que o indivíduo possa dar conta de converter este

histórico em algo além de passado, assim podendo instanciá-lo na relação a fim de obter uma compreensão sobre o devir, então uma nova disposição deve ser compreendida. Essa nova disposição é anunciada, para *Climacus*, na duplicidade implícita no próprio histórico:

No entanto, pressupõe-se que o conhecimento do passado é dado; de que modo ele é adquirido? O histórico não pode ser sentido [*sandses*] de modo imediato, pois ele traz em si a *enganosidade* [*Svigagtighed*] do devir. A impressão imediata de um fenômeno natural [*Naturphænomen*] ou de um acontecimento [*Begivenhed*] não é a impressão do histórico; pois, de modo imediato, não pode o *devir* ser sentido, mas apenas a presença [*Nærværelsen*]; contudo, a presença do devir tem em si o devir, caso contrário não será a presença do histórico. [KW VII, p. 81; SV IV, p. 244]

Climacus utiliza o termo *sandsning* – na grafia atual *sansning* – para iniciar a forma de determinação da disposição com relação ao histórico. O “sentir” de que fala o pseudônimo é aquele do sentir físico, ou seja, da percepção sensorial, o que é logo percebido pelo fato de que o histórico, por ser passado, não pode ser acessado pelos sentidos em uma imediatidade. Mais do que isso, ele traz em si aquilo que *Climacus* chama de “enganosidade do devir”, isto é, um engano que é próprio do vir- a-ser pelo simples fato de que qualquer percepção sensorial será sempre condicionada pela divisão das partes que compõem o movimento e não o movimento em si. É isso o que consta, por exemplo, no fenômeno natural ou em um “acontecimento”, pois ali o que se apresenta não é o histórico, mas apenas uma abertura para o histórico. Pela via da imediatidade o histórico e, por conseguinte, o *devir* não podem ser sentidos. O que pode ser sentido pela imediatidade em um sentido da percepção sensorial é aquilo que *Climacus* chama de “presença”, utilizando para tanto o termo *Nærværelse*, o qual tem em sua raiz o verbo “ser” [*være*] em conjunção com o advérbio *nær*, o qual indica uma curta distância ou uma proximidade. A “presença”, neste sentido, é aquilo que está próximo ao Ser e que é sentida pela percepção sensorial quando o indivíduo confronta-se com algo que anuncia o histórico. Um evento qualquer ou um fenômeno da natureza, por exemplo, apresentam a *presença* do histórico e, por conseguinte, acabam por apresentar a presença do devir. Porém esta presença é apenas uma aproximação do Ser, é um estar posto em uma disposição de aproximação, mas não é ainda uma dirigibilidade ou uma instanciação no próprio Ser. É isso o que *Climacus* tenta então elucidar na última parte de seu argumento:

O sentir imediato [*umiddelbare Sandsning*] e o conhecer imediato [*umiddelbare Erkjender*] não podem enganar. Já por isso se demonstra que o histórico não pode tornar-se objeto de ambos, pois o histórico tem em si essa enganabilidade que é a do devir. Em relação ao imediato, o devir é nomeadamente uma enganabilidade, pela qual aquilo que possa haver de mais seguro se torna duvidoso. Assim, quando aquele que sente vê uma estrela, a estrela torna-se duvidosa para ele no instante em que se toma consciência de que a estrela veio a ser. É como se a reflexão substituísse a estrela no sentir. Torna-se claro, então, que o órgão para a percepção do histórico deve ter sido formado em conformidade com este, tem de ter em si aquela correspondência pela qual continuamente abole em sua certeza a incerteza que corresponde à incerteza do devir, que é dupla: a nulidade do não-ser [*det Ikke-Værendes Intethed*] e a possibilidade aniquilada, que é também a aniquilação de qualquer outra possibilidade. Tal é exatamente o caráter da fé; pois na certeza da fé está sempre presente, enquanto algo abolido, a incerteza que em todas as formas corresponde àquela do devir. A fé crê, portanto, naquilo que não vê; não crê que a estrela existe, porque isso se vê, mas acredita que a estrela deveio. O mesmo se aplica em relação a um acontecimento. O ocorrido deixa conhecer-se imediatamente, mas de modo algum com o fato de ter ocorrido ou que ocorra, mesmo que ocorra, como se costuma dizer, à frente do nariz. A enganabilidade do ocorrido é ter ocorrido, onde reside a transição a partir do nada, a partir do não-ser e do como multiplamente possível [*mangfoldige mulige Hvorledes*]. O sentir e o conhecimento imediatos não tem noção da incerteza com que a fé se aproxima de seu objeto, mas também não tem ideia da certeza que surge a partir da incerteza. [KW VII, p. 81-82; SV IV, p. 245]

A oposição entre o sentir imediato e o conhecer imediato para com o histórico é determinada pela característica essencial ao histórico, ou seja, a capacidade de “enganar” ou de “iludir”. O que conhece ou percebe através dos sentidos de maneira imediata não pode compreender a “enganabilidade” que é manifesta pelo *devir* e, complementarmente, o *devir* não pode ser apreendido senão através dessa “enganabilidade”. O que *Climacus* está indicando aqui é a diferenciação absoluta nas formas de instanciação entre os dois âmbitos. O exemplo da estrela é importante por demonstrar a dirigibilidade própria desse sentir ou conhecer imediatos, pois aquilo que é instanciado neste nível de imediatidade é facilmente convertido pelos termos da reflexão. A estrela que é inicialmente vista, e portanto apreendida pelos sentidos, logo é transformada em objeto da reflexão para que possa tornar-se “conhecida”. Este processo implica em uma anulação da incerteza em favor da postulação da certeza, sendo que tal “certeza” é determinada pelo âmbito do conhecimento e, portanto, é tomada como uma certeza em um nível formal, abstrato e distanciado do próprio fenômeno. No momento em que a reflexão se interpõe à visão da estrela, o conhecimento da estrela deixa de guardar sua relação com a própria estrela e passa a determinar sua relação de conhecimento através de sua relação imanente e

autoreferencial. O histórico, contudo, apresenta-se como aquela instanciação que resguarda em si a tensão entre certeza e incerteza precisamente porque o histórico é a manifestação do devir e, neste sentido, é a manifestação de uma duplicidade que é engano. Aquilo que o devir apresenta em sua duplicidade é precisamente a tensão entre a certeza e a incerteza, e o faz através de um movimento transitivo que ao mesmo tempo que revela o processo de nulificação de algo acaba por revelar a instabilidade de outro algo. O que *Climacus* chama de “nulidade do não-sendo”, um dos pontos mais altos de sua ontologia, é esta instanciação da relação entre a possibilidade e a realidade efetiva nos termos do *devir*. Anula-se o não-sendo da possibilidade apenas porque tal anulação faz evidenciar a relação da possibilidade com a realidade efetiva e faz demonstrar que mesmo a mais absoluta aniquilação da possibilidade não pode deixar de trazer consigo a *presença* – o estar perto do Ser – da possibilidade. A fé é esta disposição de aproximação que se manifesta enquanto um instanciar que é a tensão entre certeza e incerteza, uma manifestação que é tornada possível pelo histórico e que, para que possa ter sido tornada possível, tem de trazer em si a potência de sua própria aniquilação, assim que o que caracteriza o histórico – e o faz relacionar-se com o devir e com a *fé* – é a permissão de abertura de uma instanciação que significa sua própria ruína. O conceito de *fé*, tal qual apresentado por *Climacus*, é aquele que demonstra a instanciação de uma disposição tensional, onde o Ser é confrontado com a instabilidade de sua posição e onde o não-Ser é convertido em não-Sendo como forma de demonstrar que o *devir* não é determinado por uma necessidade, mas por uma contínua abertura relacional. A disposição que se apresenta com o conceito de *fé*, disposição essa que é uma abertura, é associada por *Climacus* com uma disposição encontrada na filosofia antiga, mais especificamente com os céticos. Para o pseudônimo, o ceticismo grego diferencia-se daquele ceticismo moderno manifesto paradigmaticamente por Hegel porque o primeiro não era determinado, como o segundo, pelo âmbito epistemológico. Para *Climacus*, “o ceticismo grego era retirante [*retirerende*] (εποχη); eles não duvidavam por força do conhecimento [*Erkjendelsen*], mas por força da vontade [*Villien*] (negar assentimento – μετριοπαθειν)” [KW VII, p. 82; SV IV, p. 245- 246]. O pseudônimo utiliza o termo *retirerende* para traduzir o conceito grego de *epoché*, valendo-se de um verbo de origem latina para significar o ato de retirar-se no sentido de uma suspensão. Para *Climacus*, o ceticismo grego instanciava-se na dúvida não por uma determinação do conhecimento, mas por uma determinação da

vontade, de tal modo que essa estrutura leva a considerar que também “o duvidar só pode ser anulado por meio da liberdade, por meio de um ato da vontade [Villies-Akt]” [KW VII, p. 82; SV IV, p. 246]. O que diferencia os céticos gregos em relação ao projeto filosófico apresentado por *Climacus*, e que também diferencia a disposição do ceticismo daquela própria da fé, é que os céticos *querem* instanciar-se na dúvida, de modo que não querem de nenhuma forma anulá-la ou sobrepassá-la²⁹⁸. Por

²⁹⁸ A relação de Kierkegaard com o ceticismo é mais um dos tópicos com que a bibliografia secundária tem se confrontado. Tais tratamentos abordam duas questões centrais: por um lado, tratam da relação do filósofo dinamarquês com uma ideia geral de ceticismo, esta necessariamente associada com uma estrutura epistemológica e científica – não raras vezes moderna – e que acaba por lidar com esta relação de forma a perguntar se Kierkegaard teria ou não sido, de alguma maneira, um cético; por outro lado, considera-se mais detidamente a relação de Kierkegaard com formas específicas de ceticismo (antigo e moderno) e então se considera qual seria a utilização feita pelo filósofo dinamarquês em termos de desenvolvimento de seu próprio projeto filosófico. Um exemplo bastante sólido da segunda forma de abordagem é fornecido por Darío González (2015) em seu artigo *Kierkegaard's Skepticism*, onde o autor demonstra como o filósofo dinamarquês utiliza de uma certa ideia de “ceticismo grego” para combater o conceito de “dúvida” da filosofia moderna e, mais, como isso permite a Kierkegaard apresentar, desde um ponto de vista filosófico e não-dogmático, uma determinação dos limites do conhecimento no sentido epistemológico. Apesar de sua consistente abordagem, González não faz mais do que fornecer uma consideração geral sobre este problema, sem com isso retirar consequências mais detidas e rigorosas sobre esta relação. No que diz respeito à primeira forma de abordagem, aí são abundantes as manipulações e desvios feitos por diversos comentadores que, sem parecer compreender as diferenças e nuances implicadas na historicidade e no conceito de “ceticismo”, acabam esforçando-se por demonstrar que Kierkegaard não pode ser um cético simplesmente porque, ao fim, ele seria algo como um ético-religioso-dogmático-crente cristão. A confusão inicial está em assumir que Kierkegaard – e neste caso é quase que isoladamente *Climacus* – poderia ser um cético não tanto à maneira antiga, mas seguindo os preceitos modernos. Algumas análises que partem desde esta confusão já denotam a limitação de sua análise. O caso dos artigos –praticamente idênticos – publicados por Richard H. Popkin são um exemplo deste caso, pois tanto em seu *Hume and Kierkegaard* (1951) quanto em seu *Kierkegaard and Scepticism* (1974), Popkin parte do pressuposto que o conceito de “ceticismo” poderia ser de alguma forma nivelado pela compreensão moderna do termo. De maneira similar, o artigo *Practical knowledge and the subjectivity of truth in Kant and Kierkegaard: The cover of skepticism* (2018) parte de um pressuposto bastante similar, uma vez que a determinação do ceticismo é definida pela dúvida nos termos modernos e Kierkegaard acaba sendo posto em um âmbito do qual o próprio filósofo lutara para se diferenciar. Um caso mais agônico é aquele apresentado por Anthony Rudd (1998) em seu artigo *Kierkegaard and the Sceptics*, onde o autor, mesmo tentando inserir a dualidade da nuance do conceito de ceticismo, acaba sempre recaindo nas determinações moderna, equilibrando-se entre a tendência de converter Kierkegaard às estruturas de uma epistemologia superficial e o inevitável resultado de ter de solucionar o problema do “ceticismo kierkegaardiano” apelando para um enxerto dogmático através da sentença “a subjetividade é a verdade”. Esse mesmo recurso é utilizado por autores como C. Stephen Evans e M. G. Piety quando tentam sustentar uma epistemologia kierkegaardiana que seria convenientemente associada com uma dogmática cristã de modelo evangélico. Para afirmar que Kierkegaard não seria um cético, então eles têm de apelar para o fato de que esta sentença de que a “subjetividade é a verdade”, sempre muito explorada, mas nunca suficientemente esmiuçada, serviria como a prova de que, ao fim, o filósofo dinamarquês – por eles tratado mais como um teólogo no sentido eclesialístico – não poderia sustentar o ceticismo dado o fato de que ele seria um bom cristão. O que nenhuma dessas análises parece demonstrar é a ambiguidade com que Kierkegaard aborda a questão do ceticismo. Por um lado, é evidente que Kierkegaard evoca o ceticismo antigo como forma de combater o “ceticismo moderno”, o qual faz tudo começar pela suposta dúvida e que mantém-se sempre no âmbito epistemológico em uma imanência que ao mesmo tempo que nega todo e qualquer âmbito, também busca subsumir todo os outros âmbitos a sua própria determinação. Por outro lado, Kierkegaard parece perceber que há algo no ceticismo antigo que é sobremaneira importante para ser simplesmente recusado em prol de uma

temerem antes a conclusão do que os sentidos imediatos e o conhecimento imediato, os céticos mantêm-se *in suspensio*, ou seja, em uma *epoché* determinada pela vontade. O apelo ao ceticismo é utilizado por *Climacus* como uma espécie de degrau para então esclarecer seu próprio ponto, um ponto que, mais uma vez, parte do embate com uma instanciação no conhecimento:

Em oposição a isto, agora facilmente se vê que a fé não é um conhecimento [*Erkjendelse*], mas um ato de liberdade [*Frihedens-Akt*], uma expressão da vontade [*Villens-Ytring*]. Ela crê no devir e anulou em si a incerteza que corresponde à nulidade do não-sendo [*det Ikkeværendes Intethed*]; crê no “ser assim” [*Tilblevnes Saaledes*] daquilo que deveio e que anulou em si mesmo o “ser como possível” [*Tilblevnes mulige Hvorledes*] daquilo que deveio, e, sem negar a possibilidade de outro “ser assim”, para a fé o “ser assim” que deveio é certamente o mais seguro. [KW VII, p. 83; SV IV, p. 247]

O fato de que *Climacus* vincula a fé com noções de movimento tais como a ideia de um “ato” e de uma “expressão” demonstra de forma clara o fato de que a fé, ela mesma, deve envolver uma consideração sobre o devir. Isso significa dizer que a fé tem de instanciar a contradição que é própria do devir, de tal modo que o termo contraposto deve ser mantido como uma possibilidade e como uma potência, ao invés de ser desfeito, como ocorreria no âmbito do conhecimento. Neste trecho é possível encontrar uma linguagem que poucas vezes será encontrada em outros textos kierkegaardianos; uma linguagem que é altamente filosófica porque tenta dar conta de um problema que se põe no limite da própria filosofia. O “ato de liberdade” e a “expressão da vontade” que é a fé crê no devir, segundo *Climacus*, de tal forma

atitude dogmática. O ceticismo gregos possui dois elementos que são considerados como fundamentais para Kierkegaard em termos de compreensão sobre o fenômeno da existência: a) a instanciação do cético parte de uma ação que já considera em seu próprio movimento inicial um limite do conhecimento; e b) a ação instancia o cético em um ponto de *suspensão* que é ele mesmo, até certa medida, um ponto de inconclusão e, portanto, de inação em um sentido resolutivo, de maneira que esta suspensão (*epoché*) é também a instanciação do cético em uma contradição. Se a constituição do indivíduo é marcada pela tensão que é a expressão mesma do fenômeno da existência sob e pelo qual o indivíduo se constitui, então a contradição nunca pode ser levada para um ponto de conformação e a sentença “a subjetividade é a verdade” não pode ser interpretada como uma espécie de substancialização de caráter dogmático, como querem Evans e Piety. Ao contrário, a subjetividade, porque é relacionada com o *Selv* e com a *sobrerrelação* constitutiva do indivíduo como um reflexo do fenômeno da existência, deve então ser ela mesma uma instanciação de uma contradição. O que Kierkegaard parece pretender não é anular, abandonar ou superar o ceticismo, pura e simplesmente; ao contrário, o filósofo dinamarquês parece reconhecer no ceticismo antigo uma estrutura que, embora limitada em seu alcance, pode ser explorada em sua extensão. Ademais, o ceticismo antigo, na maneira com que Kierkegaard o recepciona, leva em conta um dos pontos centrais da estrutura filosófica utilizada na análise do fenômeno da existência: a suspensão enquanto reconhecimento de um limite ou impedimento de converter ou subsumir o fenômeno a uma resolução/conclusão conceitual. Contrariamente a esta tendência dogmática cristã, é possível ver que este é um tema que pode ser explorado se considerados os termos aqui indicados.

que essa crença no devir tem como efeito a anulação da incerteza. Esta incerteza corresponde à “nulidade do não-sendo”, de modo que ao crer no devir e com isso anular a incerteza, aquele que crê acabou por anular a nulidade do não-sendo, uma relação que permite com que o não-sendo mantenha-se como potência mesmo quando a transição para o Ser já tenha ocorrido. A crença daquele que crê não é apenas no devir em um sentido geral e abstrato; *Climacus* esforça-se para demonstrar que ele crê no que foi revelado concretamente, o que o pseudônimo chama de “ser assim daquilo que deveio e que anulou em si mesmo ser como possível”. O ser assim [*Tilblevnes Saaledes*], entendido em termos concretos como um “existir assim” é a efetivação real que se torna real porque anula a possibilidade do “ser como possível” [*Tilblevnes mulige Hvorledes*]. Tanto o “ser assim” quanto o “ser como possível” são simultaneamente instanciações e disposições, postos em na própria relação como implicados na contradição e na contínua sobreposição de um ao outro. Ao crer no que se manifesta como o “ser assim” e, neste sentido, ao instanciar-se na fé, aquele que crê não está anulando absolutamente o “ser como possível”, mas o está anulando apenas no limite da própria instanciação do “ser assim”, pois a própria fé é a crença no devir e, neste sentido, ela depende da compreensão de que esta instanciação traz em si a potência de sua oposição. A certeza da fé não pode deixar de considerar a presença da incerteza. Agora, estes termos, que aqui são apresentados ainda se valendo de um confronto com o âmbito do entendimento, devem dar conta do devir naquilo que é próprio de seu próprio âmbito, ou seja, na questão da temporalidade. É precisamente por esta razão que *Climacus* havia inserido o conceito de histórico, como uma forma de trazer a análise das categorias modais para o limite de sua instrumentalidade conceitual lógica. O ponto em que o histórico havia deixado era a abertura para uma disposição, a qual foi aqui parcialmente preenchida pelo conceito de fé. Contudo, o conceito de fé serve para preencher o vazio deixado, estruturalmente, pelo embate com o entendimento, sendo que é preciso agora uma disposição que permita a compreensão sobre uma instanciação que dê conta do âmbito temporal. Caso contrário, *Climacus* teria respondido que o passado não é mais necessário que o futuro, mas não teria retirado nenhuma consequência dessa resposta. Essa disposição é, finalmente, o ponto em que a realidade efetiva é levada ao limite de seu alcance e o que se apresenta demonstra como a análise do fenômeno da existência começa a encontrar parte de seus problemas internos:

Aquilo que agora por intermédio da fé se torna histórico e, enquanto histórico, se torna o objeto da fé (uma coisa corresponde à outra), na medida em que existe imediatamente e é imediatamente percebido, não engana. O contemporâneo [*Samtidige*] poderá bem usar seus olhos, etc., mas deverá ter cautela com a conclusão. Ele não poderá conhecer imediatamente que isso deveio, mas também não conhecer necessariamente que isso deveio; pois a primeira expressão do devir é precisamente a interrupção da continuidade [*Continuiteten*]. No instante em que a fé crê que isso deveio, que ocorreu, ela faz com que o ocorrido e o devindo seja duvidoso no devir, e com que o “ser assim” seja duvidoso no “ser como possível” do devir. A conclusão [*Slutning*] da fé não é conclusão, mas sim uma decisão [*Beslutning*] e é por isso que a dúvida é excluída. [KW VII, p. 83-84; SV IV, p. 247]

Há uma inevitável circularidade na relação entre a fé e o histórico. O histórico é posto por intermédio da fé e, ao mesmo tempo, o histórico é aquilo que, por tornar-se o objeto da fé, torna possível a própria instanciação e expressão da fé, sobretudo porque a fé está vinculada ao *devir* e o histórico é visto como o modo de acesso ao devir. Ocorre, no entanto, que o histórico, embora seja o modo de acesso ao devir, não pode ser ele mesmo o modo de ser do *devir*, isto é, o histórico é uma condição para que o indivíduo se ponha em relação ao devir, com a ressalva de que a relação da relação que instancia o indivíduo no devir não corresponde com o histórico, mas com aquilo que o histórico apresenta como uma possibilidade ou uma abertura. Esta disposição temporal daquilo que permite ao indivíduo instanciar sua *sobrerrelação* no *devir* é enunciada por Kierkegaard no conceito de “contemporâneo” [*samtidige*] e “contemporaneidade” [*samtidighed*]. O termo empregado refere-se ao modo de ser no “mesmo tempo”, uma simultaneidade que deve ser compreendida como ontologicamente determinada. O histórico deve ser tomado como esta condição de possibilidade que permite a instanciação do *contemporâneo*. A instanciação do contemporâneo na contemporaneidade, no entanto, significa, mais uma vez, a anulação do histórico *qua* histórico, ou seja, do histórico enquanto um passado, pois o histórico, após a instanciação do contemporâneo, passa a ser tomado como uma espécie de “presentificação”. Uma vez que a questão dizia respeito à dificuldade com que o indivíduo poderia compreender algo que está para ele revelado como uma expressão do devir ao mesmo tempo que este devir deveria ser reconhecido em si mesmo como intrínseco à própria relação constitutiva do indivíduo em consonância com o fenômeno da existência, então o contemporâneo tem de assumir ao menos dois traços essenciais: a) por um lado, se trata de uma

contemporaneidade do indivíduo com um acontecimento, o qual deverá ser tomado inicialmente como histórico e por meio desta “historicidade” passará a ser a abertura da expressão do devir que se instancia na presentificação da contemporaneidade do indivíduo com algo transcendente a si mesmo; b) por outro lado, se trata de uma contemporaneidade do indivíduo consigo mesmo, sobretudo porque o modo de ser temporal da simultaneidade, se for tratado em um âmbito ontológico, tem de implicar o fato de que o *ser* do humano expresso no fenômeno da existência precisa ser coincidentemente relacional – portanto *sobrerrelacional* – consigo mesmo. Esta contemporaneidade está em concordância com a ideia de ruptura, transição e instanciação em um âmbito determinado não pelo conhecimento, mas pela ação do indivíduo na fenomenalidade de sua própria existência. O contemporâneo é, portanto, aquele que se encontra no Ser do *ser* do humano e que, neste sentido, realizou efetivamente a passagem para além do não-ser e da possibilidade, sem contudo manter em sua instanciação, ou seja, em sua contemporaneidade, a tensão da realidade efetiva e da possibilidade. A diferença absoluta entre um e outro âmbito se encontra na expressão da determinação de cada “instância”, pois aquilo que está posto antes da transição só chegar a uma “conclusão” [*Slutning*], mas o que realizou efetivamente a transição e instanciou-se não por uma determinação do conhecimento, mas pela vontade e pela ação, este expressa uma “decisão” [*Beslutning*]. Enquanto a determinação da “conclusão” advém ou da imediatidade externa ou da mediação abstrata do conhecimento, a determinação da “decisão” é reflexo da contemporaneidade do indivíduo que se constitui no próprio fenômeno da existência, o que finalmente torna possível apreender este fenômeno através do *devir*. A resposta para a utilização das categorias modais é então sentenciada por *Climacus*:

Assim, o passado [*Forbigangne*] em nenhum instante se torna necessário, tão pouco quanto era necessário quando deveio ou mostrou ser necessário para o contemporâneo que nele acreditava, isto é, que acreditava que veio a ser; pois fé e devir correspondem-se mutuamente e dizem respeito a determinações anuladas do ser [*Værens ophævede Bestemmelser*]: o passado e o futuro; e também para com o presente [*Nærværende*], mas somente na medida em que, sob a determinação anulada do ser, é visto como aquilo que veio a ser; enquanto a necessidade diz respeito à essência, de tal maneira que a determinação da essência é precisamente excluir o devir. A possibilidade, de onde emergiu o possível que se tornou o efetivamente real, sempre acompanha o devir e permanece com o passado, mesmo que haja milênios entre eles; tão logo que um posterior repete que algo veio a ser (o que ele faz ao acreditar nisto), ele repete sua possibilidade, independentemente de poder ou não tratar-se aqui de

representações mais específicas desta possibilidade. [KW VII, p. 85-86; SV IV, p. 249]

As categorias modais permitem acessar o fenômeno da existência através da expressão temporal que é própria do Ser e que se manifesta como o devir. Neste sentido, Kierkegaard foi de fato influenciado por Trendelenburg, sobretudo por reconhecer não só uma separação entre o âmbito do Ser e o âmbito do Pensamento, mas por perceber que, uma vez que a questão diz respeito ao conhecimento sobre o Ser, então o Pensamento tem de aproximar-se tanto quanto possível para alcançar um mínimo de inteligibilidade tangenciável, o que significa aqui valer-se de instrumentos conceituais criados no âmbito do Pensamento para que estes sejam utilizados precisamente nesta aproximação e, assim, para que forneçam esta abertura de inteligibilidade. Não se trata, no caso de Kierkegaard, de formular uma epistemologia ou de sustentar-se a partir de uma epistemologia, mas se trata simplesmente de tornar inteligível a manifestação do fenômeno da existência com base nas condições ditadas pelo próprio fenômeno, ou seja, pelo âmbito do Ser. É isso o que está em questão na aplicação das categorias modais: elas tornam inteligível a dinâmica da temporalidade ao serem inseridas e justapostas nos elementos temporais, o que permite aí compreender de que maneira o Ser é manifesto e como este está vinculado, em sua própria manifestação, com um movimento determinado e, a partir disso, pode-se então acessar um âmbito de *presença* com a existência no sentido de um *estar próximo ao Ser*. O que é necessário é essencial e, portanto, opera em um nível de acesso à temporalidade que é condicionado por uma certa disposição do “passado” enquanto uma abstração e uma permanência. O primeiro passo, então, era demonstrar que este “passado”, enquanto acontecimento passado, não poderia ser nunca considerado como necessário pelo simples fato de que nele não havia nenhuma determinação que evidenciasse a necessidade em si, deslocando com isto a necessidade para o ponto de pura negação e contraposição. Afastada a necessidade para este ponto, o que emerge é a categoria da possibilidade, a qual é associada igualmente com o passado e com o futuro, porque uma vez que a necessidade não está imposta ao passado, esta também não pode ser imposta ao futuro. O que sobra, no entanto, é a evidência do que já não é passado e daquilo que não é ainda futuro, ou seja, do que se manifestou para além da possibilidade e que se faz *presença*, ainda que de uma maneira indireta, como é o caso do *histórico*. Isso que se faz *presença*, e que assim

é tomado como algo que se aproxima do Ser, é a realidade efetiva, percebida tanto em uma manifestação externa quanto na manifestação imediata do fenômeno da existência. A possibilidade não é a potência, mas é sempre dada como potência, pois uma vez que algo deveio, manifesto em uma determinada realidade efetiva, então novamente está aberta a possibilidade da possibilidade – a potência da possibilidade – pelo simples fato de que tanto a realidade efetiva quanto a possibilidade estão postas em relação contínua entre elas e para com o devir. Nota-se, assim, que as categorias modais, embora aproximem-se do ser – como no caso da *presença* de um *estar próximo do ser* –, não podem elas mesmas ser confundidas ou identificadas com o próprio Ser. Assim, da mesma maneira que a necessidade não pode ser convertida em algo concreto por pertencer ao âmbito da essencialidade, e da mesma maneira que a possibilidade não pode ser convertida em uma substância, nem ao menos podendo ser transformada na potência ela mesma, porque ela está *em potência de*, mas nunca mais que isso, então também a realidade efetiva não poderia ser substancializada, essencializada e concretizada em termos que são estrangeiros a ela mesma. Isso serve para dizer que a realidade efetiva segue sendo uma categoria modal, um instrumento conceitual utilizado para desenvolver a análise do fenômeno da existência e um aparato imprescindível para conferir inteligibilidade para este fenômeno nos termos do devir, mas que de nenhum modo a realidade efetiva pode ser compreendida como a própria existência. Este esclarecimento precisa ser feito para se compreender a última nuance que está implicada na análise do fenômeno da existência em relação ao devir. Em *Migalhas Filosóficas* o pseudônimo, quando passa a apresentar as categorias modais, explicita o que depois virá a ser enunciado por *Anti-climacus* em *Doença para a morte*: “De fato, não é como explicam os filósofos, que a necessidade é a unidade entre possibilidade e realidade efetiva, não, a realidade efetiva é a unidade entre a possibilidade e a necessidade” [KW XIX, p. 36; SV XI, p. 149]. É evidente o embate com a filosofia moderna e é clara a inversão proposta por Kierkegaard da organização hegeliana das categorias modais, porém é preciso atentar para o fato que a realidade efetiva é posta aqui no ponto isolado da equação. A unidade produzida pela relação entre possibilidade e necessidade é aquela da realidade efetiva, mas esta ainda não foi esclarecida nos termos de sua própria compreensão, apenas nos termos de sua estrutura categorial e de sua limitação. Sabe-se que a realidade efetiva é a expressão do vir-a-ser do *devir*, e sabe-se que esta não pode

ser confundida com a própria existência. Qual é, então, a expressão da realidade efetiva?

Para esclarecer este ponto é preciso considerar a maneira com que *Climacus* vinha conduzindo sua reflexão na apresentação das categorias modais. O pseudônimo utiliza o exemplo da observação de uma estrela de uma forma que não deixa de ser enganosa, porque toda a questão que *Climacus* deveria tratar ali não trata de um objeto externo ao observador, mas diz respeito, ao contrário, à própria existência do indivíduo, de maneira que qualquer consideração feita por este indivíduo nunca deixa de implicar ao próprio indivíduo tanto no processo quanto nos resultados. Claro que *Climacus* utiliza este dispositivo argumentativo para demonstrar como o devir pode ser percebido através de determinadas manifestações, mas essa tentativa de esclarecimento não deixa de implicar o problema de que o devir, para ser tomado em relação ao fenômeno da existência, deve ter como centralidade de sua própria consideração a existência do ser do humano. Tal demanda é simultaneamente uma expressão da própria tensão do fenômeno da existência e um problema para a própria análise, como se vem demonstrando ao longo do presente trabalho. Mais do que uma vez Kierkegaard enfatiza o fato de que há uma dualidade presente na disposição do próprio *questionador*: por um lado, ele tem de valer-se de instrumentos conceituais que não são determinados pelo âmbito do Ser e, portanto, pelo próprio fenômeno da existência, de modo que sua análise parte do pressuposto que a própria análise é limitada; por outro lado, este *questionador* tem de continuamente dar conta do fato que sua concretude não só não pode ser abstraída, mas que ela tem de ser determinante para o desenvolvimento da própria análise. No *Post-scriptum* esta dualidade torna-se ainda mais evidente quando *Climacus*, aprofundando muitos dos elementos já apresentados em *Migalhas Filosóficas*, tem de dar conta explicar o que é esta figura do *questionador* que deve dar conta de analisar o fenômeno da existência ao mesmo tempo que sua própria constituição enquanto indivíduo depende desta mesma análise. A maneira com que *Climacus* nomeia esta figura já evidencia seu caráter de dualidade: o pensador subjetivo [*subjektive Tænker*]. Enquanto pensador, ele encontra-se instanciado parcialmente no âmbito da idealidade; enquanto alguém posto na subjetividade ou que é subjetivamente determinado, ele encontra-se instanciado parcialmente no âmbito da concretude. Em sua análise do fenômeno da existência, o pensador subjetivo tem de dar conta

destes dois âmbitos, pois caso contrário um viria a ser subsumido pelo outro e toda a análise estaria condenada ao fracasso. Mais do que isso, o pensador subjetivo deve manejar de tal maneira sua própria condição que ele deve instanciar na sua própria análise a *sobrerrelação* de sua constituição, o que significa que a análise deve refletir de alguma maneira esta tensão que, como foi demonstrado, parte da própria tese antropológica kierkegaardiana. *Climacus* apresenta no *Post-scriptum* uma solução para este caso, indicando que “o pensado subjetivo é dialeticamente orientado para o existencial [*Existentielle*]; ele tem a paixão do pensamento [*Tanke- Lidenskab*] para sustentar a disjunção qualitativa” [KW XII, p. 350; SV VIII, p. 304]. Ao afirmar que o pensador subjetivo é “dialeticamente orientado para o existencial”, *Climacus* está indicando que muito embora o percurso seja realizado pelo auxílio de instrumentos tomados do âmbito do Pensamento, o ponto de chegada deve ser aquele do Ser; mais do que isso, no entanto, o pseudônimo também indica que talvez esta seja a única forma de realizar a análise. O *dialético* é reconhecido rapidamente como uma espécie de método ou abordagem utilizada para o desenvolvimento da análise do fenômeno da existência, a tal ponto que é comum considerar que o “dialético” seria o “método” kierkegaardiano por excelência. Não há dúvida de que o *dialético* é uma certa disposição metodológica, mas ele não pode ser o método, pois se fosse esse o caso então a determinação partiria exclusivamente do âmbito do Pensamento e tudo estaria anulado. O *dialético* só pode ser orientado para o existencial porque ele é mobilizado pela “paixão do pensamento”, paixão esta que *Climacus* já havia introduzido em *Migalhas Filosóficas* e que no *Post-scriptum* recebe um tratamento mais extenso. A paixão é o apelo e a determinação da concretude, a expressão do fenômeno da existência posto como condição de possibilidade para o *dialético* e para o pensador subjetivo. Encontra-se, assim, dois âmbitos no desenvolvimento da análise que devem equivaler à tensão estrutural própria do fenômeno da existência: *pathos* e *dialético*. Isto precisa ser posto para indicar um fato que o próprio *Climacus* evitara quando na apresentação das categorias modais em *Migalhas Filosóficas*, isto é, a demanda que “a tarefa do pensador subjetivo é de *entender a si mesmo na existência* [*den subjektive Tænkens Opgave er at forstaae sig selv i Existents*]” [KW XII, p. 351; SV VII, p. 304]. Aquilo que é analisado enquanto algo devém não pode ser uma estrela ou qualquer objeto externo. Aquilo que deve ser analisado tem de ser o próprio indivíduo que pretende analisar, o pensador subjetivo que deve pensar sobre sua própria subjetividade a fim

de aproximar-se tanto quanto possível da compreensão sobre o fenômeno da existência. Para fazê-lo, este pensador subjetivo precisa dar conta de compreender o *devir*. Porém, ao mesmo tempo, a compreensão sobre o *devir* é aos poucos minada pela inserção das muitas categorias limítrofes. O conceito de *fé*, por exemplo, chega ao ponto de tentar explicar algo que, a rigor, não pode ser explicado, de modo que o conceito de *fé* tem de ser vinculado com uma ação e uma vontade, por um lado, e com uma reação de *escândalo* por outro lado. Kierkegaard está mais do que consciente deste problema e sua aposta não é tanto por encontrar uma forma de escapar desta condição; ao contrário, o filósofo parece querer intensificá-la até o último ponto possível:

Abstrair da existência [*Existents*] é retirar a dificuldade, mas permanecer na existência de modo que se compreende uma coisa em um instante, outra coisa em outro, não é compreender a si mesmo. Mas compreender extremo opostos em um mesmo instante e, existindo, entender a si mesmo neles, isto é muito difícil. [KW XII, p. 354; SV VII, p. 307]

É preciso notar o epicentro da dificuldade: a abstração não é uma saída porque ela produz uma falsa permanência que aniquila e anula o *devir*, mas, ao mesmo tempo, é preciso permanecer [*forblive*] na existência de tal maneira que o próprio *devir* torne praticamente impossível qualquer forma de compreensão. Como é possível permanecer no *devir*? Isso é uma simples contradição, um paradoxo ou é efetivamente uma possibilidade que Kierkegaard vislumbra como saída para a dificuldade de análise do fenômeno da existência? A depender do ponto de vista, o “permanecer na existência”, que também significa um “permanecer no *devir*”, pode ser percebido em todos estes ângulos. Em verdade, é preciso que este “permanecer no *devir*” seja visto por todos estes ângulos para que sua instanciação possa vir a ser possível, pois sem a apresentação fundamental da contradição, sem a instanciação do paradoxo e sem a abertura da possibilidade não seria possível compreender esta dificuldade. A aposta de Kierkegaard, neste sentido, é de uma intensificação: levar o *pensador subjetivo* a este ponto além dos limites em se se deve compreender extremos opostos em um mesmo instante e, ao mesmo tempo, compreender que o próprio *pensador subjetivo* é constituído por estes extremos e que ele é, em seu *Ser*, o campo de acontecimento desta oposição. Esta intensificação não pode ser conduzida na direção de uma generalização, de modo que deve manter-se ferrenhamente apegada à concretude. Neste sentido, é uma

intensificação que tende ao singular e, portanto, não deixa de ser uma intensificação da singularização. *Climacus* deixa clara essa predileção e aponta de que modo devem ser organizadas as estruturas conceituais que buscam analisar o fenômeno da existência:

Ao invés de ter a tarefa de compreender o concreto abstratamente, como o pensamento abstrato tem, o pensador subjetivo tem a tarefa oposta, de entender o abstrato concretamente. O pensamento abstrato desvia o olhar dos seres humanos concretos para a humanidade pura; o pensador subjetivo compreende o abstrato de ser um ser humano dentro do concreto, de ser um ser humano existente singular [*enkelte existerende Menneske*]. [KW XII, p. 352; SV VII, p. 305]

Mais do que um jogo entre conceitos e perspectivas, o que *Climacus* indica é a orientação da própria análise e, neste sentido, da intensificação. Não se trata de abolir o abstrato – como também na segunda parte da dissertação sobre a ironia não se tratava de abolir a ironia, mas de controlá-la –, trata-se de explicitar o fato de que o abstrato, ainda quando venha a ser utilizado, deverá ser determinado pela concretude. É isto o que consta no momento em que *Climacus* afirma que é preciso “entender o abstrato concretamente”, o que significa aí estabelecer os termos da intensificação antes apontada. Conjuntamente com isto, o pseudônimo se esforça para demonstrar a legitimidade de sua afirmação, pois ao invés de avançar pela determinação do pensamento abstrato, que converte todos os seres humanos em uma “humanidade pura” que não só substitui estes mesmos seres humanos concretos, mas que acaba por anulá-los em sua concretude, o pensador subjetivo “compreende o abstrato de ser um ser humano dentro do concreto”. Por mais intrincado este argumento possa parecer à primeira vista, é possível agora torná-lo mais claro apontando para a intensificação de uma oposição de extremos que deve ser instanciada e realizada pelo próprio pensador subjetivo. Compreender o abstrato do ser um ser humano dentro do concreto é compreender que o modo de acesso e, portanto, a análise do ser do ser humano não pode evitar o fato de que esta análise precisa recorrer a certo nível de abstração para sua realização, porém ao mesmo tempo esta análise é determinada pelo fato de que as categorias e conceitos retirados do âmbito abstrato não podem produzir uma abstração do ser humano em uma “humanidade pura”, ao contrário, é preciso utilizar estes conceitos e categorias nos limites da determinação do que é ser um ser humano que não pode estar instanciado em nenhum outro âmbito senão naquele da concretude. A intensificação,

neste sentido, não exclui a abstração, mas emprega a abstração em seu próprio processo de intensificação, pois só através desta “abstração controlada” – em analogia à “ironia controlada” – é possível à intensificação aproximar-se tanto quanto possível do fenômeno da existência a fim de tornar inteligível para o indivíduo sua própria constituição e sua própria singularidade. A aproximação do ser que é viabilizada pela intensificação, a qual é o embate entre extremos opostos sob a determinação da concretude, isto é a expressão da realidade efetiva. Enquanto parte do âmbito do Pensamento, por se tratar de uma categoria modal retirada da lógica, a realidade efetiva permite certa inteligibilidade do fenômeno da existência por instanciar-se no devir e, portanto, na tensão. Enquanto um modo de acesso ou de aproximação do âmbito do Ser, a realidade efetiva oferece uma espécie de estagnação artificial que permite com que o fenômeno da existência venha a ser compreendido sem ser anulado. Por se tratar de uma intensificação, a realidade efetiva pode de alguma maneira *suspender* a tensão pela própria força de sua intensidade, mas não pode fazê-lo de tal maneira que esta suspensão se torne, ela mesma, a regra da relação. Em diversas passagens Kierkegaard percebe o problema que está implícito em sua análise e em *Migalhas Filosóficas* isto é expresso de uma forma muito clara quando *Climacus* aponta que:

não podemos nos deixar iludir, como se o compreender que algo veio a ser fosse mais fácil depois de ter vindo a ser do que antes de ter vindo a ser; pois quem pensa assim não entende sequer que esse algo que veio a ser, ele tem somente a imediaticidade [*Umiddelbarhed*] do sentir e do conhecimento acerca da presença [*Nærværende*], nos quais o devir não está contido. [KW VII, p. 86; SV IV, p. 250]

A limitação da aproximação ou da *presença* – do estar próximo ao Ser – da realidade efetiva não é um mero detalhe, mas é um dos principais impasses a que chega a análise kierkegaardiana do fenômeno da existência. Embora o *pensador subjetivo* possa instanciar-se neste ponto de intensificação da tensão que é expresso pela realidade efetiva enquanto a inteligibilidade da aproximação para com o ser do humano e, por conseguinte, para com o próprio fenômeno da existência, ainda assim esta instanciação não pode ser assegurada e em um átimo o indivíduo pode ser deslocado – ou *des-instanciado* – desta posição. Neste sentido, a realidade efetiva é um dos pontos mais importantes porque ela se apresenta como a instanciação que permite aferir certa inteligibilidade sobre o fenômeno da existência.

Contudo, a realidade efetiva não fornece os subsídios para se compreender como esta instanciação pode ser mantida ou aprofundada. Porque ela é a intensificação da tensão constitutiva do *ser* do humano, a realidade efetiva não pode avançar até o ponto em que ela adentra o próprio movimento do devir e a partir deste devir demonstra como sustentar essa *proximidade com o ser* que deve ser a *presença*. Novamente, porque ela é a intensificação da tensão constitutiva do *ser* do humano, a realidade efetiva não pode retroceder até o ponto em que ela fornece, desde o âmbito do pensamento, a determinação suficiente para que esta proximidade seja contida em uma permanência específica. O que é *novo*, o que se revela, o que devém, o que se instancia na *sobrerrelação* do indivíduo consigo mesmo, com o absolutamente transcendente e com o *ser* do humano que ele mesmo é, isto tudo que fora fornecido a partir das bases cristãs do pensamento kierkegaardiano agora volta para cobrar o seu preço. O desenvolvimento foi possível até o ponto em que o devir foi demonstrado na relação específica do *ser* do humano, mas agora o limite da própria instanciação encontra-se impedido por sua própria estrutura. Chega-se ao ponto em que o *salto* se apresenta como o momento inexorável, mas este mesmo *salto*, que veio como um conceito capaz de elevar um pouco mais a análise do fenômeno da existência no sentido do *devir*, agora parece determinar o fim deste mesmo devir e anunciar a volta inaudita da *permanência*.

4. PERMANÊNCIA

O desenvolvimento da filosofia kierkegaardiana parte da intuição sobre o fenômeno da existência, uma intuição que notara a constante tensão entre o devir e a permanência. Porque a própria tradição da filosofia ocidental privilegiara a permanência em muitos sentidos, impondo ao Ser uma rigidez, uma essencialidade, uma substancialidade e, em suma, um impedimento de devir, então a solução para se avançar sobre os termos dessa tensão estava, como o próprio Kierkegaard compreendeu, na análise, estrutura e compreensão sobre o devir. Contudo, como o filósofo continuamente notara, este devir não pode ser assumido de forma isolada e, assim, precisa ser contrabalanceado com a presença da permanência. Como foi demonstrado anteriormente, a dificuldade de toda reflexão kierkegaardiana é marcada pelo fato de que o devir não pode ser analisado se perder de vista a tensão desde onde ele é “retirado” e, mais, não pode ser considerado em sua estrutura, seja inteligível seja fenomênica, se perder de vista o seu caráter relacional para com o próprio fenômeno da existência. Essa exigência feita para com a análise do devir continuamente se apresenta de forma impositiva no desenvolvimento do pensamento kierkegaardiano através dos muitos elementos retirados do pensamento cristão. A estrutura antropológica, por exemplo, surge como uma dualidade que auxilia à compreensão da tensão do fenômeno da existência quando permite perceber que a oposição corpo/alma pode ser conduzida de forma análoga para âmbitos metodológicos mais elevados, como a oposição concretude/idealidade; mas é também esta estrutura que não cessa de impôr a necessidade de condução para um ponto de unificação e de sintetização dos elementos presentes na relação. A tese antropológica cristã demanda a apresentação de uma solução para esta dualidade, pois ao mesmo tempo que os dois elementos estão entre si relacionados em uma oposição tensional – corpo e alma –, um terceiro elemento anseia por apresentar-se como a resolução final de toda a relação: o *espírito*. Kierkegaard esforçara-se para suspender a entrada deste terceiro elemento “solucionador” ou “sintetizante” para poder manter tanto quanto possível a sua análise e reflexão sobre o devir. Contudo, tão logo essa análise chega a um ponto de intensificação limítrofe, então é a própria tensão que faz com que a “demanda resolutive” volte a manifestar-se e a impôr-se no sentido de uma exigência de retorno da *permanência*. Como foi demonstrado anteriormente, isso aconteceu no momento em que a intensificação da

tentativa analítica foi levada ao limite de seu próprio alcance, de tal modo que o que poderia acontecer ali seria um retorno da *presença* da permanência. Não é casual que o pseudônimo responsável por conduzir a reflexão até este ponto de intensificação tenha por “sobrenome” *Climacus*, pois a ideia de uma ascensão ou de uma elevação – que muitas vezes foi tomada apenas no sentido religioso – agora se apresenta em sua complexidade: a escalada da reflexão sobre o fenômeno da existência, uma escalada que tenta tornar inteligível este fenômeno no limite do possível, ela tem de chegar a um *clímax*, um ponto mais alto que não revela necessariamente o fim, mas que revela o limite daquele enquadramento ou daquele âmbito. O que vem após o *clímax* tem de ser necessariamente *anticlimático*, não em um sentido de rebaixamento hierárquico ou de simples negação, mas no sentido de uma oposição à dirigibilidade, de modo que aquilo que é *anticlimático* assim se manifesta por não pretender superar o *clímax*, mas por posicionar-se precisamente no limite do que fora antes determinado pelo próprio *clímax*. A intensificação a que *Johannes Climacus* chega é então recepcionada e sustentada, tanto quanto possível, pelo pseudônimo que, novamente por uma razão que não é nada aleatória, é chamado de *Anti-Climacus*. O pseudônimo responsável pela publicação de *Doença para a morte* em 1949 e *Prática do cristianismo* em 1950, justamente o último pseudônimo kierkegaardiano em um sentido mais bem definido – por possuir certa “personalidade” e “independência” –, é também aquele que começa a indicar como o alcance do limite ou do *clímax* produzido pela análise do *devir* acaba por permitir a emersão da *permanência*. E tal condução, embora muito sutil, pode ser retracejada através das indicações legadas pelos textos apontados.

O primeiro elemento que deve ser considerado diz respeito à tese apresentada por *Anti-Climacus* logo no início do primeiro capítulo de *Doença para a morte*. A tese do *Selv* apresentada por *Anti-Climacus*, como usualmente é tomada pelos comentadores, foi tratada como uma espécie de cristalização da filosofia kierkegaardiana nos termos de uma enunciação da solução de um problema²⁹⁹. Ali

²⁹⁹ Dentre todas as tendências interpretativas existentes entre os comentadores da obra kierkegaardiana, talvez nenhuma tenha se mostrado mais insistente do que a vinculação entre os primeiros parágrafos do primeiro capítulo de *Doença para a morte* e a ideia de uma definição bem acurada do que seria a tese mais madura e definitiva que Kierkegaard teria formulado sobre o *Selv*. Há pequenas variações sobre esta questão, onde os comentadores afirmam os autores que Kierkegaard teria ou se distanciado ou se aproximado de Hegel, que ele teria ou mantido ou alterado suas posições anteriores, e assim sucessivamente. Contudo, o que não é posto em questão é a relação deste trecho, da próprio ideia de *Selv* e dos termos ali empregados com a análise do fenômeno da existência. Não é preciso muito esforço para demonstrar que praticamente todos os

os comentadores encontravam o que seria a mais sólida, confiável e madura apresentação do que seria o ápice do pensamento de Kierkegaard, de tal modo que se tratava apenas de compreender o trecho e não de questioná-lo. A ausência de questionamento manifestava-se sobretudo pelo fato de que os comentadores não perguntavam como aquelas sentenças tão complexas e com tantos elementos e conceitos ricos de significado chegaram até aquele ponto e, complementarmente, não perguntavam qual era o problema que se tentava ali indicar. Ao fim, o trecho ficou conhecido como a apresentação da teoria kierkegaardiana do *Selv* sem, contudo, ser possível compreender muito bem o que estava em questão. Uma vez demonstrada a análise do *devir* e indicado como esta análise estava relacionada com a análise do fenômeno da existência, sobretudo marcando a intensificação a que *Climacus* chegou com seu próprio projeto, é então possível considerar estas primeiras sentenças de *Anti-Climacus* sem os condicionamentos pré-dispostos:

O homem é espírito [Aand]. Mas o que é espírito? O espírito é o *Selv*. Mas o que é o *Selv*? O *Selv* é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste em que, na relação, a relação se relaciona consigo mesma; o *Selv* não é a relação, mas consiste em que a relação se relacione consigo mesma. O homem é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, é uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois termos. Sob este aspecto, o homem ainda não é um *Selv*. Na relação entre dois, a relação é um terceiro enquanto uma

textos que buscam dizer algo sobre o *Selv* kierkegaardiano vão apontar para este trecho como uma das principais bases de sua análise. Este é o caso do livro *Kierkegaard and the Self before God*, de Simon D. Podmore, que não demora a evocar este trecho (PODMORE, 2011, p. 21-23) para sustentar toda sua leitura. Patrick Stokes tem o mérito de reconhecer que a questão versa sobre um âmbito ontológico, mas também não parece conseguir escapar da mesma determinação quando, em seu *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*, para sustentar a originalidade e autenticidade do filósofo dinamarquês na apresentação de uma teoria do Self que se oponha àquela moderna (Locke, Kant, Hegel, etc.), ele tem de utilizar exatamente este trecho de *Doença para a morte* (STOKES, 2015, p. 143-147). Do lado dos que querem ler ali uma aproximação com Hegel, Mark C. Taylor, em seu *Journeys of Selfhood: Hegel and Kierkegaard* não consegue evitar o fato de que o argumento central, tanto da diferença quanto da proximidade entre os dois autores, tem de ser baseado neste trecho (TAYLOR, 2000, p. 168-170). Mesmo em um texto mais recente, que tenta dar conta de uma comparação antropológica entre a filosofia de Kierkegaard e a filosofia de Marx, tal qual é o livro de Jaime Aroosi, *The Dialectical Self: Kierkegaard, Marx, and the Making of the Modern Subject*, a interpretação reforça o fato de que seria os primeiros parágrafos do primeiro capítulo de *Doença para a morte* que apresentaria, por ser o símbolo do “trabalho maduro” de Kierkegaard, uma “definição do self que está repleta de tons hegelianos” e que serviria, precisamente por isto, como um modelo confiável e seguro para determinar o que é o pensamento de Kierkegaard e que seria a partir disto que qualquer comparação com Marx se tornaria possível (AROOSI, 2019, p. 16-17). Não é raro que este trecho seja utilizado precisamente desta maneira, como uma espécie de apresentação sólida, confiável e precisa do que seria a “filosofia kierkegaardiana”. Para sustentar este argumento, não os comentadores geralmente têm de apelar para conceitos e interpretações que não aprofundam ou questionam o que é aquilo que está sendo abordado efetivamente. Mais do que isso, não tratam de questionar como a problemática chegou até aquele ponto. Contrariamente ao que o próprio trecho indica, os comentadores querem ali encontrar uma resolução que é negada pelo próprio texto e, neste sentido, falham em perceber a nuance que está ali implicada.

unidade negativa [*negativ Eenhed*], e os dois relacionam com a relação e na relação com a relação; assim, sob a determinação do psíquico [*Bestemmelsen Sjel*], a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, no entanto, a relação se relaciona consigo mesma, então essa relação é o terceiro positivo [*positive Tredie*], e isto é o *Selv*. Tal relação que se relaciona consigo mesma, um *Selv*, ou deve se estabelecer por si mesma ou deve ser estabelecida por um outro [*et Andet*]. Se a relação que se relaciona consigo mesma é estabelecida por um outro, então a relação é de fato o terceiro, mas esta relação, o terceiro, é, no entanto, novamente uma relação que se relaciona com aquilo que estabeleceu toda a relação. Tal relação derivativa e estabelecida é o *Selv* do ser humano [*Menneskets Selv*], uma relação que se relaciona consigo mesma e que ao relacionar-se consigo mesma relaciona-se com um outro. [KW XIX, p. 13-14; SV XI, p. 127-128]

A definição do ser humano como espírito no começo deste capítulo só faz sentido quando se compreende todo o desenvolvimento da tese antropológica que ancorou a possibilidade de um aprofundamento ontológico que, por fim, levou até o ponto de intensificação antes indicado. Assim, ao identificar o ser humano com o *espírito*, ao fazer uma passagem indicando que o *espírito* é o *Selv*, e ao determinar que o próprio *Selv* não passa de uma relação que se relaciona consigo mesma, *Anti-Climacus* está tomando como pressuposta toda a estrutura que já fora fornecida por diversos pseudônimos kierkegaardianos – sobretudo *Climacus* e *Haufniensis* –, de tal modo que o que consta em todo este ponto é uma indicação à *sobrerrelação*. Não há, a rigor, nenhuma novidade em termos conceituais neste trecho, salvo a exceção de que, contrariamente ao que constava nos pseudônimos anteriores, *Anti-Climacus* parte da ideia da síntese realizada por um terceiro – o espírito – como forma de desenvolver sua apresentação e argumento. Com as leituras de *Migalhas Filosóficas*, *O conceito de angústia* e do *Post-scriptum* já é possível perceber a questão pertinente à *sobrerrelação*, bem como já é evidente a importância da tese antropológica que então será levada a um âmbito ontológico onde o *ser* do homem é determinado como uma relação tensional entre dois opostos extremos, como o finito e o infinito, uma extensão da relação inicial entre o corpóreo e o psíquico. Nestes textos a síntese é apresentada como um horizonte de possibilidade, mas ela é adiada para que não ocorra a antecipação de uma unificação que inviabilizaria a própria análise do *devenir*. Assim, o espírito, que fora indicado anteriormente, não havia ainda figurado como um elemento tangenciável antes do ponto de limite de intensificação. O próprio *Selv* fora apresentado como uma espécie de “direção indireta” que a análise do *devenir* deveria tomar para que fosse possível aproximar-se

do *ser* do humano e, por conseguinte, para que fosse possível aproximar-se do fenômeno da existência. Ao iniciar com a definição do *espírito*, *Anti-Climacus* parece estar indicando que este será o momento de verdadeiramente transpôr o limite que fora apresentado em todo sua intensificação com os pseudônimos anteriores. Contudo, logo esta definição é diluída em um jogo de espelhos identitários em que o *espírito* é definido não por sua própria determinação, mas por determinações análogas – o *Selv*, a *sobrerrelação*, a *síntese* –, a tal ponto que o próprio espírito é posto em suspenso em prol de uma melhor definição dos outros termos que servem de base para sua determinação. Enquanto um “terceiro”, o espírito está presente apenas enquanto uma potência, enquanto algo que deveria emergir a partir da *sobrerrelação* e que deveria identificar-se com a *síntese* tão logo a própria *síntese* venha a ser efetivamente real. Porém, segundo o que afirma *Anti-Climacus*, esta *síntese* nunca se apresenta no todo de sua realidade efetiva. O que se efetiva realmente é a *sobrerrelação*, sobretudo quando esta é posta como uma intensificação limítrofe, como demonstrado por *Climacus*. Que a *sobrerrelação* venha a efetivar-se realmente, ou que venha a ser uma realidade efetiva, serve como uma anunciação da possibilidade da *síntese*, mas isto não é, por si mesmo, a própria *síntese*. A potência da *síntese* é compreendida como a potência do fim da *sobrerrelação*, no sentido que este “terceiro”, quando se põe em relação com a *sobrerrelação*, tende a produzir o que *Anti-Climacus* chama de uma passagem da “unidade negativa” para a manifestação de um “terceiro positivo”, isto é, uma determinação que inexoravelmente produzirá a anulação da própria *sobrerrelação*. *Anti-Climacus* não parece conseguir determinar a instanciação da *síntese* precisamente porque parece compreender que tal instanciação – tal vir-a-ser desta potência – significaria o fim da *sobrerrelação* determinada pelo âmbito do *devir*. O pseudônimo parece interromper-se em um ponto tal que a *síntese* é apresentada como algo irresoluto, como uma “*síntese irresoluta*” que permaneceria no horizonte de possibilidades enquanto uma potência presente na estrutura da *sobrerrelação*, uma potência que não pode devir porque o seu vir-a-ser seria, ele mesmo, a ruína do próprio *devir*. Uma vez que a tensão encontrada na análise do fenômeno da existência é aquela do devir e da permanência, o vir-a-ser da *síntese* em termos de uma realidade efetiva seria, portanto, a troca de pólo na própria análise, a qual até então privilegiara o devir e que, neste momento, anuncia a chegada da *permanência*. Isto é o que *Anti-Climacus* quer significar com a passagem de uma

“unidade negativa” para um “terceiro positivo”. Contudo, esta passagem não é demonstrada e não é realizada, seja nestes primeiros parágrafos seja no restante do livro. Agora, isto leva ao questionamento sobre o que *Anti-Climacus* está de fato apresentando nos primeiros parágrafos do primeiro capítulo de *Doença para a morte*. Se aquilo não é a cristalização de uma tese, como foi demonstrado, pois tal cristalização não deveria ser montada em uma hesitação e em uma impossibilidade de realização, então o que exatamente está sendo ali apresentado? O que é apresentado nestas linhas é a intensificação já delineada por *Climacus*, porém agora tomada desde uma outra perspectiva: ao invés de considerar esta intensificação pelo ponto de vista da limitofia que é alcançada através do *dever*, o que *Anti-Climacus* demonstra é a problematização legada por este limite e por esta intensificação, porém pelo ponto de vista da *permanência*. De toda maneira, o que está presente é ainda o limite, a intensificação e o problema. Mais do que isso, o problema da tensão entre permanência e dever é finalmente evidenciado pela contraparte que até então fora mantida *in suspenso*. Kierkegaard, pela pena de *Anti-Climacus*, não apresenta uma cristalização de sua tese; ao contrário, apresenta o que pode ser visto como o momento anticlimático de todo seu esforço filosófico. A *permanência*, que até então havia sido mantida como uma potência distante, que todo tempo se esgueirara no desenvolvimento da análise do fenômeno da existência, finalmente é trazida à tona como a inevitável potência próxima. Contudo, o que essa aproximação da *permanência* revela é a própria raiz do problema: tudo o que fora construído filosoficamente para tornar viável e possível uma análise do *dever* como forma de aproximar-se da análise do fenômeno da existência dependia, ao fim, da própria presença da *permanência*, isso de tal maneira que agora que a permanência retorna, ela acaba por manifestar que ela sempre esteve ali, *próxima do ser enquanto presença*. Em outras palavras, o que tornou possível a análise do *dever* foram os muitos empréstimos de conceitos, categorias, estruturas e pressupostos cristãos que estavam comprometidos com uma teleologia que servia antes à *permanência* do que o próprio *dever*. *Anti-Climacus* é o pseudônimo designado para encenar esta difícil posição, de tal maneira que os primeiros parágrafos de *Doença para a morte* põem no palco precisamente este ponto e, na sequência, o retorno da *permanência* é finalmente realizado. Tal retorno é evidenciado em *Prática do cristianismo*, o segundo livro assinado por *Anti-Climacus*, o qual assume uma atitude que não é necessariamente contrária ao avanço teórico antes realizado pelos outros

pseudônimos, mas que é certamente distinto em termos de posição. Neste livro, que é também o último a ser publicado com o nome de um pseudônimo, apresenta uma estranha mudança: a própria aplicação do recurso pseudonímico é alterada. Aquilo que começara com os muitos pseudônimos de *Enten-Eller*, passando por uma série de livros que, de uma outra forma forneceram subsídios para a análise do fenômeno da existência em uma posição mais próxima do *devoir*, agora chega a um ponto em que nem o fenômeno da existência é considerado em sua problematicidade, nem o *devoir* é tomado em sua singularidade. O que está presente ali é uma espécie de *prática* da *permanência* e, não por menos, esta *permanência* é identificada com o cristianismo, a tal ponto que se chega ao resultado anunciado no título deste último livro pseudonímico: *prática do cristianismo*. A diferença deste último livro não está evidente somente na posição que ele assume – em franca distinção – para com os outros escritos pseudonímicos, mas está presente também no fato que esta identificação entre *permanência* e o cristianismo permitem a justaposição de novas lentes para compreender o restante da obra kierkegaardiana. O exemplo notório está logo no início de *Prática do cristianismo*, quando *Anti-Climacus* apresenta seu “convite” [*Indbydelsen*] acompanhado de uma passagem bíblica. O convite, sugestivo como deve ser, pode ser entendido como a passagem da posição de pretensão analítica do fenômeno da existência para a posição da *prática*. Ainda, é um convite no sentido da própria *prática*, um “sermão” ou uma leitura interpretativa que deve orientar a prática do cristianismo e, portanto, a prática da *permanência*. A passagem bíblica, por sua vez, acompanha precisamente este detalhe. Citando o livro de Mateus (11:28), *Anti-Climacus* anuncia: “Vinde a mim, todos os que trabalham e carregam fardos, eu lhes darei repouso” [*Kommer hid alle I som arbeide og ere besværede, jeg vil give Eder Hvile*] [KW XX, p. 11; SV XII, p. 5]. A passagem, retirada da edição que Kierkegaard possuía da tradução dinamarquesa, utiliza o termo *hvile* para indicar aquilo que em grego é expresso por ἀναπαύσω e na versão latina da Vulgata consta como *reficiam*. O termo grego expressa o repouso que é obtido por meio da interrupção do trabalho, enquanto o termo latino parece não trazer necessariamente esta ideia do repouso, indicando apenas uma ideia de recuperação das forças, o que está claramente expresso na origem do termo: *re- facio*³⁰⁰. O que *Anti-Climacus* quer indicar por meio desta passagem é precisamente

³⁰⁰ Kierkegaard utilizara a tradução presente na edição de 1830 da *Biblia, det er, Den ganske Hellige Skrifts bøger*. A passagem citada pelo filósofo corresponde exatamente ao que consta nesta edição.

a ideia de *repouso* em oposição ao trabalho, ao esforço e ao encargo que antes se apresentava. A dificuldade para analisar o fenômeno da existência no âmbito do *devoir*, que fora tantas vezes descrito por *Climacus* como um “esforço” [*stræbe*], agora é oposto por uma ideia de “repouso”, com o detalhe que tal ideia é retirada e expressa a partir de uma citação bíblica, o que de nenhuma forma é casual. A prática da *permanência* é a *prática do cristianismo* porque é o próprio cristianismo que fornece esta noção de *permanência*, como é o caso expresso na ideia de repouso. Para além deste apelo semântico implícito nos termos elegidos por *Anti-Climacus*, é também preciso atentar para um detalhe estilístico que apresenta uma significativa distinção entre este último livro pseudonímico e seus antecessores. É certo que muitos dos escritos pseudonímicos possuem referências bíblicas e é igualmente certo que boa parte da estrutura argumentativa e conceitual, como foi demonstrado, depende em grande parte de questões suscitadas pela tradição cristã. Ainda que escritos como *Repetição*, a primeira parte de *Enten-Eller* e as primeiras partes de *Estádios no caminho da vida* não evidenciem isso de maneira mais clara, é certo que *Temor e Tremor*, *Migalhas Filosóficas*, *O conceito de angústia* e o *Post-scriptum* manifestam uma intersecção entre a tradição filosófica e a tradição cristã. Ocorre que, mesmo nos textos onde tal intersecção é mais claramente evidenciada, ainda assim o tom central parece ser determinado pelo aspecto “filosófico” e a influência e presença da tradição cristã é trazida como um auxílio, um contraponto ou mesmo uma alavanca para que o argumento filosófico seja conduzido em um contínuo embate com as tendências da filosofia moderna a fim de tornar possível um aprofundamento da análise do fenômeno da existência. Nestes textos, as menções, referências e indicações bíblicas não estão postas na centralidade do argumento; ao contrário, elas servem como um contrapeso para a formação do argumento filosófico. Nos textos não pseudonímicos publicados por Kierkegaard, no entanto,

A tradução dinamarquesa é de fato muito acurada em sua tradução do grego, pois indica tanto o “trabalho” [*arbeide*] quanto o “carregar fardo” [*besværede*] e indica a nuance do “repouso” [*Hvile*]. O original grego assim consta: “Δεῦτε πρὸς με, πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς”. A versão latina da vulgata possui o seguinte texto: “Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos”. A versão portuguesa traduzida por João Ferreira de Almeida, traz um texto que não mantém o mesmo sentido do grego e aumenta a distância do texto original: “Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei”. Ainda que πεφορτισμένοι pudesse ser traduzido como “oprimido”, valendo-se de uma ampla licença, o termo ἀναπαύσω parece ser uma interpretação ou uma extrapolação do sentido de “repouso”, tomando pelos efeitos aquilo que foi dado em primeiro momento como uma simples causa. Isso é aqui explicado para justificar que o uso de qualquer tradução da Bíblia, quando em consideração com os estudos kierkegaardianos, deve tomar cuidado para observar com proximidade tanto a versão dinamarquesa citada quanto o original em grego, já que Kierkegaard lia muito bem no original.

essa relação é invertida e o traço cristão assume um caráter mais central de modo que as citações e referências bíblicas deixam de ser um acidente e passam a ser consideradas como o eixo de todo o argumento. Os textos conhecidos em termos gerais como *discursos edificantes* [*Opbyggelige Taler*] possuem uma característica estilística muito marcada: partindo de um trecho bíblico e usualmente sendo acompanhados por uma *oração* [*Bøn*], estes textos desenvolvem uma reflexão sobre o “ser cristão” e sobre questões pertinentes ao indivíduo que considera seguir o caminho do cristianismo. Por óbvio que está presente nestes textos os reflexos das considerações sobre a existência, de tal modo que os conceitos formulados filosoficamente nos textos pseudonímicos são contrabandeados para os *discursos edificantes* muitas vezes de forma quase imperceptível, como também é certo o trânsito parece ser mais intenso no sentido dos textos pseudonímicos para os *discursos edificantes* do que o contrário. Contudo, é igualmente óbvio que o teor, o estilo e a retórica encontrados nos *discursos edificantes* tem um outro objetivo e uma outra intenção do que aquela identificada nos textos pseudonímicos. Por se tratarem de *discursos* voltados para o público em geral, e por serem *edificantes* em um sentido tanto pedagógico quanto apologético e de certa forma proselitista, estes textos não têm o mesmo teor teórico que os escritos pseudonímicos, nem tampouco avançam tão profundamente em análises conceituais como ocorria quando eram os pseudônimos a tomar a pena. Estes são os textos escritos e publicados por Kierkegaard com seu próprio nome e são criados, em termos de gênero, como uma mescla entre discursos, prédicas, sermões e orações, o que demarca aí o tom do que podem e não podem fazer. Isso não significa que são textos menos reflexivos ou menos cuidadosos em sua produção; ao contrário, nota-se que Kierkegaard empregava aí toda sua concentração para alcançar a melhor maneira de converter a complexidade de seu pensamento em um condicionamento cristão capaz de atrair – e convencer! – seus ouvintes e leitores. São textos com uma marca distintiva, marca essa que é encontrada precisamente em *Prática no cristianismo*, o único livro a empregar essa estilística própria dos *discursos edificantes* dentro de um âmbito *pseudonímico*³⁰¹. Agora, se o último livro de *Anti-Climacus* é situado nesta posição

³⁰¹ É preciso aqui indicar uma exceção: o livro *Dois ensaios menores ético-religiosos* [*Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*], publicado em 1849 sob a pena de H.H. possui a estranha posição de não se encaixar perfeitamente em um ou outro campo. É sem dúvida um texto da produção pseudonímica, porém, ao mesmo tempo, ele compartilha com os *discursos* um certo pendor cristão mais evidente. A reflexão é igualmente filosófica e cristã neste texto – não por menos se chama ético-

de passagem do âmbito da análise do *devir* para o âmbito da permanência, o que fica indicado pelo fato de que os primeiros parágrafos do primeiro capítulo de *Doença para a morte* não são uma tese cristalizada, mas uma problemática trazida à tona em sua última forma, então é possível voltar a atenção para aqueles textos que compartilham com o *Prática no cristianismo* uma mesma estilística e começar a perceber que eles, em sua posição mais claramente cristã, também manifestam um contínuo apelo à permanência. O mesmo apelo à permanência que fora mantido *in suspenso* nas obras pseudonímicas porque ali a intenção era de um desenvolvimento de análise filosófica do fenômeno da existência pelo âmbito do *devir*, este mesmo apelo à permanência estava presente nos *discursos edificantes*. Assim, como a intenção do presente trabalho é de identificar como o pensamento kierkegaardiano formulou um problema, uma análise e uma estrutura que ele mesmo, ao fim, não foi capaz de superar, então é preciso considerar de que forma a presença do apelo à permanência se manifestou nestes *discursos edificantes*.

O que se pretende aqui, portanto, é finalmente demonstrar quais características do aspecto “cristão” reconduziram a reflexão sobre o fenômeno da existência para o âmbito da *permanência*. Ao contrário do que ocorre com os textos pseudonímicos, no entanto, uma abordagem “progressiva” e de alguma forma “sistemática” não se apresenta como efetivamente possível. O *locus* do discurso é outros nestes textos e os elementos que podem ser encontrados estão profundamente misturados nas intenções retóricas que Kierkegaard tão bem aplicara. Ademais, o argumento aqui será conduzido com o auxílio do que já fora apresentado na análise do *devir*, de modo que a consideração sobre a *permanência* em muitos sentidos pressupõe a própria sistematização e organização progressiva

religioso – e embora não utilize dos recursos estilísticos próprios dos discursos (citações bíblicas e orações no início), ainda assim a centralidade parece ser aquela de um condicionamento propriamente religioso. O que causa certa estranheza, no entanto, é o fato de que esses “ensaios” em muitos sentidos parecem encaminhar-se para um tom mais discursivo e menos literário ou teórico – como aquele presente nas obras pseudonímicas – e ainda assim tal encaminhamento não ocorre por completo e o tom fica então em um meio de caminho. Além disso, os tópicos tratados são também característicos de um certo “entremeio”, pois o primeiro ensaio aborda a questão do “deixar-se morrer” enquanto um problema duplamente cívico e cristão, e o segundo ensaio aborda a questão da diferença entre o gênio e o apóstolo. Em ambos os ensaios o confronto é incitado pela situação de meio de caminho: embora *H.H.* evidentemente se proponha a demonstrar que o deixar-se morrer não é justificado pelo cristianismo e que o apóstolo é necessariamente mais elevado, em termos religiosos, que o gênio, ainda assim o argumento, que aqui é mais apologético que em outros pseudônimos, não chega ao ponto de servir como uma verdadeira *edificação*. O valor desse pequeno livro em termos de sua posição perante o *corpus* da obra kierkegaardiana ainda não recebeu sua devida atenção, algo que também ocorre com o livro *Prefácios*. Muitos trabalhos históricos, alguns de caráter mais “teológico” ou “dogmático”, mas nenhum que considere essas nuances e peculiaridades próprias de *Dois ensaios menores ético-religiosos*.

que antecedeu este momento. Portanto, o que se faz agora é identificar na leitura destes textos elementos que foram aplicados na análise do *devoir* e que acabaram por reconduzir o pensamento ao âmbito da *permanência*. O primeiro ponto que deve ser considerado é, neste sentido, aquele que faz oposição direta à ideia fundamental presente na noção de *devoir*. Uma vez que, como Kierkegaard tanto se esforçara para demonstrar, o *devoir* deve ser inicialmente abordado pela reflexão sobre a ideia de movimento, então as ideias de *repouso*, *parada*, *interrupção* e até mesmo *silêncio* são fundamentais para se compreender como esse retorno se dá.

4.1 OS TERMOS DA PERMANÊNCIA

Ao referir-se ao *devoir*, Kierkegaard se vale de uma série de termos para representar as mais diferentes nuances próprias deste âmbito. O uso de um termo mais preciso como *Tilblivelse* para dizer o *devoir* não é hierarquicamente superior aos muitos usos do verbo *blive* e do verbo *være* para indicar o “vir-a-ser”, o “estar próximo do ser” e muitos outros atributos associados com o *devoir*, como também não se pode negligenciar que o próprio *devoir* só se torna passível de ser analisado por meio de conceitos e termos que indicam um *movimento*, uma *mudança*, uma *transição* e/ou uma *passagem*. O ato de expressar o *devoir* pode ser feito de muitas maneiras e essa premissa também é válida no caso da *permanência*. O principal termo utilizado por Kierkegaard para referir-se à *permanência* é *Stilhed*. Este termo, menos técnico em termos filosóficos que *Tilblivelse*, é utilizado muitas vezes de forma figurativa, metafórica e alegórica, mas também é empregado em questões mais pontuais e precisas no que diz respeito à reflexão. Em 1835, por exemplo, em um de seus escritos pessoais resultante da viagem feita Gilleleie, Kierkegaard pontua: “E agora o mar, que como o espírito poderoso está sempre em movimento, e mesmo em sua maior permanência [*Stilhed*] anuncia violentos transtornos mentais” [I a 64]. Em uma anotação de seus estudos bíblicos, copiando em hebraico a passagem de Jó 10:21 וְאֵלֶיךָ וְאֶל־אָרֶץ וְאֶל־מָוֶת] – *Antes que eu vá para o lugar do qual não voltarei, à terra da escuridão e da sombra da morte*], Kierkegaard comenta: “Ali predomina a permanência [*Stilhed*] e o silêncio [*Tausshed*]” [II C 35]. Permanência e silêncio são termos que operam em um mesmo âmbito, mas que não se confundem necessariamente no detalhe de sua significação. Enquanto *Stilhed* poderia eventualmente representar uma posição tal que essa seria confundida com o

“silêncio”, o contrário não é verdadeiro. Pela comparação, e porque na anotação supracitada Kierkegaard coloca os termos vinculados por um “e”, não por um “ou”, então se compreende que *Stilhed* deve significar *permanência* em um sentido mais profundo, ou seja, uma certa disposição que não envolve apenas um caráter específico. O *silêncio*, por sua vez, é utilizado por Kierkegaard para representar tanto a ausência de som quanto uma espécie de *quietude*, *tranquilidade* ou *pacificação*. Em termos de diferenciação, *permanência* parece ser o termo utilizado por Kierkegaard quando em considerações que dizem respeito a um âmbito mais filosófico, enquanto *silêncio* parece ser o termo utilizado nos momentos em que a análise perpassa um âmbito mais psicológico e mais próprio da manifestação do indivíduo³⁰². Em uma anotação sobre Platão, por exemplo, Kierkegaard aborda a questão do conhecimento e, diferenciando o filósofo grego da filosofia moderna, afirma que a visão de Platão é mais “piedosa” [*fromt*] e até mesmo um pouco “mística” [*mystisk*] uma vez que sua ideia de conhecimento partiria de uma “polêmica contra o mundo” em que se considera que é necessário “subjugar o conhecimento do mundo externo a fim de obter a permanência [*Stilhed*], não o silêncio (σιγη) infinito [*uendelige Taushed*] que é tão característico do abstrato” [III A 5]. Kierkegaard utiliza o termo grego conjuntamente com “silêncio” para determinar o âmbito de sua significação, de modo que, neste ponto, silêncio não é aquilo que será agregado em seu âmbito cristão. Contudo, o uso de *permanência* denota mais claramente a posição em que o filósofo dinamarquês busca situar esse conceito, ou seja, como uma espécie de paralisação dos fenômenos – sobretudo aqueles externos –, o que leva à consideração que o sentido de *permanência* é necessariamente oposto aquele do *devir*. O termo *silêncio*, por sua vez, é utilizado em um sentido bastante específico, isto é, em relação à linguagem, à fala, ao falatório e ao som. Esse caráter do *silêncio* aparece no *Problemata III* de *Temor e Tremor* e é usado para caracterizar a posição de Abraão em sua relação com Deus

³⁰² Em uma consideração sobre o conceito de “silêncio” em Kierkegaard, Alejandro González Contreras assume que *Stilhed* e *Taushed* poderiam ser considerados como termos idênticos e chega a sustentar que a tradução de ambos os termos por “silêncio” não traria nenhum problema (2013, p. 41-44). Por se tratar de um tópico pouco explorado, essa confusão não tem obtido grande atenção por parte dos comentaristas, sobretudo quando tais comentaristas possuem um apelo mais dogmático e teológico. Para a teologia, *permanência* e *silêncio* podem ser identificados sob a tutela do mesmo sentido, pois tudo diz respeito ao arcabouço da relação para com Deus. Uma vez que a análise aqui parte da consideração tensional entre *devir* e *permanência*, logo se percebe que os termos não podem ser confundidos, pois só assim se preserva a nuance e a complexidade do pensamento kierkegaardiano, mesmo onde tal pensamento tem de pagar seu débito para sua herança cristã.

e com Isaac. Ali, fazendo uma diferenciação para com o herói, que geralmente fala, argumenta e se realiza na linguagem, *Johannes de Silentio* indica que “apesar da severidade com que a ética exige a revelação, não me parece que possa ser negado que o segredo [*Hemmelighed*] e o silêncio [*Taushed*] realmente tornem o homem grande simplesmente porque são as determinações da interioridade” [KW VI, p. 88; SV III, p. 135]. Em outros escritos, como em *Duas Épocas*, o termo *silêncio* é utilizado para opôr a época caracterizada pela paixão e pelo predomínio da interioridade com uma época caracterizada pela frivolidade, pela exterioridade e sobretudo pelo *falatório* [*snakke*]. O *silêncio* é posto para a linguagem como uma forma de assegurar a essencialidade do próprio ato de falar enquanto uma força de significação. Como Kierkegaard escreve em *Duas Épocas*, “o silêncio é a interioridade [*Tausheden er Inderligheden*]” [KW XIV, p. 97; SV VIII, p. 91]. Essa qualificação é exclusiva do *silêncio* na relação que estabelece entre interioridade, linguagem, exterioridade e expressão. Como afirma Kierkegaard, o silêncio não é necessariamente oposto à linguagem, mas é uma certa disposição do indivíduo em sua relação para com a linguagem. Por óbvio que essa disposição traz consigo um caráter de estagnação, de encerramento e de unidade. O indivíduo mantém o seu silêncio ou porque decide fazê-lo em prol da manutenção e preservação de sua própria interioridade – como é indicado em *Duas Épocas* – ou porque a ele é impossibilitada qualquer forma de comunicação – como é indicado em *Temor e Tremor* –, sempre levando em conta que nos dois casos o indivíduo põe-se em relação à linguagem pela determinação do silêncio como uma forma de preservar sua própria unidade/interioridade em detrimento do estar lançado na possibilidade de mudança, de alteração e de *devenir*.

Tanto no caso da *permanência* enquanto *Stilhed* quando no caso do *silêncio* enquanto *Taushed*, o que se percebe é uma tendência de buscar termos e conceitos que permitam não só indicar uma oposição a qualquer noção de *movimento*, *transição* e *devenir*, mas que sirvam, ao mesmo tempo, para determinar uma disposição particular nos termos de uma unidade, de uma estagnação e de uma recondução a um ponto que, de uma ou outra forma, acaba sendo aquele da essencialidade e da fundamentação. É isso o que se encontra em outros termos empregados por Kierkegaard para demarcar esse âmbito mais amplo da *permanência*, como é o caso do já indicado *repouso* [*Hvile*], ou então de um termo tal como o verbo *forblive*, que significa o ato de permanecer ou continuar. Não é raro

que a menção ao âmbito da *permanência* seja expressa em uma leitura ou interpretação bíblica, como já foi apontado, tal como ocorre em uma anotação exemplar dos *Diários* de 1839 em que Kierkegaard comenta o Salmo 82:6 e apela para que Deus “acalme as ondas neste peito”, que “mude as tempestades”, rogando para que sua alma “esteja quieta [*vær stille*]” para que “Deus possa nela repousar [*hvile*]” [II A 319]. A oposição entre a agitação própria do âmbito do *dever* e o repouso próprio do âmbito da *permanência* está evidente. A ideia de *repouso* aqui fornece uma abertura interpretativa importante: se a análise do fenômeno da existência constantemente confrontou o problema do *dever* em função da constituição do *Selv* e do próprio indivíduo, se esse confronto chegou a um ponto de intensificação que não passou de uma “síntese irresoluta” que, ao fim, não conseguiu superar suas próprias limitações e se tanto a análise do fenômeno da existência quanto a possibilidade de superar esta limitação se mostrava como imprescindível para o próprio indivíduo, pois disso dependia a compreensão sobre sua própria constituição, então não é de se admirar que a ideia de *repouso* tenha se mantido sempre presente como uma espécie de linha de fuga para os desenhos que a filosofia kierkegaardiana não conseguia contornar. Em outras palavras, o *repouso* aqui não é somente uma inserção de uma razão teológica ou cristã na ordem das coisas, mas é também uma parte inerente – ainda que velada a maior parte do tempo – do próprio desenvolvimento da análise do fenômeno da existência. Kierkegaard em diversos momentos percebera este problema e por vezes conseguira contorná-lo a fim de manter viva a sua condução analítica, isso sobretudo no que diz respeito às obras pseudonímicas. Em sua crítica à filosofia moderna estava presente a encruzilhada que mais tarde mostrar-se-ia evidente: ao recusar a fundamentação em um âmbito abstrato e ao insistir na manutenção da fenomenalidade do fenômeno da existência, não permitindo com que a *conceituação* fosse inserida como uma mediação e como uma força de subsunção das partes ao todo de sua determinação, Kierkegaard evitara tanto quanto pôde a recaída de toda sua estrutura analítica a um ponto de sustentação que não fosse ele mesmo tornado possível pelo próprio *dever*, mas tal resistência tornou-se finalmente insustentável quando a intensificação fora levada até os limites de sua consequência e a ausência de fundamentação exigira o retorno de algo que viesse a preencher este vazio. Este algo que vem a preencher o vazio é, inicialmente, a ideia de *repouso*, a qual se apresenta como algo provisório e que, em sua provisoriedade acabou revelando o

âmbito da *permanência* que se encontrava encoberto ao longo de todo o percurso. Mais do que isso, essa dinâmica estrutural revelada pela manifestação do *repouso* permite perceber as muitas concessões que a filosofia kierkegaardiana teve de realizar para o âmbito da *permanência* a fim de garantir a continuidade e aprofundamento da análise do fenômeno da existência nos termos do *devoir*, concessões essas que, como foi pontuado, acabaram tendo um importante desfecho na limitação deste próprio desenvolvimento analítico. Assim, ainda que os traços mais marcantes do âmbito da *permanência* se revelem nos *discursos edificantes*, dada a vinculação estilística com o cristianismo e dada a facilidade destes manifestarem-se ali, o fundamento e a essencialidade está tão bem munida, ainda assim é preciso atentar que as ditas concessões ocorrem não tanto nestes textos, mas sobretudo nos textos pseudonímicos. Uma dessas concessões mostrou-se particularmente importante, pois uma vez inserida na estrutura da análise do fenômeno da existência como *devoir* a partir da tese antropológica, ela acabou por cimentar as fundações da presença da *permanência*. Além disso, essa primeira concessão é também exemplar para se compreender de que maneira aquilo que parece apresentar-se como mais um ponto na condução analítica do *devoir* pode revelar a duplicidade de sua condição.

4.2 PERSONALIDADE: UMA UNIDADE PROVISÓRIA

Desde seus primeiros anos, quando começara a deparar-se com o anúncio do problema do fenômeno da existência, antes mesmo de tê-lo identificado como um problema e previamente ao início de suas construções conceituais engendradas a fim de lidar com a análise do referido fenômeno, Kierkegaard já havia percebido que, se toda a questão seria tocante ao indivíduo, então um mínimo de solidez, estagnação e “unidade” seria necessária para garantir a continuidade de sua análise. Essa intuição estava presente, por exemplo, na sua leitura sobre a poesia, sobre a fantasia e sobre as mais diferentes obras. Em uma anotação de 1830 em que compara o pagem do *Fígaro*, o Papageno de *A Flauta Mágica* e o personagem homônimo da ópera *Don Juan*, Kierkegaard reflete sobre a existência de algo que dá ou não consistência aos personagens em sua interioridade [I C 125], uma consideração que está presente na leitura do *Fausto* de Goethe em 1836, onde um termo tal como “vontade” vem para indicar essa reflexividade de algo que deve servir

como consistência interna de cada sujeito [I C 96]. Enquanto uma intuição, e antes mesmo de estruturar conceitualmente a filosofia que depois seria conduzida na análise do fenômeno da existência, Kierkegaard percebera que havia alguma relação entre a ação-disposição da consciência e esta produção de uma unidade. Mais do que isso, o filósofo dinamarquês já podia notar que a relação com Deus – que depois transformar-se-á em uma relação com o transcendente em sua análise do *devir* – dependia de um mínimo de estabilidade também por parte do indivíduo. Em uma anotação de 1838 essa questão é exposta e a primeira ideia dessa “unidade provisória” recebe uma expressão que já estava presente desde antes:

O homem, de acordo com a doutrina cristã, deve unir-se a Deus não por um desaparecimento panteístico, nem por um desaparecer no oceano divino através de uma aniquilação de todas as características individuais, mas através em uma consciência potencializada [*potenseret Bevidstthed*] “uma pessoa deve explicar as palavras impróprias que profere”, e muito embora a graça acabe com o pecado, a união com Deus, contudo, entra na personalidade [*Personlighed*] clarificada através de todo este processo. [II A 248]

A manutenção da individualidade, requisito necessário da doutrina cristã implícito na própria tese antropológica assumida por Kierkegaard, depende daquilo que o filósofo chama de uma “consciência potencializada” que, por fim, produz uma *personalidade*. O conceito de *personalidade*, ao mesmo tempo que se encaixa perfeitamente em certa teologia luterana que afirma a singularidade do indivíduo e impõe aos indivíduos a ação de uma prática do cristianismo, também possui uma importante historicidade em termos filosóficos. O fato de que Kierkegaard associa, como no trecho supracitado, a noção de *personalidade* com uma disposição da consciência e, neste sentido, associa a *personalidade* com o resultado de uma reflexão parece conduzir ao encontro destas duas vertentes. Mais do que isso, trata-se de um retorno a uma questão presente na filosofia kantiana – e que é sedimentada como um problema pela própria filosofia kantiana – que não deixa de permitir essa abertura para o âmbito religioso que Kierkegaard tinha em mente quando considerava o problema da estrutura do indivíduo.

Se a filosofia moderna pós-cartesiana contribuiu em grande medida para a constituição do “sujeito moderno”, é igualmente certo que a reforma protestante, sobretudo aquela postulada por Lutero, também tivera uma grande importância neste sentido. A tese de Heinriche Heine, expressa em seu *Para uma história da*

religião e da filosofia na Alemanha [Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland], de que o pensamento alemão é uma mescla da reflexão religiosa e da reflexão filosófica mostra-se como bastante evidente e isso se espelha na questão do “indivíduo” ou do “sujeito”. A reforma proposta por Lutero, por basear-se nas 5 *solas* (*sola gratia*; *sola fide*; *sola christus*; *sola scriptura*; *sola deo gloria*), incentivava em todos os sentidos a constituição, ação e determinação de indivíduos que correspondessem às demandas impostas por estas cinco bases teológicas. A graça de Deus só pode vir ao indivíduo e individualmente, assim como só o indivíduo pode relacionar-se com a fé e com as escrituras. Em um de seus ensaios mais influentes, *Da liberdade do cristão* [Von der Freyheyt eyniß Christen menschen], Lutero aborda este assunto a partir da tese de que o ser humano é composto por alma e corpo, então indicando que tal “divisão” pode ser conduzida a uma unidade por força da ação e da vontade do lado espiritual. Como o ensaio trata da liberdade de um cristão, essa determinação pela via do âmbito espiritual é reconhecida com a expressão desta liberdade, que se permite ser tanto aquela que não é subjugada por nada externo e que, ao mesmo tempo, está em plena concordância com a vontade de Deus. Lutero não fala de uma *personalidade*, mas fala de uma “natureza espiritual” [*geistliche*] e de uma “natureza corpórea” [*leibliche*], colocando a ênfase no âmbito espiritual. Esta questão, no entanto, opõe um âmbito da sensibilidade e um âmbito do espírito, sendo que o âmbito do espírito é identificado por um caráter de “interioridade” [*innerlicher Mensch*]. A este âmbito espiritual cabe as determinações da fé e, por extensão, da moralidade e do julgamento. Esta divisão entre o corpóreo e o espiritual/mental, que também está presente na estrutura do sujeito moderno pós-cartesiano, acaba trazendo consigo o problema da necessidade de uma fundamentação para as ações e para as determinações morais. Esse é o problema recepcionado e identificado por Kant tanto em uma perspectiva epistemológica – na *Crítica da razão pura* – quanto em uma perspectiva prático- moral – na *Crítica da razão prática* –. Kant chega ao conceito de *personalidade* por dois âmbitos distintos, ainda que complementares em algum sentido, tratamento este que não deixa de considerar a necessidade de recondução do sujeito a uma unidade e a uma estabilidade enquanto *condition sine qua non* para a fundamentação prático-moral.

Na *Crítica da razão pura*, o tratamento é realizado no Terceiro Paralogismo, nomeado por Kant de *Paralogismo da Personalidade*, o qual parte do seguinte

silogismo: “O que só pode ser pensado como sujeito, só como sujeito existe e é portanto *substância*. Ora, um ser pensante, considerado numericamente como tal, só pode ser pensado *como* sujeito. Portanto, *também* só existe como tal, isto é, como *substância*” (KrV, 411). Kant pretende demonstrar que esse é um raciocínio errôneo prouvido pelo ultrapassar dos limites da experiência, de modo que seu esclarecimento é também a “purificação” das bases epistemológicas almejadas pelo filósofo. O problema inicial está posto na relação entre permanência e devir no que diz respeito à possibilidade de determinação da unidade da pessoa/personalidade com base em uma auto-consciência. Nas palavras de Kant, o argumento inicialmente tem os seguintes fundamentos:

Quando quiser conhecer, pela experiência, a identidade numérica de um objeto exterior, dirigirei a minha atenção para o permanente daquele fenômeno, permanente ao qual, como sujeito, se relaciona todo o resto como determinação, e observarei a identidade deste sujeito no tempo, através da mudança das suas determinações. Ora, eu sou um objeto do sentido interno e todo o tempo é simplesmente a forma do sentido interno. Por consequência, eu reporto, uma após outra, todas e cada uma das minhas determinações sucessivas ao eu numericamente idêntico, em todo tempo, isto é, na forma da intuição interna de mim próprio. Nesta base, a personalidade da alma não se deveria ter nunca por concluída, mas considerar-se como uma proposição perfeitamente idêntica da autoconsciência no tempo, e isto é também a razão pela qual essa proposição é válida *a priori*. Com efeito, essa proposição não diz, realmente, outra coisa senão que, em todo tempo em que tenho consciência de mim próprio, tenho consciência desse tempo como pertencente à unidade do meu eu, o que equivale a dizer que todo esse tempo está em mim como uma unidade individual, ou que me encontro em todo esse tempo com uma identidade numérica. (KrV, A 362)

Uma vez que este trata de um paralogismo transcendental retirado da psicologia racional da metafísica especulativa dogmática em sua tentativa de fundar a subsistência de uma identidade pessoal, Kant quer demonstrar como a tomada do conceito ou juízo do *ego cogito* não é suficiente para permitir a apreensão da realidade substantiva que o indivíduo tem de si mesmo ou, ainda, de sua própria alma. O que o indivíduo faz, neste movimento, é apenas tomar consciência e designar a unidade sintética da apercepção que segue todas as intuições e representações. Kant admite que a identidade, até certo grau, está dada na própria consciência, mas também alerta para o fato de que tal autoconsciência em diferentes tempos não passa de uma condição formal dos pensamentos ou do encadeamento de representações, de modo que isso não pode provar qualquer outra fundamentação, sobretudo aquela que pretende ser instaurada por uma

transição do âmbito formal para o âmbito da substância e da essencialidade. A permanência do *eu* no tempo não é garantida apenas pelo reconhecimento de uma condição formal, pois “não podemos ajuizar, a partir da nossa consciência, se somos, como almas, permanentes ou não, pois só atribuímos ao nosso eu idêntico aquilo de que temos consciência e assim devemos necessariamente julgar que somos os mesmos em todo o tempo que temos consciência” (KrV, A 364). A consequência é que não se pode afirmar, a partir deste argumento fornecido pela psicologia racional especulativa, qualquer fundamento para a ideia de personalidade. Para que isso viesse a ser possível, esta mesma problemática deveria ser considerada em outro âmbito que não aquele abordado na *Crítica da razão pura*, onde as determinações epistemológicas são designadas pelos requisitos da conformidade com o âmbito empírico³⁰³. Em outros termos, a fundamentação deveria encontrar a base para uma verdadeira permanência que não pode ser determinada quando as estruturas têm de estar em conformidade com a experiência, uma vez que o âmbito empírico está sujeito às mudanças que inviabilizariam esta fundamentação. Para que tal fundamentação seja possível é preciso que a determinação advenha do âmbito prático, de modo que esta mesma problemática é retomada e reconsiderada na *Crítica da razão prática*. Antes que se pontue essa reconsideração é preciso alertar para um detalhe: a questão relativa à personalidade é uma questão que diz respeito à produção de uma unidade do indivíduo para o indivíduo. Segundo as determinações e as estruturas da *Crítica da razão pura*, uma

³⁰³ Kant segue demonstrando o paralogismo da personalidade na *Crítica da razão pura*, demonstrando a inviabilidade deste argumento quando em relação com os requisitos de um esclarecimento dos limites da razão: “É contudo de notar que a personalidade e o seu pressuposto, a permanência, e por conseguinte, a substancialidade da alma, devem ser provadas *agora*, em *primeiro lugar*. Efetivamente, se pudessemos pressupô-la, não resultaria ainda daí a duração da consciência, mas a possibilidade de uma consciência durável num sujeito permanente, a qual já é suficiente para a personalidade, que não cessa se a sua ação for interrompida durante algum tempo. Esta permanência, contudo, não nos é dada por coisa alguma, anteriormente à identidade numérica do nosso eu, identidade que deduzimos da apercepção idêntica; é desta, pelo contrário, que nós primeiramente a concluímos (e se tudo acontecer bem, é depois dela que, em primeiro lugar, deveria vir o conceito de substância, que apenas possui um uso empírico). Ora, como tal identidade da pessoa de modo algum resulta da identidade do eu na consciência de todo o tempo em que me conheço, também nos foi acima impossível nela fundar a substancialidade da alma. Entretanto, o conceito da personalidade, como o conceito de substância e do simples, pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático, mas não podemos contar com ele como extensão do nosso conhecimento de nós próprios pela razão pura; esta apresenta-nos a ilusão de uma continuidade ininterrupta do sujeito, deduzida do simples conceito do eu idêntico, pois esse conceito gira sempre sobre si mesmo e não nos faz avançar um só passo relativamente àquelas que dizem respeito ao conhecimento sintético” (KrV, A 365-366).

unidade formada pelo poder que teria um sujeito de tornar-se consciente de si mesmo ou de sua identidade em diferentes estados de sua existência, esta unidade seria considerada a personalidade psicológica ou transcendental. É contra esta forma de “personalidade” ou de “unidade” que Kant argumenta primeiramente na *Crítica da razão pura* e, mais tarde, reforçando seu posicionamento, também em *A Metafísica dos Costumes*. Como esclarece o filósofo nesta introdução de *A Doutrina dos Elementos da Ética*, a unidade fornecida pela sensibilidade seria insuficiente para estabelecer esta amálgama que sustentaria a unidade compreendida como *personalidade*. Se isto não é possível no âmbito da sensibilidade – âmbito este que estava presente na *Crítica da razão pura* –, então sua determinação é tornada possível no âmbito prático ou moral, pois ali haveria um traço que permitiria ao sujeito relacionar-se para com sua própria existência de modo a conferir a ela uma unidade:

Quando um ser humano está consciente de um dever consigo mesmo, ele vê a si mesmo, como o sujeito do dever, sob dois atributos: primeiro, como um *ser sensível*, isto é, como um ser humano (membro de uma das espécies animais) e, segundo, como um *ser inteligível* (não meramente como um ser que possui razão, uma vez que a razão como faculdade teórica poderia muito bem ser uma qualidade de um ser vivo corpóreo). Os sentidos não podem atingir este último aspecto de um ser humano, que só é possível conhecer em relações moralmente práticas, nas quais a incompreensível propriedade da *liberdade* é revelada pela influência da razão sobre a vontade legisladora interior. Ora, o ser humano, como um *ser natural* possuidor da razão (*homo phaenomenon*), pode ser determinado por sua razão, como uma *causa*, às ações no mundo sensível e, até aqui, o conceito de obrigação não é considerado. Mas o mesmo ser humano pensado em termos de sua *personalidade*, ou seja, como um ser dotado de *liberdade interior* (*homo noumenon*), é considerado como um ser que pode ser submetido à obrigação e, com efeito, à obrigação para consigo mesmo (tomando nestes dois sentidos distintos) pode reconhecer um dever consigo mesmo, sem cair em contradição (porque o conceito de ser humano não é pensado em um e mesmo sentido). (KANT, 2003, p. 260).

Para Kant, o âmbito fenomênico é identificado com o “ser natural”, ou seja, com uma disposição do sujeito na qual ele está mais ou menos determinado pela sensibilidade e pela natureza, de forma que suas ações não são completamente “autônomas” e, por esta razão, ele não seria capaz de garantir a estrutura de uma unidade formadora de uma personalidade. Enquanto um *ser natural*, o ser humano ainda é determinado pela razão, mas, segundo Kant, apenas como uma *causa*, ou seja, de modo a inserir-se em determinações alheias a ele mesmo. O que falta, neste âmbito, é um elemento reflexivo que coloque o sujeito em relação com ele

mesmo ao mesmo tempo que o garante uma auto-determinação, uma autonomia e uma separação deste âmbito da sensibilidade. Kant é enfático ao afirmar logo no início que “quando um ser humano está consciente de um dever consigo mesmo”, ele então vê a si próprio sob uma perspectiva que o permite avançar para a unidade da *personalidade* ao mesmo tempo que adentra no âmbito de sua auto-determinação. O dever é a amálgama da *personalidade*, com a ressalva de que o dever só aparece como tal dentro do âmbito moral, ou seja, no âmbito em que ideias tais como Deus, liberdade, imortalidade da alma e personalidade não são tomadas como antinomias ou como paralogismos, mas são conceitos possíveis neste novo âmbito em que as determinações não partem de uma co-dependência com a experiência e com a sensibilidade, de modo que são, ao fim, definidas em sua própria disposição. Agora, a diferença essencial entre o “âmbito epistemológico” e o “âmbito prático-moral” é expresso pelo dever: enquanto na determinação epistemológica as condições de possibilidade do desenvolvimento do argumento não podem deixar de encontrar alguma forma de subsunção para com a experiência

– precisamente porque se quer evitar ali os delírios do dogmatismo pré-crítico –, na determinação prático-moral as condições de possibilidade do desenvolvimento do argumento possuem uma espécie de “auto-subsunção” às suas próprias determinações, de modo que todo o argumento kantiano se esforça por demonstrar que qualquer influência externa à consciência moral do sujeito será, em verdade, uma intromissão que só causará a impossibilidade de alcançar a mais elevada e universal fundamentação, a qual é necessária para a própria moral kantiana. A imposição do “dever” como o elemento de mediação para a auto-determinação do sujeito no âmbito da moralidade e como forma de garantir uma unidade pela via única da inteligibilidade tem então seu reflexo na própria ideia kantiana de *personalidade*, como é expresso na *Crítica da razão prática*:

Oh dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela: qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos? Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem sobre si mesmo (como parte do mundo

sensorial), que o conecta a uma ordem de coisas que só o entendimento pode pensar e que ao mesmo tempo tem sob si o inteiro mundo sensorial, e com ele a existência empiricamente determinável do homem no tempo, bem como a totalidade completa dos fins (a qual unicamente é adequada a leis práticas incondicionadas como a lei moral). Não é outra coisa que a *personalidade*, isto é, a liberdade e a independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão; portanto a pessoa enquanto pertencente ao mundo sensorial está submetida a sua própria personalidade, na medida em que ela pertence ao mesmo tempo ao mundo inteligível; não é de surpreender então que o homem enquanto pertencente a ambos os mundos tenha de considerar seu próprio ente, em relação a sua segunda mais alta destinação, com veneração e as leis da mesma com o máximo respeito. (KpV, p. 154-155)

A *personalidade*, que se põe em relação ao dever na reflexividade do sujeito consigo próprio enquanto uma determinação de sua liberdade, de sua independência perante à natureza e de sua submissão à lei moral, é assim apresentada graças a sua vinculação com a universalidade. O dever, a moralidade e, por extensão, a própria personalidade são, para Kant, válidos em uma determinação pura da razão precisamente porque não estão sujeitos às influências, variações e supostas imprecisões da natureza. Apenas quando o sujeito pertence ao mundo inteligível, onde sua unidade é conferida pelas leis práticas puras ditadas pela razão, que ele então pode considerar ter aquilo que se entende por *personalidade*. A unidade que fora negada ao “ser natural” na *Crítica da razão pura* é tornada possível na *Crítica da razão prática* no limite de que a estrutura desta unidade seja garantida pelo dever/moral, o qual é ele mesmo legitimado em sua validade apenas pelo fato de se apresentar como determinado pelo universal. Neste sentido, a *personalidade* seria garantida apenas no limite em que todas as particularidades estão ou excluídas ou subsumidas – e portanto, de alguma forma, anuladas – nas determinações da universalidade. É certo que Kant vem a considerar que mesmo a relação entre a paixão e a lei da liberdade não é tão absolutamente quanto parece a primeira vista, de modo que a lei pode vir a incitar uma devoção apaixonada que ultrapassaria tanto as inclinações ordinárias quando os limites ordinários. Este tratamento mais detido das nuances do pensamento kantiano, no entanto, não será considerado aqui uma vez que a intenção é compreender este problema geral lançado pelo conceito de *personalidade* tal como formulado por Kant. Fala-se aqui de um “problema” no sentido de que esta posição da *personalidade* como a unidade do sujeito em sua inserção no âmbito prático-moral e, portanto, no

âmbito universal, não deixa de legar um paradoxo. A *personalidade* tem em sua raiz a noção de *pessoa* e, neste sentido, está posta em relação às características do sujeito que o definem enquanto um *ser humano*. Esta relação entre *personalidade* e a estrutura ou expressão do que é característico do *ser humano* fora apresentada por Kant de forma mais explícita na segunda parte de seu *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Nesta parte, que recebera o título de *Característica Antropológica*, Kant busca analisar a *maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior*, como ele mesmo enuncia. Aí, o conceito de pessoa reproduz novamente a divisão entre um sujeito que está posto entre o âmbito da sensibilidade e o âmbito da inteligibilidade, com o destaque que, mais uma vez, o aspecto de unidade ou de *personalidade* é determinado pelo âmbito da inteligibilidade. Na parte denominada *o caráter da pessoa*, Kant assim escreve:

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra *caráter* numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem tem *este* ou *aquele* caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral), que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. – Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em: a) o *natural* ou disposição natural, b) o *temperamento* ou índole sensível e c) o *caráter* pura e simplesmente ou índole moral. – As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral) o que ele se dispõe a fazer de si mesmo. (KANT, 2006, p. 181)

O *caráter* é atribuído à índole moral, isto de tal maneira que aquilo que diz respeito à interioridade da pessoa, e que dispõe sobre a possibilidade de tal pessoa vir a forma a sua unidade por meio do que ela “dispõe a fazer de si mesma”, isso é determinado absolutamente por um campo que se diferencia tanto da “disposição natural” quando da “índole sensível”. Agora, tanto o conceito de *personalidade* quanto o conceito de *caráter* tratam de uma unidade que o sujeito confere a si mesmo, de tal maneira que este pode então ser definido, reconhecido e tratado, não só moral, mas também social e politicamente, como uma pessoa. É isso o que está implícito no fato de que Kant faz depender do *caráter* – e, portanto, da capacidade de ser reconhecido como alguém que age por vontade, não por instinto – o reconhecimento do ser humano como uma pessoa na acepção propriamente jurídica do termo. Porém, ser reconhecido como uma pessoa significa, aqui, ser reconhecido

como um *ser humano*, a tal ponto que a expressão da *personalidade* é, em verdade, uma expressão da própria existência do ser humano no limite de que ele pode agrupar, unificar, conjugar ou amalgamar a si mesmo enquanto um ser humano existente. E, ainda assim, tal *personalidade* só é admitida por Kant quando a determinação é aquela ditada pelo universal. O paradoxo é de uma “personalidade impessoal” que ao mesmo tempo que visa assegurar a unidade da existência do ser humano dentro de um aspecto determinado, o faz anulando, cancelando ou afastando toda e qualquer inserção de particularidades que não estejam em concordância com o universal que está presente na determinação moral³⁰⁴. O que torna o ponto ainda mais controverso é o fato de que esta personalidade é identificada com a voz subjetiva da lei moral e, neste sentido, representaria o que há de mais interno e *pessoal* de um ser humano, ponto este que chega ao impasse agônico em que aquilo que seria o mais *pessoal* de um ser humano é tomado precisamente como aquilo que o descaracteriza como um indivíduo preñado de particularidades e que, ao contrário, o determina em uma subsunção à universalidade de uma lei transcendente a ele mesmo.

Kant foi muitas vezes criticado em função de sua filosofia prática ser considerada demasiado “impessoal”, “universal” ou “abstrata”³⁰⁵, porém o ponto aqui não é desenvolver uma crítica à teoria moral kantiana, mas apenas indicar onde o conceito de *personalidade* é produzido para os efeitos da recepção kierkegaardiana. Tal produção, então, é notoriamente aquela que afirma a necessidade de uma

³⁰⁴ A ideia de uma “personalidade impessoal” foi retirada da leitura do livro de Andreas Gailus (2006), *Passions of the sign: revolution and language in Kant, Goethe, and Kleist*. O autor apresenta, por uma leitura que contempla o problema da personalidade em uma chave que se volta mais para a questão política, mais precisamente para a recepção que teve a revolução francesa no pensamento alemão. A ideia de que neste ponto há um paradoxo depende, por certo, de uma licença interpretativa, pois uma vez que se aceita as determinações internas do pensamento kantiano, isto não poderia surgir como um entrave ou um paradoxo. Apenas quando se altera os pressupostos e as exigências iniciais é que se compreende que o que ali está dado no âmbito de uma conceituação límpida pode acabar por sugerir muitos elementos de sujidade.

³⁰⁵ Esta separação entre o âmbito da sensibilidade e o âmbito da emoção/paixão/desejo tem sido um dos pontos que mais mobilizou a crítica à moral kantiana. Um exemplo que pode ser aqui trazido para indicar esta questão e para reforçar a interpretação de que esta noção kantiana de *personalidade* acaba produzindo um impasse é aquele de Bernard Williams, sobretudo em seu livro *Problems of the Self*. Ao analisar a constituição do *Self* em relação aos problemas da filosofia moral, Williams insiste precisamente no ponto de que a associação entre a constituição de uma personalidade por meio da determinação exclusivamente inteligível e o estabelecimento de uma moral universal e abstrata seria o principal entrave para se admitir a aplicabilidade da moral kantiana. Mais do que isso, Williams indica que o argumento da filosofia moral kantiana está em plena convergência com a tradição cristã, onde se pressupõe que “o valor moral deve ser separado de qualquer vantagem natural” (1973, p. 228), isto pelo simples fato de que aquilo que é natural é vinculado ao âmbito da sensibilidade e contrário ao âmbito do espírito, o que traria uma conotação necessariamente negativa que seria “purificada” pela determinação puramente espiritual.

unidade como forma de garantir a coerência da ideia de *persona* enquanto uma continuidade da existência, mas uma unidade que é produzida em um âmbito que é, ao menos na filosofia prática kantiana, simultaneamente como determinado exclusivamente pela inteligibilidade e pela moralidade. Um ser humano é o que é apenas na extensão de que pode subsumir-se a uma lei moral universal através do uso de sua razão. Os efeitos desta estrutura kantiana foram sentidos posteriormente e é notório o fato de que Fichte, por exemplo, faça com que sua filosofia inicie a partir do estabelecimento de uma determinação moral como identitária com a ideia de sujeito. Porém, no desenvolvimento de sua própria reflexão, Fichte busca por uma fundamentação de todo o conhecimento que dê conta de preencher a lacuna que fora deixada pelo âmbito prático e pelo âmbito epistemológico kantiano. A *Wissenschaftslehre* fichteana então volta-se para o movimento de reflexividade do Eu em que este põe-se como objeto e sujeito da própria análise a fim de encontrar nessa dinâmica o fundamento que fora possível apenas parcialmente na determinação kantiana. Para Fichte, o “Eu absoluto” deve ser capaz de fornecer o fundamento para todo e qualquer conhecimento, servindo assim como fundamento para *O Sistema da Ética* e para a produção da própria noção de unidade do indivíduo. Mais do que isso, a determinação daquilo que é efetivamente relativo ao sujeito só pode ser determinado, para Fichte, quando a ação está em conformidade com uma expressão da vontade e da liberdade deste indivíduo. Em uma consideração sobre esta questão em *O Sistema da Ética*, Fichte afirma que:

mesmo na vida ordinária fazemos uma distinção importante entre aqueles aspectos de nós mesmos que são parte de nossa personalidade mas que não estão presentes como resultado da liberdade – e.g., nascimento, saúde, gênio, etc. – e aquilo que somos como resultado da liberdade, como foi expresso, por exemplo, pelo poeta que escreveu que “*genus, et proavi, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto* [raça e ancestrais e aquelas coisas que não fazemos nós mesmos, mal considero como sendo propriamente nossa]. (FICHTE, 2005, p. 202).

Este argumento serve para que Fichte possa então indicar que há uma separação inicial entre aquilo que vem como uma demanda ou um impulso natural [*Treiben*] daquilo que é posto pelo próprio sujeito como um resultado da auto-determinação, pois no momento em que entra a auto-determinação, aí acaba esta “determinação natural”. O que Fichte apresenta diferentemente de Kant, no entanto, é a tentativa de coadunar este âmbito natural com o âmbito da inteligibilidade,

argumentando que o próprio movimento de reflexão está como que posto no horizonte de possibilidade de nossa natureza, de modo que o desenvolvimento desta reflexão que acaba por produzir a auto-determinação e o aparecimento da “egoidade” não oferece uma separação absoluta entre o âmbito da sensibilidade e o âmbito da inteligibilidade, mas, ao contrário, haveria aí uma espécie de continuidade. Fichte se esforça para superar o que seria uma parte do problema kantiano, aquele referente à unidade do sujeito por meio de sua recondução ou re-conexão com a natureza:

Toda minha força e ação eficaz dentro da natureza não é nada mais que a ação eficaz da natureza (da natureza dentro de mim) sobre si mesma (sobre a a natureza fora de mim). Minha natureza, no entanto, está sob a influência da liberdade, e nada pode ser garantido através da primeira a menos que seja determinado através da segunda. No caso de uma planta, a natureza da planta opera imediatamente sobre si mesma (sobre a natureza fora da planta); no meu caso, contudo, a natureza opera apenas ao passar através de um conceito livremente designado. Sem dúvida, tudo que é requerido para um resultado bem sucedido da parte da natureza é dado previamente para a auto-determinação através da liberdade; ainda assim, neste caso a natureza por si mesma não é de nenhuma forma suficiente para produzir uma ação eficaz. O que é requerido da parte do sujeito para um resultado bem sucedido não dado previamente para o [ato livre da] auto- determinação. Ao contrário, isto é dado através e por meio do ato de auto- determinação, e com isto nós reunimos tudo o que é necessário a fim de produzir uma ação eficaz. A auto-determinação fornece a forma de minha natureza com o principal requisito, aquele motor principal que falta a minha própria natureza; por esta razão, seu impulso é agora *meu* impulso, como um Eu genuíno, o qual tornou a si mesmo o que ele é. (FICHTE, 2005, p. 203)

Fichte apresenta uma noção de “natureza humana” que o permite não só diferenciar a disposição ou “impulso” próprio do ser humano daquele do resto da natureza em geral, mas que também permite demonstrar como esta mesma “natureza humana” já possui em si a potência de uma auto-determinação que condiz com um ato livre que, ao mesmo tempo que realiza os desígnios dessa potência própria da natureza, também sobrepassa a natureza em geral para constituir um “Eu genuíno” que vem a ser si mesmo. Na sequência, para demonstrar de forma particular seu argumento, Fichte apresenta a questão sobre o corpo, apontando que este é dotado de capacidade de “sentir” [*empfindend*] no sentido de que ele possui um impulso natural que evidencia sua participação no âmbito geral da natureza. Contudo, este mesmo corpo é imediatamente percebido por cada sujeito – o seu “próprio corpo” – e é logo “posto em movimento pela vontade e pode atuar de forma causal sobre a natureza”, de tal maneira que, segundo Fichte, “um corpo

determinado precisamente desta maneira é uma condição da egoidade, uma vez que tal corpo segue diretamente daquela reflexão sobre si mesmo através da qual o Eu torna-se um Eu” (FICHTE, 2005, p. 204). Este argumento visa não só demonstrar que a suposta dualidade inicial é conduzida para um ponto de convergência, mas quer demonstrar que este ponto de convergência, essa unidade, é determinada – ou auto-determinada – pelo próprio Eu em sua egoidade, ou seja, no âmbito da consciência e, portanto, da inteligibilidade. Em sua apresentação da ideia de egoidade, no entanto, Fichte acaba avançando para um ponto em que Kant não havia adentrado: a unidade não é apenas determinada pelo âmbito da inteligibilidade, de modo que a *personalidade* é subsumida ao universal, mas agora um Eu reflexivo e relacional é formado no sentido de um *si-mesmo* – um *Selv* –, um *si-mesmo* que é auto-determinado pela consciência enquanto uma auto-consciência que é também uma síntese. Se Kant havia determinado a unidade que é a *personalidade* através da participação, inserção ou submissão ao âmbito da moralidade e, portanto, da universalidade, Fichte determina que essa unidade venha a ser a “síntese” formadora do Eu enquanto *si-mesmo* que obtém sua “síntese” e sua unidade por meio da consciência. Esta “síntese”, ainda que tenha sido pressuposta, é garantida pela atividade da auto-relação que se apresenta na forma fundamental da consciência. Fichte antevê a necessidade do Eu pôr-se como limitado e finito, mas esta limitação não advém de algo externo ao Eu; ao contrário, esta limitação é posta pelo próprio Eu como um *travo* [*Anstoss*], tal como consta em seu *Fundações da Doutrina da Ciência*³⁰⁶. O que é importante aqui é reter o seguinte ponto: a síntese fichteana oferece uma saída para o problema legado pela noção de *personalidade* kantiana no sentido de que o Eu faz coincidir, em sua própria constituição, o fato de que este Eu é limitado, possui um corpo e, portanto, não está necessariamente separado da natureza. Em Kant, a unidade que é a *personalidade* havia apostado todas as suas fichas na determinação auto-excludente realizada pelo âmbito da inteligibilidade, uma determinação que já negara anteriormente, no âmbito da sensibilidade, a própria possibilidade dessa unidade. Fichte oferece uma saída, mas essa só pode ocorrer uma vez que se aceita o pressuposto estrutural de que toda a determinação é feita pela dinâmica da consciência em um processo de auto-

³⁰⁶ Para uma análise rigorosa sobre o problema do *Anstoss* fichteano, que em muito excede o tópico aqui rapidamente abordado, é providencial cf. BREAZEALE, Daniel. Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self. In.: **The Modern Subject**: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1995.

conformação às suas próprias condições. A solução fichteana poderia ser considerada como uma saída monista para um problema próprio do dualismo, uma vez que esta oferece a unidade da síntese como uma forma de anular a diferença que ainda estava presente no pensamento kantiano. Não é raro que tenha sido precisamente a busca por incluir o Absoluto na discussão filosófica o ponto que tenha produzido o confronto mais enfático com este monismo fichteano. O idealismo, que se forma a partir desse ponto tanto por uma influência direta, quanto por um embate direto, acabou indicando o fato de que esta síntese, se ela deveria ser possível, teria também de incluir em si a relação para com um infinito³⁰⁷.

A tendência desse retrabalho, como foi demonstrado anteriormente, foi por avançar os termos de um idealismo que cada vez mais reforçava o aspecto “espiritual” do dualismo espírito/matéria, ao mesmo tempo que, de forma velada, produzia a própria subsunção de um dos pólos ao outro. Este é o caso, por exemplo, da divisão de subjetividade oferecida por Hegel: por um lado uma “subjetividade Absoluta”, por outro lado uma “subjetividade empírica”, estas consideradas como igualmente “reais” e, no entanto, postas em sua relação de determinação como condicionadas por um dos pólos, ou seja, daquela que se encaminharia para o âmbito da inteligibilidade. Ocorre que, o que inicialmente se apresentara como uma questão posta para a *pessoa* em uma determinação prático-moral – como ocorrera em Kant –, agora, após a intervenção fichteana – que ainda assim mantinha as determinações dentro de uma perspectiva que não deixava de considerar o aspecto prático –, as condições foram de tal maneira alteradas que a própria ideia de *pessoa*, *sujeito* ou, por extensão, *personalidade*, fora transferida para a participação em um sistema em que a individualidade ou a particularidade não é vinculada ou subsumida ao universal no sentido kantiano, mas é anulada no universal. Em Kant, o traço paradoxal que apresentava aquela *personalidade impessoal*, por mais que submetesse a *personalidade* à ideia de universalidade moral, ainda assim não apagava o elemento de individualidade da pessoa. A unidade não era produzida em um outro da pessoa, mas era produzida para e pelo sujeito. No caso extremo do idealismo – que é aqui tomado como uma certa caricatura da filosofia hegeliana –, o indivíduo, o sujeito e a pessoa não adquirem uma continuidade singular que confere

³⁰⁷ Sobre a passagem da filosofia fichteana para as considerações críticas ao “monismo”, cf. FINCHAM, Richard. Schelling’s Subversion of Fichtean Monism, 1794-1796. In.: **Fichte, German Idealism, and Early Romanticism**. Amsterdam: Rodopi, 2010.

sua unidade individual; ao contrário, os indivíduos servem para conferir uma continuidade e uma unidade de algo outro deles mesmos. Esta visão da filosofia hegeliana era expressa, para Kierkegaard, sobretudo em um texto como os *Princípios da Filosofia do Direito*, onde a questão prática e ética seria confrontada com a posição do indivíduo no desenvolvimento do sistema filosófico hegeliano. Por identificar o progresso da manifestação da verdadeira liberdade com o aparecimento de estruturas tais como a família, a sociedade civil e o Estado, Hegel colocara o indivíduo não apenas como um elemento lançado e imerso no seu fluxo dialético, mas como um elemento que, por mais imprescindível que ele pudesse ser, acabaria sempre reduzido como uma parte da composição de um todo imanentista. Um exemplo disso está posto no fato de que a identificação do “Direito” [*Recht*] com o “conceito absoluto” [*absoluten Begriffes*] ou com a “auto-consciência da liberdade” [*Selbstbewussten Freiheit*] exigia, como contrapeso desta identificação, a compreensão de que a própria noção de liberdade deveria ser realizada tanto no desenvolvimento do conceito absoluto quanto na manifestação do Direito. Na relação dinâmica do próprio direito com a eticidade e a moralidade, o aparecimento da liberdade manifesta o fato de que o caráter individual é sempre tomado inicialmente como um ponto que deve ser conduzido ao universal:

Cada estágio de desenvolvimento da ideia de liberdade tem seu direito característico, porque ele é o ser-aí [*Daseyn*] da liberdade numa de suas determinações próprias. Quando se fala da oposição da moralidade [*Moralität*], da eticidade [*Sittlichkeit*] frente ao direito, entende-se por direito somente o primeiro, o direito formal da personalidade abstrata [*abstraten Persönlichkeit*]. A moralidade, a eticidade, e o interesse do Estado, cada um é um direito característico, porque cada uma dessas figuras é uma determinação e um ser-aí da liberdade. Eles podem apenas entrar em colisão na medida em que estão no mesmo plano de serem direitos; se o ponto de vista moral do espírito não fosse também um direito, a liberdade em uma de suas formas, não poderia, de nenhuma maneira, entrar em colisão com o direito da personalidade ou com outro direito, porque um tal direito contém dentro de si o conceito de liberdade, a mais alta determinação do espírito, frente ao qual outro direito é sem substância. Mas a colisão contém, ao mesmo tempo, esse outro momento, o de que ela é delimitada e, por isso, também cada um dos momentos está subordinado ao outro; apenas o direito do espírito do mundo [*Weltgeistes*] é o absoluto sem limitação. (HEGEL, 1964c, p. 80-81)

O que fora dado como uma determinação da liberdade que estava posta para o indivíduo ou para o Eu em Kant e em Fichte, em Hegel torna-se uma determinação que parte do indivíduo para encontrar a liberdade em algo outro do próprio indivíduo, neste caso identificado com o Direito. Ainda que tal liberdade estivesse vinculada

com alguma noção de universalidade em Kant e em Fichte, o indivíduo não havia perdido a centralidade de sua inserção na constituição de si-mesmo e da liberdade. Em Hegel, no entanto, a vontade imediata, por ele considerada como abstrata e assumida como o conceito de personalidade, é então posta como o primeiro momento no desenvolvimento da “vontade livre”, donde se segue que o segundo momento seria aquele da “vontade refletida dentro de si, a partir do ser-aí externo, determinada como singularidade subjetiva frente ao universal” e o terceiro momento seria aquele da “unidade e verdade desses dois momentos abstratos”, alcançando o que Hegel chama de eticidade e que se realizaria não tanto no indivíduo, mas em uma instituição. Os três momentos correspondentes para este desenvolvimento seria: a) o “espírito natural” ou da “família”; b) da cisão e do seu fenômeno enquanto uma produção de um por-se fora de si e diante de um primeiro universal, ou seja, a “sociedade civil”; e c) o Estado enquanto o momento da realização efetiva da unidade e da verdade. Para Hegel, o Estado é entendido como “liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva”, um espírito que dispõe o espírito efetivo e orgânico que é próprio de um povo [*Volk*] em relação com os “espíritos dos povos particulares” a fim de encontrar a sua manifestação “na história do mundo como o espírito universal do mundo, do qual o direito é o mais elevado” (HEGEL 1964c, p. 83-84). O indivíduo, na sua consideração relacional e participativa para com a instituição da família, já é posto não em sua individualidade, mas como uma parte de um outro de si mesmo. Através das noções de moralidade e eticidade, Hegel esforça-se para demonstrar que já na família há um distanciamento daquilo que o filósofo chama de “mera imediatidade da existência”, pois na família “o indivíduo ultrapassou sua frágil personalidade [*spröde Persönlichkeit*] e encontrou a si mesmo e a sua consciência de si em um todo” (HEGEL, 1964c, p. 87).

O que antes era uma *personalidade impessoal* em Kant, e aquilo que fora convertido no monismo da eguidade em Fichte, em Hegel passa a ser a completa anulação da noção de *personalidade* em benefício da produção de instituições que devem não só abarcar o indivíduo, mas que o transcendem no processo de uma anulação da unidade individual que antes sugerira a formação de uma *personalidade*. Esta crítica à filosofia hegeliana não foi exclusivamente formulada por Kierkegaard e, em verdade, fora expressa antes nos próprios debates da filosofia alemã. O principal ponto que se indicava como problemático, sobretudo para aqueles pensadores que partiam de um terreno cristão, era a anulação da

individualidade dentro da imanência – necessariamente anti-transcendental – do Sistema. Kierkegaard recebera essa crítica por muitos meios, mas no que diz respeito ao conceito de *personalidade*, a influência remonta ao trabalho de Immanuel Fichte, com destaque para o seu livro *A ideia de personalidade e da continuidade individual* [*Die Idee der Persönlichkeit und die individuelle Fortdauer*]. Immanuel Fichte, em sua argumentação, parte de uma crítica à filosofia hegeliana precisamente em função dos pontos anteriormente indicados. Para ele, a importância de se considerar o conceito de *personalidade* parte do fato de que a filosofia deveria dar conta de analisar a essencialidade do ser humano em sua estrutura dualista (alma/corpo) e em sua relação com o que fora revelado pela fé cristã. A filosofia de Immanuel Fichte é, como ele mesmo definira, aquela que se encontra no âmbito da religião, evitando retornar ao ponto dogmático-metafísico anterior a Kant, mas ainda assim assumindo a necessidade de se endereçar a relação dos indivíduos com questões cristãs, de tal modo que sua consideração sobre a “personalidade de Deus” – que em muitos sentidos depende da figura de Cristo para seu argumento – acabou o levando a sua formulação do termo “teísmo concreto” como forma de representar seu projeto filosófico. Seu interesse para com o conceito de *personalidade*, então, é posto nesta seara, de uma preocupação de preservar o indivíduo como o alvo e o agente da própria manutenção da possibilidade da fé cristã, conjuntamente com todos os elementos que tal estrutura religiosa implicava: Deus, revelação, imortalidade da alma, etc. Como o próprio Immanuel Fichte pontua em seu livro, a análise do conceito de *personalidade* deve ser voltada precisamente para se compreender como a unidade do indivíduo deve não só preservar sua continuidade no plano da finitude, mas também em relação a uma eternidade. É por esta razão que a filosofia hegeliana seria incapaz de dar conta desse conceito, pois ela tenderia a apagar sua relação com o transcendente e ela não tenderia a anular o dualismo que seria essencial para esta estrutura cristã. Mais do que isso, ela tentava converter a questão da unidade pessoal em um outro de si mesma, afastando com isto os aspectos orientadores de tal análise conceitual. Para Immanuel Fichte:

Em nossa opinião, a questão da continuidade da pessoa (...) não é metafísica, nem ética; e os *a priori*, como em muitos outros casos, serão bastante insuficientes aqui. Antes, cai-se no domínio de uma experiência permeada e guiada pelo conceito especulativo; é um problema filosófico; a corporeidade da alma, a procriação e a morte – esses são os objetos

conectados a ela, desde a conclusão dos quais o discernimento sobre o estado análogo do indivíduo de espírito, alma e corpo, que chamamos de homem, após a morte, provavelmente resultará. (FICHTE, 1834, p. 14)

Immanuel Fichte parte de pressuposições que dizem respeito ao âmbito teológico e sua análise da ideia de *personalidade* e de *continuidade individual* é fortemente condicionada por estas pressuposições. Sobretudo quando se considera que embora o autor afaste a metafísica e a ética em um primeiro momento, buscando colocar a “teologia especulativa” como o suposto “método” capaz de lidar com a análise desse conceito, ainda assim o filósofo não pode negar que este afastamento não será mantido por muito tempo, pois a própria definição do conceito de *personalidade* é logo reconduzida para a averiguação de suas implicações éticas e metafísicas. A diferença é que, ao contrário de Kant, Fichte e Hegel, que sabidamente partiram de uma estrutura retirada da tradição cristã – a dualista tese antropológica – , e que tentaram pôr-se além de uma base que dependesse dessa mesma tradição, Immanuel Fichte não só retorna a ela, como faz com que esta se torne o fundamento de sua própria construção filosófica. A unidade do indivíduo, que é pautada pela noção de continuidade, é assim definida não só por uma determinação prático-moral, inteligível, epistemológica ou capaz de fundar um Eu finito, mas é determinada, em Immanuel Fichte, pelo fundamento especulativo- teológico de que o indivíduo é aquilo que garante sua continuidade em relação à eternidade através de um dos pólos de sua constituição dualista. O elemento essencial dessa unidade é a relação entre alma e espírito, mas não tanto em uma recaída idealista, mas antes em uma compreensão desses elementos em uma chave cristã: no plano terreno, o dualismo é irremediável; no plano da eternidade, este dualismo deverá ser superado; o resultado dessa relação é que deve ser possível pensar na unidade do ser humano levando em conta esses dois pressupostos. Immanuel Fichte apela para uma teologia especulativa que Kierkegaard não assumia como uma saída viável, pois, apesar de todo esforço, esta ainda seguia sendo especulativa e, no limite, não considerava de fato a concretude da existência do ser humano. Contudo, tanto a crítica quanto a formulação do conceito de *personalidade* de Immanuel Fichte forneceram a Kierkegaard uma importante percepção para o desenvolvimento de sua própria reflexão sobre a questão. Por um lado, a crítica do filósofo alemão não só reforça a intuição kierkegaardiana sobre o problema da abstração própria do sistema objetivo, lógico e

científico hegeliano, uma abstração da individualidade, da singularidade e da concretude dos sujeitos que seriam transformados em meras engrenagens em uma estrutura maquinal, mas também reforça a impressão de que a qualquer análise sobre o fenômeno da existência do *ser* do humano teria de partir de uma pressuposição inicial sobre a tese antropológica. Por outro lado, Immanuel Fichte traz em sua teologia especulativa um elemento fundamental que vincula a tese antropológica de origem cristã com a própria figura de Cristo em um sentido direto e iminente: a revelação de Cristo enquanto simultaneamente divino e humano é também a revelação de uma unidade que fica dada enquanto potência e possibilidade para todos os seres humanos que, constituídos por estes dois âmbitos, ainda estão jogados no inevitável dualismo. A maneira de se realizar a unidade e fornecer a continuidade do indivíduo através de sua *personalidade* seria, então, não tanto através de uma determinação do indivíduo a um universal prático-moral que produziria uma *personalidade impessoal*, nem tampouco seria dado por um aprofundamento no âmbito do conhecimento nos termos de uma determinação monística derivada da auto-consciência em termos epistemológicos, mas seria realizada pelo reconhecimento de que essa unidade é tanto mais dada como potência quanto mais esta tese antropológica é aproximada de uma teoria especulativa teologicamente orientada que seja capaz de demonstrar a vinculação entre a possibilidade da unidade e o caminho cristão. Immanuel Fichte utiliza de uma linguagem ainda extremamente carregada pelas influências da tradição alemã na qual ele se formara e mesmo a parte mais incisiva de seu cristianismo muitas vezes está encoberta por tal linguagem. No entanto, a sua ideia de *personalidade* acaba revelando essa determinação que será abordada em outros livros, tal como o seu *Sistema da Ética* [*System der Ethik*] e, de forma ainda mais pontual, em seu *A continuidade da alma e a posição no mundo do homem* [*Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen*]. No que diz respeito à Kierkegaard, é certo que este não concordava com o traço especulativo do pensamento de Immanuel Fichte e mesmo nos momentos de sua aproximação para com o filósofo alemão, esta ocorre mais em função do aporte crítico que este faz ao idealismo alemão do que por uma nítida adesão de Kierkegaard às teses de I. Fichte. A filosofia de Immanuel Fichte em geral, e sua ideia de *personalidade* em especial, ainda tendiam demasiado para um ponto que acabava tomando a existência humana dentro de um âmbito parcialmente abstrato e tendente ao universal. No caso específico da continuidade

da alma e na prova da unidade da *personalidade*, Immanuel Fichte ainda apela para um conceito amplo quando afirma que “essa doutrina de um reino da alma intimamente relacionado a nós, ao qual a teoria filológica nos dirige, também se mostra, digna o suficiente, como uma consciência que se estende por toda a raça humana”, isso de tal maneira que o conhecimento dessa continuidade, unidade e síntese é provada pela “fé do mais antigo e dos novos povos em completo acordo” (FICHTE, 1834, p. 173-174). A legitimação pelo passado e o apelo à raça humana, ou seja, a um conceito próprio da generalização não pareciam a Kierkegaard uma solução efetiva para a análise da existência. Contudo, a relação entre tese antropológica cristã e a revelação de Cristo mostrava-se como frutífera.

Kierkegaard desde o começo de suas considerações filosóficas, religiosas e cristãs mostrara-se interessado com a ideia de uma prática direcionada pelo conceito de *imitatio Christi*, ou seja, uma imitação da vida, das práticas e da própria personalidade de Jesus Cristo. Porém, ao mesmo tempo que admirava esta posição, Kierkegaard não deixara de ser influenciado por sua formação luterana, de tal maneira que qualquer prática de simples negação do mundo ou de um ascetismo de ordem mística lhe parecia algo próprio da época medieval que, no entanto, não poderia ser reavivado na modernidade. Parte de sua crítica ao romantismo alemão e a certos românticos se devia precisamente ao fato de que estes autores pareciam enaltecer a Idade Média como um tempo de abnegação do indivíduo em prol de grandes causas e de uma ordem absolutamente transcendental que ou tendia para a fantasia ou tendia para o simples misticismo. Como Kierkegaard bem evidenciara em seu *Livro sobre Adler* e em muitas anotações em seus *Diários*, o misticismo do tipo hermético, obscuro e demasiado individualista lhe parecia não só como uma má aplicação ou interpretação do cristianismo, mas como algo que por vezes guardava mais relação com o paganismo do que com o próprio cristianismo. Assim, a imitação de Cristo não seria tomada tanto no sentido franciscano, no sentido ascético-místico ou mesmo no sentido dos mártires³⁰⁸, mas deveria ser assumido em uma prática

³⁰⁸ No primeiro ensaio de *Dois ensaios menores ético-religiosos* Kierkegaard apresenta um contundente argumento contra a ideia de martírio. A pergunta que orienta o ensaio marca o tom da questão: “Tem o ser humano o direito de deixar-se matar pela verdade? [*Har et Menneske Lov til at lade sig ihjelslaae for Sandheden?*]”. Para Kierkegaard, haveria um profundo contrassenso se Cristo tivesse vindo ao mundo para apresentar o amor e, ao mesmo tempo, exigisse que os cristãos, ao supostamente comportarem-se como ele, devessem deixar-se morrer pela verdade. Uma vez que a verdade havia sido expressa por Cristo e em Cristo, conforme afirmaria a doutrina cristã, então não haveria nenhum sentido em repetir esse ato específico, mas, ao contrário, o que deveria ser praticado era o amor. Esse ensaio é importante para se compreender o tom do que Kierkegaard compreendeu

condizente com a vida cotidiana e, mais, deveria ser assumido como uma questão interna do próprio indivíduo em sua própria constituição *qua* indivíduo. A prática própria da imitação de Cristo não seria aquela da reduplicação da cruz, mas, antes, seria a prática do amor. No que diz respeito à constituição do indivíduo, no entanto, esta questão torna-se mais delicada, pois esta implica uma consideração sobre a tese antropológica. Se os seres humanos são constituídos por dois pólos opostos (corpo/alma) e devem ser reunidos em um terceiro elemento (espírito), tal como afirma a doutrina cristã, então a maneira de realizar tal união não pode ser outra senão considerar o modo de acesso a este terceiro elemento. Este modo de acesso é tornado possível pela revelação de Cristo que se apresenta precisamente como sendo uma exceção à regra por ser o “deus encarnado” que apresenta o caminho do espírito através de si mesmo. Agora, mais do que uma simples revelação do terceiro elemento, Cristo representa também, neste sentido, uma revelação da possibilidade de realização da síntese ou da unidade. A imitação de Cristo segue o exemplo de Cristo em um sentido geral, ou seja, a prática de Cristo enquanto amor e a tentativa de alcançar a unidade apresentada por Cristo. Mais do que isso, o ensinamento de Cristo e o próprio cristianismo, sobretudo em uma leitura luterana como era aquela

por *imitatio Christi*. Esse tema foi abordado pelos comentadores e há posições divididas sobre o quando a *imitatio Christi* kierkegaardiana corresponderia ou não a uma aproximação do martírio. Segundo considera Marie Thulstrup (1962) em seu artigo *Kierkegaard's Dialectic of Imitation*, a imitação de Cristo sem dúvida implicaria em uma prática que conduz, em seu caso extremo, ao martírio. M. Jamie Ferreira (2001), por sua vez, afirma em seu livro *Love's Grateful Striving* que a imitação de Cristo tal como compreendida e defendida por Kierkegaard não envolveria necessariamente um martírio, mas representaria um engajamento ético e uma prática do amor. Christopher B. Barnett (2008), em seu artigo *Should One Suffer Death for the Truth?: Kierkegaard, Erbauungsliteratur, and the Imitation of Christ*, busca oferecer uma terceira opção, onde afirma que a imitação de Cristo kierkegaardiana seria pautada pela compreensão da limitação humana e pela submissão ao poder divino, o que, segundo o autor, abarcaria tanto a prática ética do amor quanto a perspectiva extrema do martírio. Em todos os casos, mesmo na suposta solução de Barnett, a *imitatio Christi* kierkegaardiana é limitada a uma espécie de primeiro nível de sua compreensão, pois percebe-se apenas a “relação externa” do indivíduo e não se pondera o fato constitutivo deste mesmo indivíduo. Não se trata de demonstrar que a prática do amor, por exemplo, seja incondizente com esta constituição do indivíduo; ao contrário, trata-se de demonstrar que tal prática é derivada precisamente desta constituição, ponto este que os comentadores não parecem ter notado. Para afastar definitivamente qualquer relação entre a imitação de Cristo e o martírio, é possível citar o próprio Kierkegaard quando este afirma que “a morte de Cristo não é uma tarefa para imitação [*Efterligning*], mas de expiação” [X1 A 132]. Por fim, é preciso mencionar que Kierkegaard possuía uma cópia do livro de Thomas à Kempis, *De imitatione Christi*, em sua biblioteca e é possível encontrar anotações nos *Diários* que demonstram que o filósofo dinamarquês o lera com cuidado; por exemplo [X1 A 286] e [X2 A 93]. Essa leitura, no entanto, é feita de maneira muito seletiva e Kierkegaard parece selecionar do livro de Kempis os pontos que convergiam com sua própria posição, fazendo uma interpretação do livro através de seus próprios termos, como quando afirma encontrar nos ensinamentos de Kempis questões referentes a um “reconhecimento ético-religioso [*ethisk-religieus Erkjenden*]” [X2 A 93], um termo que é propriamente kierkegaardiano e que não parece encontrar nenhuma ressonância no próprio texto de Kempis.

na qual se formara Kierkegaard, em grande medida aponta para a intensificação de uma unidade enquanto um apelo à singularidade e à individualidade. O indivíduo constitui-se como cristão no mesmo momento em que constitui sua singularidade e sua individualidade³⁰⁹. O cristianismo depende dessa demanda de singularidade não apenas para manter a coerência com a própria revelação de Cristo, mas também para ser coerente com o apelo feito não somente a uma raça, a um gênero ou a um grupo específico de pessoas, mas a uma “universalidade de singulares”, um traço paradoxal que serviria como forma de garantir a pretensa universalidade de sua estrutura fundamental sem apagar outro elemento de sua constituição. Este é um dos traços paradoxais do cristianismo que Kierkegaard acaba assumindo em sua estrutura filosófica no momento em que toma da tradição cristã certos elementos – como a tese antropológica – para mobilizar a sua análise do fenômeno da existência. Ainda que a unidade e a síntese estejam dadas como uma potência no cristianismo, estando a sua realização posta para o outro plano, a demanda para a realização de tal unidade requer ao mesmo tempo um pressuposto de unidade relacional a ser realizada também neste plano. Esse pressuposto fora sentido por todos os autores que haviam assumido, em maior ou menor grau, a tese antropológica cristã, de tal forma que os choques entre universalidade e singularidade, entre continuidade e fragmentação, entre transcendência e imanência foram sentidos em todos os tratamentos dados ao conceito de *personalidade*. O que

³⁰⁹ O apelo à individualidade como parte constitutiva do cristianismo é tópico de debate interpretativo e há posições que indicam que o caráter comunitário - ἐκκλησία – seria mais fundamental do que o caráter individual. De toda maneira, há elementos no próprio texto bíblico que podem sustentar a interpretação voltada para a singularidade do indivíduo, como é o caso de Lucas 17:20-21: “E, tendo sido agora interrogado pelos fariseus sobre quando haveria de vir o reino de Deus, a eles respondeu e disse: o reino de Deus não vem com aparência exterior, nem dirão, contemplai aqui ou ali. Contemplai, pois o reino de Deus está dentro de vocês”. O termo utilizado em Lucas para dizer “dentro” é o termo ἐντὸς, que por vezes é traduzido “no meio de vocês”. Ocorre que, em uma passagem em que o sentido de “estar no meio de” é utilizado de forma explícita, o termo empregado é μέσῳ, como é o caso de Mateus 18:20: “Porque onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou no meio deles”. A ideia de que o “reino de Deus” está dentro de cada um dos ouvintes – e dos leitores – apela para a individualidade. No confronto apresentado no livro de Marcos, onde Jesus teria enfrentado uma entidade demoníaca, a oposição entre multiplicidade e singularidade é também apontada: “E perguntou-lhe: qual é o teu nome? E lhe respondeu, dizendo: Legião é o meu nome, porque somos muitos”. A oposição entre a multiplicidade da entidade e a singularidade de Jesus é um indicativo do apelo ao caráter individual que é apresentado pelo cristianismo. Kierkegaard, em partes em função de sua educação luterana, em partes em função de sua própria convicção, muitas vezes identificara o cristianismo com esse caráter individual. É preciso ressaltar que este “individualismo” não guarda relação direta com um apelo social ou político e, embora esta tenha sido uma consequência percebida por análises sociológicas, na ordem do discurso kierkegaardiano esse sentido não se apresenta em primeiro ou segundo plano. O “individualismo” kierkegaardiano é um apelo à singularidade do indivíduo na constituição e análise de si mesmo e do fenômeno da existência.

Kierkegaard recepciona, então, é o entrave desta influência: a necessidade de se valer de uma estrutura que, ao mesmo tempo que postula uma separação entre elementos opostos, também exige que estes mesmos elementos e esta mesma separação sejam reconduzidos para um ponto de unidade a fim de se garantir a singularidade que é apresentada como um requisito para todo o desenvolvimento desta mesma dinâmica. Em outros termos, pressupõe-se que esteja dado no começo a potência e parte da realização da possibilidade daquilo que será alcançado como uma suposta realização efetiva apenas no final.

Kierkegaard parece ter barganhado com esta questão ao longo de toda sua obra e não raras vezes escondeu este problema dentro de termos muito específicos. A unidade do indivíduo, pressuposta como condição para a própria consideração sobre a constituição relacional deste mesmo indivíduo, é então entabulada de formas laterais e inicialmente pouco determinadas. O primeiro ponto que tal “pressuposição de unidade” deve resolver é fundamental: a necessidade do indivíduo estar engajado na sua própria existência como condição essencial para qualquer consideração sobre a própria existência. Kierkegaard empregara o termo *personalidade* tecnicamente em seus primeiros escritos precisamente quando encontrou-se confrontado com este problema. A exigência de uma parcela de continuidade e permanência fora posta como uma condição inerente à própria tentativa de análise do fenômeno da existência, uma percepção que o filósofo obtivera antes mesmo que o problema da análise tivesse se apresentado inteiramente. Assim, já em *Dos papéis de alguém que ainda vive*, ao abordar o trabalho de Hans Christian Andersen como novelista, Kierkegaard baseava sua crítica no fato de que a falta de uma *visão-de-vida* por parte do novelista o impedia de compôr uma obra literária suficientemente consistente. A oposição era entre uma “personalidade acentuadamente marcada pela natureza [*Naturen skarpt udpræget Personlighed*]”, enquanto algo direcionado por uma imediatidade, e uma personalidade que representasse um “forte desenvolvimento-de-vida [*en stærk Livs-Udvikling*]”, de maneira que a segunda fosse capaz de indicar uma continuidade do indivíduo *qua* indivíduo [KW I, p. 70; SV XIII, p. 62]. Kierkegaard faz uma divisão entre os novelistas “dogmáticos” ou “doutrinários” e os novelistas “subjetivos”, indicando que os primeiros, dentre os quais incluir-se-ia Andersen, não são capazes de converter vivências – ou experiências vividas – em uma narrativa porque mantinham-se fora de sua escrita a sua própria “personalidade”, o que equivaleria

dizer que eles não tinham, para si mesmos, desenvolvido essa unidade da *personalidade* que seria um requisito básico para a própria composição literária. Não se trata, como Kierkegaard enfatiza, de ser capaz de “abstrair da personalidade” a fim de garantir que a produção da obra literária não recaia em uma espécie de biografismo ou de meta-narrativa, mas, ao contrário, trata-se de que “o poeta deve em primeiro lugar e acima de tudo obter uma consistente personalidade para si mesmo”, pois seria apenas esta “personalidade morta e transformada que deve e pode produzir” uma novela consistente que seja “palpável” [KW I, p. 82; SV XIII, p. 73]. O “poeta” aqui, tomado em um termo geral como o escritor, deve ser capaz de adquirir uma *personalidade* com o intuito de apresentar em sua obra o meio de caminho entre a transcendência que a obra deve indicar – para além do autor e para além do próprio leitor – e a imanência da obra no âmbito da existência. Kierkegaard utilizava neste momento o termo “personalidade” ainda de uma maneira não completamente determinada conceitualmente. O que estava em questão ali era o início do problema com relação à tensão entre devir e permanência. Para que o escritor possa dar consistência a sua novela, ele precisa de um mínimo de consistência em si mesmo como condição para que a novela seja apresentada como uma mobilização. O espelhamento da posição do escritor com aquela do indivíduo e do filósofo existencial torna-se evidente no progresso de seu pensamento: para que o indivíduo que busca analisar sua existência possa analisá-la, este precisa de um mínimo de permanência em si mesmo como condição para que a análise da existência seja apresentada como um devir ou, ainda, como a tensão entre devir e permanência. Neste primeiro momento, de uma ou outra forma influenciado pela tradição kantiana e pós-kantiana, Kierkegaard volta-se para a questão da “personalidade” como uma continuidade que se opõe aos desígnios da exterioridade, da imediatidade e da sensibilidade. O filósofo dinamarquês parece aceitar o pressuposto kantiano apresentado na *Crítica da razão pura* de que não se pode alcançar uma consistência e uma continuidade nos termos da produção de uma *personalidade* quando tal esforço é realizado por meio de determinações contingentes como aquelas da exterioridade imediata. Contudo, Kierkegaard não salta rapidamente para um ponto de fundamentação universal precisamente porque sua herança cristã-luterana o faz manter viva a recomendação de que a singularidade do indivíduo deve ser preservada a todo custo. O que ele faz é aproximar os termos dessa tensão, indicando a necessidade de encontrar um ponto

de conjunção em que o “universal” e o “particular” possam instanciar-se em um mesmo lugar sem que um anule o outro e produzindo, assim, um mínimo de consistência. Em uma anotação de 1840, precisamente quando o problema da análise do fenômeno da existência começava a se delinear mais claramente para o filósofo, ele escreve indicando esta questão:

A unidade do metafísico e do acidental já ocorre na auto-consciência (*Selvbevidstheden*), que é o ponto de partida para a personalidade (*Personlighedens*). Eu me torno consciente de minha validade eterna em minha, assim chamada, necessidade divina (*guddommelige Nød*): e na minha finitude acidental (*tilfældige Endelighed*) (que eu sou este ser determinado, nascido neste país, neste tempo, sob as múltiplas influências desses variados ambientes). Esse último aspecto não deve ser negligenciado ou destruído; mas a verdadeira vida do indivíduo é sua apoteose, o que não significa que este Eu vazio e sem conteúdo, em sua finitude, escape e se perca em uma emigração celestial, mas que o divino o habite e o encontre no finito. [III A 1]

Este trecho já fora analisado anteriormente com relação às implicações com a filosofia moderna. É importante agora notar especificamente a maneira com o conceito de *personalidade* é ali apresentado. Este não está ligado apenas com a auto-consciência em uma maneira reflexiva, mas é posto como a relação entre o “metafísico” e o “acidental” em um sentido de relação entre o “universal” e o “particular”. O que Kierkegaard buscava neste ponto era encontrar uma forma de constituir um mínimo de estabilidade e consistência para o indivíduo sem com isso permitir com que a singularidade, a individualidade e a interioridade fossem rapidamente subsumidas aos termos da universalidade. A *personalidade* surge como o conceito capaz de fornecer esta saída precisamente porque ele daria conta de expressar uma tensão que ao mesmo tempo que não permitiria uma mediação, também apresentaria um mínimo de unidade. Em uma anotação de 1839, um ano antes dessa reflexão sobre a relação entre “metafísico” e “acidental”, Kierkegaard criticara a noção hegeliana de mediação e afirmara que “a personalidade protestará por toda eternidade [contra a ideia] que as contradições absolutas podem ser mediadas” [II A 454]. Não se tratava, portanto, de uma mediação, mas de uma forma de se assegurar uma certa “nuclearidade” onde não só a tensão pudesse ser instanciada, mas onde a própria instanciação pudesse ter lugar como forma de garantir a análise do fenômeno da existência. Deve se notar, no entanto, que a possibilidade de tal *personalidade* é claramente definida por Kierkegaard valendo-se dos termos da tese antropológica, ou seja, o que é “particular” e “acidental” é

vinculado com a “finitude” – ou, como Kierkegaard nomeia, uma “finitude acidental” – , enquanto aquilo que é “universal” e “metafísico” é associado com a “necessidade divina”, ou seja, com uma transcendência que não só representa o segundo termo da relação entre alma/corpo, mas que também apresenta o terceiro termo (espírito) como uma potência presente. Contudo, neste momento inicial do desenvolvimento de sua análise do fenômeno da existência, sobretudo em seus primeiros escritos pseudonímicos, a referência e a relação ao transcendente ainda não estava suficientemente desenvolvida a ponto de ser possível indicar este ponto como o limite da constituição do indivíduo, tal como ocorrera posteriormente. O problema enfrentado por Kierkegaard neste momento pode ser assim explicitado: para que o indivíduo possa instanciar-se na relação constitutiva de sua própria individualidade, ele precisa encontrar um ponto de permanência que garanta a mobilização que posteriormente alcançará os níveis mais profundos de sua própria constituição, de tal modo que a lacuna que posteriormente será preenchida com a referência ao absolutamente transcendente deve ser momentaneamente garantida de tal maneira que o que ali é posto não anule a existência da própria lacuna. O conceito de *personalidade* aparece inicialmente como uma solução provisória para tal finalidade e é abordado tecnicamente pela primeira vez na segunda parte de *Enten-eller*, ou seja, na parte destinada ao âmbito ético.

Ao dirigir-se e opôr-se aos textos “estéticos” da primeira parte de *Enten-eller*, onde a estrutura opera em uma base que vai desde uma completa participação na sensualidade e na imediatidade exterior até uma deliberada ausência de escolha – um característico *nem isso... nem aquilo...* –, o pseudônimo responsável pelos textos da segunda parte, *Juiz Wilhelm*, busca demonstrar de que maneira essa ausência de determinação interior encontra reflexo no afastamento da preocupação, interesse e participação do indivíduo por sua própria constituição *qua* indivíduo. Enquanto o primeiro ensaio da segunda parte de *Enten-eller* aborda uma temática de transição entre o âmbito estético e o âmbito ético – *A validade estética do casamento* [*Ægteskabets æsthetiske Gyldighed*] –, tentando apresentar uma alternativa para a predominância romântico-imediata dos textos da primeira parte, o segundo ensaio detém-se mais pontualmente em uma temática “ética” e, ainda que se valha do mesmo confronto com o estético para estabelecer seu argumento, este segundo ensaio mais claramente situa-se além daquela transição. O título já demonstra essa passagem e, ao mesmo tempo, evidencia o epicentro da questão aqui abordada: O

equilíbrio entre o estético e o ético no desenvolvimento da personalidade [Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse]. Ao afirmar que o “estético” era demasiado dependente do caráter empírico, externo, sensível e imediato na relação do indivíduo para com a sua existência, o *Wilhelm* tem de estabelecer algum ponto de partida para a validade de seu argumento “ético”. Tal validade deve partir do pressuposto que a constituição da individualidade

– e, por decorrência, o interesse pela análise do fenômeno da existência – é fundamental para que a diferença entre o estético e o ético seja estabelecida. Mais do que isso, a afirmação do início de uma consideração sobre o indivíduo em sua individualidade deve ser também a negação, ainda que parcial e momentânea, de todo caráter accidental. Em um certo sentido, *Wilhelm* tem de apresentar um argumento que tenha “validade universal”, contudo atentando para o fato de que uma universalidade absoluta não pode ser interposta sem com isso arruinar toda a consideração sobre o fenômeno da existência. Isso significa que o pseudônimo tem de apresentar um conceito de preencha a lacuna da determinação individual sem com isso perder a presença do particular e do accidental. É precisamente isto o que está em voga no fato de que é o *equilíbrio* entre o estético e o ético que deverá ser levado em conta no desenvolvimento da *personalidade*. Tal equilíbrio deve partir, então, do afastamento da determinação estética, pondo-a em relativa suspensão com relação ao ético. Este afastamento da determinação estética é realizado por *Wilhelm* em uma via de mão dupla: por um lado, o pseudônimo aponta os problemas e falhas da imediatidade e da exterioridade sensível como forma de demonstrar que esta é incapaz de produzir qualquer solidez em termos do estabelecimento da individualidade; por outro lado, a afirmação dessa individualidade é paulatinamente associada com o conceito de *personalidade*, que começa a ser delineado como esta espécie de unidade interior que o indivíduo produz para si mesmo na continuidade de sua auto-referência e sua auto-consciência. Em meio a sua retórica, *Wilhelm* tem de indicar o caminho de sua argumentação em um confronto com o *Esteta* que deve permitir um ultrapassar a tal confronto:

Pois, apesar de qualquer dessas tuas expressões não produzirem em mim nenhum efeito, ou ainda que possam produzir algum, o efeito máximo alcançado é o de apelarem a uma justificada indignação, então, por teu próprio benefício, responder-te-ei afinal o seguinte: não sabes que haverá de soar uma meia-noite em que todos terão de retirar a máscara? Crês que a vida pode ser sempre alvo de brincadeira, crês ser possível escapar antes

da meia-noite para não passar por isso? Ou isto não te deixa apavorado? Vi homens nesta vida que, de tanto enganarem os outros, o seu verdadeiro ser finalmente não pôde se manifestar. Vi homens que, de tanto se esconderem, a loucura que os percorreu acabou por fazer com que impusessem aos outros os seus pensamentos secretos da mesma maneira abominável com que até aí os haviam escondido. Ou não consegues pensar algo mais pavoroso do que vir a terminar com o teu ser [*Væsen*] dissolvido em uma multitude [*Mangfoldighed*], de passar realmente a ser vários, uma legião, como aqueles infelizes demônios, e ter assim perdido o que há de mais íntimo e de mais sagrado de um ser humano, o poder aglutinador da personalidade? [KW IV, p. 160; SV II, p. 145-146]

Não se trata apenas de condenar a multiplicidade e de associar tal multiplicidade com o “estético”, mas trata-se de afirmar que tal multiplicidade pode representar a perda do próprio *ser* do indivíduo. O apelo de *Wilhelm* não poderia deixar de ser mais claro em termos de sua influência filosófico-cristã. A necessidade de se encontrar uma unidade é premente dado o perigo de dissolução da individualidade por meio da multiplicidade. Mais do que isso, a imagem da “legião” e a notória referência bíblica indica precisamente o fato de que esta multiplicidade é considerada não apenas como oposta à individualidade no sentido de uma unidade, mas que é também considerada como um ponto a ser superado. A superação, neste sentido, deve ser atingida pela recorrência ao “poder aglutinador da personalidade”, o que significa que, se considerados os termos antes aduzidos, tal *personalidade* é simultaneamente a negação da multiplicidade e a determinação da unidade. *Wilhelm* não demora, no entanto, para indicar que a maneira de se alcançar tal “poder aglutinador” não pode ser confundido com uma espécie de ascensão de ordem epistemológica. Para situar a *personalidade* em um âmbito determinado – que deverá ser para o pseudônimo o âmbito ético –, é preciso compreender que não se trata de “formar o espírito”, mas trata-se de ser capaz de “amadurecer a personalidade” [KW IV, p. 162; SV II, p. 147]. O amadurecimento da *personalidade*, que é também a determinação que provê a unidade nos termos conceituais antes apontados, é compreendido como o processo de escolha ou de decisão. O indivíduo deve escolher como forma de demonstrar seu comprometimento com um único ponto a fim de ser capaz de, através de tal escolha, perceber a centralidade de sua individualidade investida no próprio ato de escolha. A escolha por uma única coisa deveria ser o primeiro momento no afastamento da multiplicidade, um primeiro momento que serviria como um acesso do indivíduo à noção de singularidade que, então, deveria ser refletida no próprio indivíduo. É isso o que *Wilhelm* entende por “amadurecer a personalidade”. O conceito de *personalidade* é associado de certa

maneira intrínseca com a ideia de escolha, seleção e comprometimento, isso porque o que começa a se delinear como o conteúdo do conceito de *personalidade* kierkegaardiano é necessariamente posto nos termos do indivíduo que se vincula essencialmente como algo fora de si para ser capaz de vincular-se consigo mesmo em uma continuidade e em uma unidade. Contudo, não se deve considerar que a *personalidade* é idêntica à escolha, pois ela é antes um resultado do processo de escolha, como o próprio pseudônimo de *Enten-Eller* indica:

Agora, se um homem pudesse manter-se sempre no ápice do instante da escolha [*Spidse*], se pudesse deixar de ser homem, se no mais recôndito de seu ser ele fosse apenas um pensamento etéreo, se a personalidade nada mais tivesse a significar do que ser um duende, o qual, por mais que participasse nos movimento, permanecia todavia inalterado, se as coisas assim fossem, então, seria uma tolice dizer que poderia ser demasiado tarde para um homem escolher, porque em sentido mais profundo nem sequer se poderia falar de escolha. A escolha em si mesma é crucial para o conteúdo da personalidade; através da escolha, ela imerge no que é escolhido, e quando não escolhe, ela atrofia em corrosão. Por um instante é assim que, pode parecer por um instante, o que deve escolhido está para além de quem escolhe; este não tem nenhuma relação com aquilo, podendo manter-se indiferente diante disto. Este é o instante da deliberação, porém, tal como o instante platônico nem sequer propriamente o é como um todo, e ainda menos no sentido abstrato em que se quer mantê-lo; e quanto mais para ele se olha, tanto menor ele é. O que deve ser escolhido estabelece uma relação mais profunda com aquele que escolhe e, quando se fala de uma escolha que gira em torno de uma questão vital, então o indivíduo tem de viver neste mesmo tempo, e acontece que quanto mais ele adiar a escolha, tanto mais fácil será alterá-la, apesar de cada vez mais deliberar, acreditando que dessa forma mantém as oposições da escolha afastadas uma da outra. [KW IV, p. 163; SV II, p. 148]

O movimento reflexivo da escolha põe o indivíduo em relação com dois elementos: a) o próprio ato da escolha, que sempre demanda a existência de um objeto de escolha e um sujeito que escolhe; e b) a posição de sujeito que escolhe que, posto no instante da deliberação, percebe a si mesmo como investido na própria determinação da escolha e, portanto, compreende-se também como sendo parte do objeto da escolha. Essa reflexividade permite ao indivíduo um primeiro momento de instanciação na relação que posteriormente será compreendida como *sobrerrelação*, porém de uma maneira tal que o que é tomado como “movimento”, como “transição” e, portanto, como “devir”, logo é anulado em prol da determinação de uma unidade identificada com a permanência. O indivíduo, no instante da escolha, toma conta de que está jogado em um fluxo e em um movimento que, no entanto, é interrompido precisamente porque a escolha é também a formação da

personalidade, sendo esta entendida não como o âmbito da mudança e da transição, mas como o âmbito da permanência e da consistência contínua. Segundo *Wilhelm*, evitar esta disposição por uma simples pretensão de esvaziamento seria reconduzir o indivíduo para uma imediatidade em que o movimento não é reconhecido como movimento pois a contradição e a oposição ainda não foram estabelecidas no horizonte de possibilidades. Para o pseudônimo, “quando se crê que é possível manter a personalidade nua e crua, ou que, em sentido estrito, é possível parar e interromper a vida pessoal, então está em uma ilusão”, pois a interrupção da personalidade seria não só a ruína da continuidade por ela fornecida, mas a ruína do próprio indivíduo que depende, para a formação de sua individualidade, dessa mesma continuidade, de tal maneira que este argumento leva ao ponto em que se deve considerar que “antes de se escolher, a personalidade já está interessada na escolha e, quando se adia a escolha, então a personalidade, ou os obscuros poderes dentro dela, escolhe inconscientemente” [KW IV, p. 164; SV II, p. 149]. A potência da personalidade que está dada como a potência da escolha, mesmo no caso em que o indivíduo não atua diretamente na escolha e se vê lançado em escolhas que não lhe competem em uma auto-determinação é a forma encontrada por *Wilhelm* para indicar o fato de que a permanência – ou a necessidade de apreensão de alguma permanência – está dada igualmente como potência e como requerimento no próprio âmbito da relação constitutiva do indivíduo. O que faz a escolha é manifestar o fato de que através do ato de escolher “a personalidade proclama a si mesma em seu infinito interior, consolidando assim a personalidade novamente” [KW IV, p. 167; SV II, p. 152]. O mero ato de escolher traz em si a reflexividade que permite ao indivíduo pôr-se como objeto da escolha e, ao mesmo tempo, encontrar a continuidade necessária para a determinação da individualidade na constituição da *personalidade*, um movimento que é negado enquanto movimento a fim de que a interioridade possa aparecer como aquele porto seguro em que repousam as agitações da exterioridade e da imediatidade. O que está presente a todo o tempo na noção apresentada por *Wilhelm* de escolha, no entanto, é a ausência de uma determinação de conteúdo para a própria escolha, de tal maneira que o pseudônimo mais do que uma vez reforça o fato de que o mero ato de escolher, ainda que seja posteriormente considerado como “errado” ou “ilusório”, já é suficiente para instaurar o movimento reflexivo que é característico do início da formação da personalidade. Ainda que a escolha tenha sido errada e, no

limite, pode reconduzir o indivíduo em um longo caminho às determinações da imediatidade, ainda assim algo foi apresentado, pois “uma vez que a escolha foi feita com toda a interioridade da personalidade [*Personlighedens Inderlighed*], seu ser é purificado e ele mesmo é levado a uma relação imediata para com o poder eterno que, por ser onipresente, penetra profundamente toda existência [*Tilværelsen*]” [KW IV, p. 167; SV II, p. 152].

A questão que é posta aqui diz respeito ao conteúdo e ao sentido de escolha que é capaz de formar a *personalidade*, sobretudo porque tal *personalidade*, enquanto uma unidade forjada por força da escolha, depende precisamente desse conteúdo para preencher a lacuna que permite ao indivíduo postular uma relação para consigo em termos de uma consistência. Como foi mencionado, *Wilhelm* é enfático na necessidade do ato de escolha, mas evita qualquer forma de comprometimento com alguma determinação pré-concebida, fundamental, principiológica ou programática do conteúdo de tal decisão. Ao assumir que mesmo as escolhas posteriormente consideradas “erradas” podem ter seu valor para a formação da personalidade, sem contudo explicitar qual seria exatamente o caráter “errôneo” dessas escolhas para além do retorno à imediatidade e exterioridade do “estético”, *Wilhelm* está indicando muito claramente sua recusa de conferir um conteúdo específico para a escolha. Tal recusa é então justificada por uma crítica que faz o pseudônimo ao que considera como um dos vícios da filosofia moderna, ou seja, a imposição de um conteúdo programático, “fundamental” ou principiológico que acabaria por preencher não só a demanda por uma especificidade do ato de escolher, mas que também acabaria determinando o próprio conteúdo da *personalidade*. Aqui está o ponto nevrálgico do conceito kierkegaardiano de *personalidade*, sobretudo na maneira em que, reconhecendo a tradição e as influências da filosofia moderna, Kierkegaard busca definir seu traço conceitual em consonância com sua própria estrutura filosófico-existencial. Se a *personalidade* em Kant é adquirida pela determinação prático-moral em que o indivíduo alcança a sua unidade e continuidade por meio de sua subsunção à Lei e, portanto, ao âmbito universal, de modo que se produz uma *personalidade impessoal* como resultado da relação entre particular e universal; se a *personalidade* em Fichte é adquirida pela determinação reflexiva da auto-consciência em que o indivíduo, em sua concretude mundana, é substituído por um Ego que deve fornecer um fundamento como base para a unidade e para a continuidade ao mesmo tempo que esta unidade e

continuidade – síntese – serve como fundamento para o próprio Ego, transformando assim toda a determinação do individual-singular em uma universalidade; em Kierkegaard a *personalidade* é formada pelo ato de escolha que, de uma forma limitada, também se apresenta como uma espécie de “universal”, uma vez que está dado para todos os indivíduos em igual medida em igual potência, porém com a salvaguarda de que tal universalidade, por ser inserida através de uma escolha sem conteúdo pré-concebido – moralidade, epistemologia, consciência, etc. –, não pode anular a relevância e centralidade da singularidade do indivíduo que passa a constituir-se *qua* indivíduo não porque subsume o particular ao universal, mas porque faz com que o universal seja trazido como um aporte momentâneo ao particular como forma de garantir a própria instanciação da unidade que dispõe a singularidade. Como deixa evidente o pseudônimo *Wilhelm*, “aquilo que então emerge por meio do meu ou-ou [*enten-eller*] é o ético”, porém um ético que é assim determinado como um âmbito sem conteúdo pré-concebido, pois “ainda não se está a falar da escolha de algo, não se fala da realidade [*Realiteten*] do que é escolhido, mas da realidade da escolha” [KW IV, p. 176; SV II, p. 160]. O cuidado com os termos é notável: Kierkegaard não fala em uma “realidade efetiva da escolha”, mas sim de uma “realidade da escolha”, optando por utilizar *Realitet* ao invés de *Virkelighed* precisamente para indicar que não se trata de algo que já passou pela completude de uma determinação. Isso porque uma “realidade efetiva” pressuporia a imposição de um conteúdo que, no entanto, não pode aparecer. O que deve aparecer é simplesmente o *ético*, ou seja, este âmbito que é o entrecruzamento entre o universal e o particular. É inegável que Kierkegaard, por influência de Kant e Fichte, tenha assumido que o conceito de *personalidade* deve ser localizado no âmbito ético, precisamente porque este é o âmbito em que o indivíduo é posto diante da necessidade de comprometer-se com uma escolha em uma maneira reflexiva que permite o aparecimento da reflexividade e, por conseguinte, da constituição de uma unidade provisória. Contudo, é também inegável o esforço que faz Kierkegaard para demonstrar que tal unidade, precisamente porque é provisória, não pode estar vinculada com qualquer forma de sedimentação conclusiva. A tensão entre devir e permanência não foi anulada, mas é igualmente certo que neste ponto o *devir* não ocupa a centralidade que é concedida à *permanência*. A tentativa, portanto, é de associar esta “escolha” e esta constituição da *personalidade* com uma participação

ativa na determinação de sua própria existência, como evidencia o pseudônimo *Wilhelm*:

Qualquer ser humano, por mais pouco dotados sejam os seus dons, por mais subalterna que seja a sua vida, tem um impulso natural [*naturlig Trang*] de formar para si uma visão-de-vida [*Livs-Anskuelse*], uma representação do significado da vida e de sua finalidade. Aquele que vive esteticamente também o faz, e a expressão comum que se tem ouvido em todas as épocas e em diferentes estádios é esta: é preciso aproveitar da vida. É natural que expressão varie bastante, em tudo conforme a diferença na representação do desfrute, mas nesta expressão, de que é preciso aproveitar da vida, todos se unem. *Mas aquele que diz que quer aproveitar da vida sempre estabelece uma condição que está fora do indivíduo ou está no indivíduo, de modo que não é posta por intermédio do próprio indivíduo.* [KW IV, p. 179-180; SV II, p. 163]

O “impulso natural” que todo ser humano tem para formar para si uma visão-de-vida é disposto por sua própria estrutura, a qual é enunciada pela tese antropológica. Todo ser humano quer encontrar um ponto de unidade que forneça um mínimo de consistência para que o indivíduo identifique a si mesmo como um indivíduo e para que possa identificar-se no transcurso e nas mudanças da vida. A “visão-de-vida”, como já fora notado com relação ao *Dos papéis de alguém que ainda vive*, é um signo da permanência no sentido de que as variações e mudanças da vida são todas reconduzidas e subsumidas à determinação expressa por essa linha contínua estipulada como centro na interpretação e compreensão do indivíduo sobre si mesmo. O que se forma com a escolha e com esta visão-de-vida é a *personalidade*, a qual *Wilhelm* logo se apressa para indicar que não é um privilégio de uma ou outra forma de vida, tampouco podendo ser alcançada por uma apreensão de certos conteúdos e conhecimentos pré-determinados. De igual maneira, esta *personalidade* não pode ser retirada da concretude e da singularidade do indivíduo para ser transportada para uma posição transcendente e exterior à própria existência do indivíduo, uma vez que qualquer determinação exterior deixa de ser considerada a unidade interior ao indivíduo e, neste sentido, deixa de ser a *personalidade*. Os termos da permanência estão postos nesta primeira visão do conceito de *personalidade*, mas a permanência mesma ainda não pode ser estabelecida uma vez que a escolha não tem um conteúdo determinado e toda a sua determinação é auto-referencial e, portanto, insuficiente em termos de instauração de uma instanciação completa. Sabe-se que a determinação da unidade nuclear do indivíduo é tornada possível pela noção de *personalidade*, mas, ao menos nos

termos apresentados neste momento de *Enten-Eller*, esta *personalidade* ainda não é a *permanência* em sua oposição completa e absolutamente tensional com o *devoir*. *Wilhelm* avança ao ponto em que indicar que o conteúdo inicial da escolha é de uma auto-identidade do indivíduo consigo mesmo, de tal modo que “a primeira forma em que a escolha se dá é um isolamento completo”, logo acrescentando que “na medida em que me escolho a mim mesmo, segrego-me de minha relação com o muito inteiro até que, nesta segregação, acaba na identidade abstrata” [KW IV, p. 240; SV II, p. 215], sendo esta a posição inicial que deve ser superada precisamente pela recuperação de um sentido concreto do indivíduo em sua individualidade. A maneira de retornar à concretude preservando a estrutura da *personalidade* e, portanto, sem recair na imediatidade é através do aprofundamento ético que, segundo *Wilhelm*, é decidido como uma oposição de termos extremos. Contudo, uma vez que o âmbito da *personalidade* é o âmbito ético, então estes termos extremos têm de ser eles também situados neste âmbito. É por esta razão que o pseudônimo indica que “aquele que considera a personalidade eticamente tem desde logo uma diferença absoluta, a diferença entre o bem [*Godt*] e o mal [*Ondt*]” [KW IV, p. 225-226; SV II, p. 202]. Porém, *Wilhelm* não avança ao ponto de oferecer um conteúdo para esta diferença e toda a solução é feita por uma espécie de auto-referencialidade desta diferença para com a consistência do indivíduo consigo mesmo. Isso porque, ao menos nos termos do pseudônimo *Wilhelm*, o âmbito ético fornece as estruturas para uma *personalidade* que opera como uma unidade e uma continuidade apenas no limite de que tal estrutura seja igualmente tomada como provisória. Esta *permanência* é limitada em seus alcances e não se mostra capaz de prover maiores aprofundamentos para a análise do fenômeno da existência. O indivíduo que desenvolve uma *personalidade*, que tem sua *personalidade* amadurecida através da escolha que implica a si mesmo como sujeito e objeto da escolha e que o apresenta a diferença entre bem e mal, este indivíduo não está posto efetivamente em uma *sobrerrelação* e sua unidade e continuidade são dependentes de algo tão frágil como a mera afirmação de uma circularidade. Por certo Kierkegaard tinha este problema em vista quando na formulação de seu conceito. Contudo, o filósofo também parecia levar em conta a necessidade de tal provisoriedade como forma de garantir uma base para a própria análise do fenômeno da existência. Para garantir a aplicação da tese antropológica originalmente tomada da tradição cristã como base estrutural da análise do fenômeno da existência, análise essa que depois seria

alçada para um ponto ontológico, Kierkegaard teve de ceder à demanda de instanciação de uma *permanência* como forma de assegurar um terreno onde os elementos de tal tese antropológica não permitiriam, por um lado, o envio da análise ao âmbito dos fundamentos e princípios universais e, por outro lado, a recondução a uma dimensão de imediatidade anti-relacional. O reflexo disso na filosofia kierkegaardiana é a presença constante de uma recondução ao âmbito ético que é sentida mesmo quando as análises mais detidas, mesmo em termos ontológicos, são apresentadas³¹⁰. Em algumas anotações feitas em seus *Diários* posteriormente à publicação de *Enten-eller*, Kierkegaard volta para o conceito de *personalidade* sempre que precisa encontrar alguma base para a determinação de uma consistência unitária mínima. Uma vez que o conceito de *Selv* está demasiado implicado no âmbito relacional e, portanto, mais propenso ao âmbito ontológico próprio do *devoir*, o conceito de *personalidade* é então aquele que segue reaparecendo como a garantia de que o indivíduo, e com ele os pressupostos da tese antropológica cristã, não se perca na ameaça da indeterminação de um “puro *devoir*”. Em uma anotação de 1846, por exemplo, Kierkegaard finalmente afirma que aquilo que confere a sustentação do conceito de *personalidade* é uma determinação específica, e limitada, da relação para com a transcendência:

Em verdade, é a consciência moral [*Samvittigheden*] que constitui uma personalidade, a personalidade é uma determinação individual confirmada por ser conhecido por Deus na possibilidade da consciência moral. Pois a consciência moral pode estar adormecida, mas a sua possibilidade é constitutiva. Caso contrário, a determinação seria um momento transitório. Nem mesmo a consciência [*Bevidstheden*] da determinidade [*Bestemmetheden*], a auto-consciência [*Selvbevidstheden*], é constitutiva, na medida em que esta é apenas a condição em que a determinação se refere a si mesma, ao passo que o conhecimento compartilhado de Deus [*Guds Samviden*] é a estabilização, a confirmação. [VII1 A 10]

Kierkegaard utiliza um termo específico para referir-se à interioridade: *Samvittigheden*. Diferentemente de *Bevidsthed*, que corresponde à consciência em

³¹⁰ Este é um dos motivos que levou muitos comentadores a considerar, por exemplo, que o conceito de “realidade efetiva” apresentado na análise de *Johannes Climacus* guardava uma relação necessária com o âmbito ético, uma vez que o próprio Kierkegaard, para assegurar a continuidade da análise do fenômeno da existência no sentido de um *devoir*, tem de recorrer a uma contínua recondução ao ponto de estabilidade que é fornecido pelo âmbito ético. Mais do que isso, um dos primeiros textos em que o filósofo apresenta sua relação com o limite do pensamento e, portanto, lida com os limites que depois serão percebidos na constituição da singularidade do indivíduo em termos de uma tensão é *Temor e Tremor*, um texto em que o “ético”, muito embora seja suspenso em prol da análise da fé, ainda assim está presente como uma espécie de solo comum onde toda a construção argumentativa é estabelecida.

um sentido geral, o termo *Samvittigheden* tem a conotação específica de uma “consciência moral”, sendo equivalente, em seu uso técnico, conceitual e filosófico, à diferença existente na língua alemã entre *Bewußtsein*, tomada como uma consciência no sentido geral, e *Gewissen*, tomada como uma consciência moral em um sentido específico. É preciso notar que Kierkegaard não está falando na formação do *Selv* ou mesmo do indivíduo em sua constituição mais abrangente, mas está falando da constituição específica da *personalidade*. Para tanto, uma vez que a *personalidade* só é possível no âmbito ético, é compreensível que esta seja constituída pela “consciência moral” e não tanto por uma “consciência” ou uma “auto-consciência” no sentido geral, como o próprio Kierkegaard indica. O que se acrescenta em termos de conteúdo neste trecho supracitado, no entanto, é a relação do homem para com Deus. A possibilidade da consciência moral, afirma o filósofo, se constitui enquanto possibilidade precisamente pela relação com Deus. Tal possibilidade de consciência moral significa a compreensão da diferença absoluta entre “bem” e “mal”, precisamente o ponto que havia sido deixado sem conteúdo na apresentação da estrutura da *personalidade*. A forma encontrada por Kierkegaard para solucionar esta ausência de conteúdo, e para dar uma determinação final para esta estrutura da *personalidade*, foi pela associação desta determinação com a inserção de Deus na relação. A posição do indivíduo nessa relação não é de movimento ou de ação, mas é de estagnação e passividade. Não é o indivíduo que busca conhecer Deus e que nesta busca constitui-se na relação da relação com este transcendente que se manifesta como absolutamente diferente e completamente outro; ao contrário, a consciência moral é constituída – ou ao menos sua possibilidade é constituída – pelo conhecimento que Deus tem do indivíduo. Essa inversão entre uma posição ativa e uma posição completamente passiva na constituição da estrutura do conceito de *personalidade* é mais uma demonstração da predominância da *permanência* neste ponto. É o reconhecimento dessa passividade que faz com que indivíduo, através da consciência moral, possa não só constituir sua *personalidade*, mas constituir a *permanência* decorrente de tal passividade. Em seu livro *Discursos Edificantes em espíritos diversos* [*Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*], precisamente na terceira parte do primeiro ensaio, o qual é orientado pelo *motto* inspirado na Epístola de Tiago e que afirma que “a pureza de coração é querer uma coisa” [*Hjertets Reenhed er at ville Eet*], Kierkegaard propõe a seguinte questão para seus leitores: “você vive de tal forma que está consciente [*bevidst*] de

ser um indivíduo singular [*Enkelt*]?” [KW XV, p. 127; SV VIII, p. 219]. A singularidade demandada diz respeito a esta condução da vontade direcionada para uma única coisa, uma singularidade que, ao mesmo tempo que dispõe o indivíduo em seu “querer-ser-si-mesmo”, também o põe em posição de passividade diante do fato de que apenas ao querer a relação para com Deus o indivíduo pode pôr-se em tal estado de permanência que a singularidade vem a apresentar-se no horizonte de possibilidades. Uma vez que o ser humano é composto por uma oposição entre finitude e infinitude, e uma vez que a finitude representa também o âmbito da multiplicidade, é apenas através da inserção da infinitude que pode apresentar-se. O que importa indicar aqui é a maneira com que essa passividade surge dentro do próprio indivíduo precisamente através da estrutura que é considerada aquela de sua consciência moral, ou seja, de sua *personalidade*. A passividade surge, segundo Kierkegaard, como um chamado da própria interioridade que roga pelo ponto de estagnação e permanência e que se expressa através da constituição da *personalidade*:

Pois o que é a contabilidade da eternidade [*Evighedens Regnskab*] senão a voz da consciência moral inserida eternamente em seu eterno direito de ser a única voz; o que é senão que na eternidade há uma permanência infinita [*uendelige Stilhed*] em que a consciência moral fala apenas com o indivíduo singular [*Enkelte*] sobre se ele, enquanto indivíduo, fez o bem ou o mal, e sobre ele não ter buscado ser um indivíduo singular enquanto vivia; o que é senão que na eternidade há um espaço infinito, de modo que cada um enquanto indivíduo está isolado com sua própria consciência moral, porque na eternidade não há conflito [*Trængsel*], nem multidão [*Mængde*], nenhum esconderijo na multidão, não mais do que há aglomeração e desordem nas ruas! Aqui na temporalidade [*Timeligheden*] a consciência moral quer tornar cada um separadamente em um indivíduo singular; mas aqui na temporalidade, na agitação, no ruído, no conflito, na multidão, na selva das evasões, ai, sim, aqui algo terrível acontece de tal forma que completamente ensurdece sua consciência moral – *sua* consciência moral, pois uma vez que dela não se livre, ela segue sendo dele ou, melhor ele pertence a ela. No entanto, neste ponto não estamos discutindo esta terrível questão, mas mesmo a melhor pessoa muito facilmente acontece que a voz da consciência moral se torna meramente uma voz entre muitas outras, e então a voz solitária voz da consciência, como é usual com a voz solitária, é tão facilmente vencida [*overstemt*] – pela maioria dos eleitores [*Stemmefleerheden*]. Mas na eternidade a consciência é a única voz ouvida; ela deve ser ouvida pelo indivíduo singular, pois o indivíduo singular tornou-se o eterno eco dessa voz; ela deve ser ouvida, não lugar para disto fugir, pois no infinito não há lugar; o próprio indivíduo singular é o lugar; ela deve ser ouvida, o indivíduo singular olha em vão para a multidão; ai, parece haver um mundo entre ele e o próximo indivíduo singular, com quem, novamente, a consciência moral fala sobre o que ele disse, fez e pensou, bem e mal. [KW XV, p. 128-129; SV VIII, p. 221]

A voz da consciência moral é a maneira com que a expressão – ou o eco – da eternidade encontra seu lugar na estrutura da *personalidade*. A oposição entre a “eternidade” e a “temporalidade” é inegável no trecho supracitado, uma oposição que revela as qualificações e as indicações de pertencimento desses dois elementos. O que é temporal, Kirkegaard insiste, é caracterizado pela mudança, pela evasão e pela multiplicidade, características estas que são assumidas sob uma conotação de certa forma negativa, sobretudo porque a multiplicidade logo é transformada em multidão e isso é empregado como uma contradição para com a singularidade projetada sobre o indivíduo. O que é eterno, por conseguinte, será considerado como aquilo que é permanente, estável e seguro. A relevância está menos na oposição entre temporal e eterno, que já possui um desenvolvimento conceitual bastante abrangente na história da filosofia, e mais no fato de que a consciência moral opera, na finitude e na temporalidade, como uma espécie de inserção opositiva ao próprio âmbito que ela se situa. Na interioridade do indivíduo singular, o que lhe permite caracterizar-se e determinar-se como indivíduo singular é a voz da consciência moral que, por sua vez, é tornada possível e determinada pelo Deus que está não apenas fora da temporalidade, mas fora do alcance da ação do indivíduo, isto de tal maneira que não resta ao indivíduo, para instaurar a continuidade de sua “identidade”, outra saída senão a constituição de uma *personalidade* que é passiva, estagnada e completamente instanciada na *permanência* e, por fim, que é tornada possível pela inserção de um universal transcendente – Deus – que, no entanto, não fornece nenhuma essencialidade, substância ou fundamento. Esse é um ponto sobremaneira importante na maneira com que Kirkegaard barganha com a *permanência* no ponto específico da constituição do conceito de *personalidade*. A inegável herança filosófica da tradição kantiana e pós-kantiana não foi tomada em sua plenitude, de modo que mesmo ao admitir a necessidade de uma instanciação ética como garantia da continuidade do indivíduo *qua* indivíduo, ainda assim esta estrutura ética não deve de nenhuma maneira ser transformada ou elevada a um ponto de fundamentação absoluta. É usual que Kirkegaard seja aproximado de Kant ou Fichte no que diz respeito à disposição do âmbito ético, uma vez que é usual reproduzir-se a confusão de que a aceitação da estrutura legada por esses filósofos deveria implicar a aceitação dos

resultados ³¹¹. Kierkegaard esforça-se para demonstrar que seu conceito de *personalidade* não pode ser transformado em um fundamento da mesma forma que sua ideia de escolha, de bem/mal e mesmo de relação para com Deus não pode ser transformada em um fundamento. A *personalidade* salvaguarda a sua singularidade até mesmo na sua estranha relação com a universalidade:

Personalidade não é uma soma de axiomas nem é uma acessibilidade imediata; personalidade é uma dobra-em-si, um *clausum* [claustro], um ἄδυτον [santuário], um μυστήριον [mistério]; personalidade é o “aí”, razão pela qual a palavra *persona* (*personare*) é sugestiva, o aí ao qual alguém, ele mesmo uma personalidade, deve relacionar-se crendo. Entre personalidade e personalidade outra relação não é possível. [XI.1 A 237]

Ao atribuir um caráter de auto-referencialidade para a *personalidade*, Kierkegaard busca evitar qualquer forma de conformação dessa estrutura a um fundamento exterior e transcendental. Deus está além do indivíduo, mas é internalizado ou é feito sentir internamente através da “voz da consciência moral”, o que serve para explicar de que maneira algo exterior pode vir a servir como base para a legitimidade do estabelecimento de uma continuidade do indivíduo em termos éticos. O que a *personalidade* representa, então, não é a universalidade, mas é, antes, uma certa forma de *permanência*, a qual adentra inadvertidamente na condução da análise do fenômeno da existência e que se mantém ali presente sob o argumento de que sua presença fez-se necessária por uma exigência da tese antropológica emprestada da tradição cristã. É importante notar o seguinte ponto: da mesma maneira que a tese antropológica permite a Kierkegaard iniciar a sua análise sobre o fenômeno da existência nos termos que abrirão as condições para a consideração acerca do *devoir*, esta mesma tese antropológica acaba exigindo, concomitantemente e veladamente, a manutenção da *permanência* que havia sido

³¹¹ Muitos trabalhos que se dedicaram a analisar histórica e conceitualmente a noção do “ético” kierkegaardiano acabaram decaindo para este ponto em que tentam aproximar o filósofo dinamarquês de autores como Kant e Fichte, ora porque esses seriam as escolhas mais óbvias em termos de uma “teoria ética”, ora porque a similaridade das estruturas é realmente notável, como foi apontado. O já mencionado trabalho de Ulrich Knappe (2004), *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*, é um exemplo claro desta questão. Ainda mais destacado é o caso de Michelle Kosch, que consegue em dois trabalhos diferentes reproduzir esta confusão em dois pontos diferentes, primeiramente apontando a relação de Kierkegaard para com Kant (2006), em *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*, e depois apontando a relação de Kierkegaard para com Fichte (2006b), em *Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint*. Mesmo em uma análise cuidadosa e em muitos pontos valorosa como aquela apresentada por John Llewelyn (2009) em *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida*, esta mesma questão é encontrada, onde o autor chega a afirmar que Kierkegaard, como Kant, encontraria uma justificativa ética em um princípio (2009, p. 42).

supostamente afastada. A exigência de um mínimo de continuidade, consistência e identidade do indivíduo com sua própria interioridade a fim de possibilitar a análise do fenômeno da existência acabou tendo por consequência a intromissão da *permanência* no próprio desenvolvimento da análise do *dever*. A tensão que Kierkegaard identificara no fenômeno da existência é, dessa maneira, reproduzida também no âmago de sua condução analítica, a tal ponto que o limite da análise é desvelamento de um limite e de um problema filosóficos. Por ora, basta reter o fato acima indicado: da mesma forma que a tese antropológica torna possível a análise do fenômeno da existência no sentido de um *dever*, uma análise que apresentará importantes conceitos e categorias em decorrência de sua condução, ela também estabelece as bases de um problema que se torna inerente à própria condução analítica, sendo este precisamente o ponto central do presente trabalho.

4.3 O FRÁGIL FIO DA UNIDADE: RECORDAÇÃO

O conceito de *personalidade* forneceu a Kierkegaard a estabilidade demandada pelo empréstimo da estrutura e elementos da tese antropológica de origem cristã. Essa mesma tese, que apresentava uma tensão entre extremos opostos e que, mais, indicava a necessidade de uma “novidade” como condição para toda a dinâmica relacional, também exigia um mínimo de estabilidade e de continuação. Por certo que o conceito de *personalidade* conferia aquela estabilidade e continuação em termos muito específicos, ou seja, no âmbito da determinação ética e, portanto, “espiritual”. A *personalidade* fornecia ao indivíduo a garantia de uma consistência e continuidade em termos de sua própria individualidade, de tal maneira que, uma vez que o indivíduo viesse a estar instanciado no âmbito da escolha, da voz da consciência moral e, portanto, da ética, sua determinação relacional – consigo mesmo ativamente e passivamente para com a transcendência que é Deus – daria a garantia de uma *permanência* em relação ao presente e ao futuro. Essa estrutura, no entanto, legava um problema fundamental: o indivíduo que toma consciência da voz da consciência moral dentro de si e que, neste sentido, adentra o âmbito da ética em uma evidente demarcação de constituição de sua própria individualidade e de sua própria identidade, o faz apenas em relação ao presente e ao futuro, de tal forma que uma evidente cisão é exposta entre o passado e o presente/futuro. Kierkegaard insistira em pontuar que a *personalidade* é o “aí”,

no sentido de que a estrutura da personalidade garante um mínimo de *permanência* para o presente, sendo que o futuro dependerá sempre de uma atualização dos termos do presente. O passado do indivíduo, no entanto, parece estar dado como um ponto de completa insegurança e completa destituição da estrutura relacional constituinte da individualidade. Ao fim, produz-se uma espécie de “ponto agônico”: todos os eventos, acontecimentos e contingências que levaram o indivíduo ao momento em que ele se dá conta de sua interioridade de maneira reflexiva e passa a formular a constituição de sua própria individualidade e identidade parecem ser completamente descartados neste exato momento da tomada de consciência. A agonia está presente no fato que o indivíduo estaria, ao fim, formulando sua própria constituição com base em um pressuposto de absoluta negatividade e de absoluta nadaidade. Estes termos – negatividade e nadaidade – serão sobremaneira importantes para Kierkegaard desenvolver a análise do fenômeno da existência no âmbito do *devoir*, contudo no âmbito da *permanência*, eles representam a condução de todo o pensamento a um ponto de desconstituição. Kierkegaard precisava, então, apresentar uma estrutura conceitual que, no âmbito da *permanência*, fosse capaz de preencher essa lacuna com relação ao passado do indivíduo.

O conceito encontrado por Kierkegaard, neste sentido, deveria corresponder a três pontos centrais: a) este conceito deveria demonstrar de que maneira o passado poderia ser trazido ao presente em uma espécie de atualização e de reconexão, de tal maneira que o passado se mantivesse como passado, mas com a determinação que era agora apresentada pelo presente, uma vez que a unidade da *personalidade* e da interioridade tem de ser mantida como *condition sine qua non* para a própria preservação da estrutura; b) este conceito deveria guardar alguma relação com a própria estrutura da *personalidade*, de tal maneira que o âmbito de seu acontecimento tem de ser ainda aquele “ético” e a determinação da consciência que põe-se em relação a este “reavivamento” do passado tem de ser aquela da “consciência moral”; e c) o indivíduo deve ocupar a centralidade de toda a consideração, de tal maneira que o “passado” tem de ser o “passado do indivíduo”, garantindo com isso não apenas a preservação da interioridade e da concretude da relação do indivíduo consigo mesmo enquanto sujeito e objeto, mas também a possibilidade de situar-se no limite entre ação e passividade. Para Kierkegaard, o conceito de *recordação* [*Erindre*] preenche todos os requisitos, pois ao mesmo tempo que se trata de uma disposição do próprio indivíduo em sua interioridade,

este também é delimitado como um resultado da consciência reflexiva e moral e, ainda, responde à demanda de se estabelecer uma espécie de atualização do passado através de uma determinação do presente. Kierkegaard empregou este conceito ao longo de toda sua obra, seja nos *Discursos Edificantes* seja nas obras pseudonímicas, sempre especificando as características específicas dessa ação do indivíduo. No que diz respeito a sua origem, é inegável que o conceito de *recordação* remontava à influência platônica, especialmente no que diz respeito à teoria socrática da recordação. Em uma anotação que possivelmente serviu como preparação ou comentário à escrita da dissertação sobre a ironia, Kierkegaard pontua a importância desse conceito platônico em termos de formação de uma ideia de interioridade e de subjetividade:

É um pensamento tão profundo quanto acertado aquele que Platão expressa quando ele diz que todo saber [*Viden*] é uma recordação [*Erindring*]; pois quão triste seria se aquilo que deve trazer paz para o ser humano, aquilo no que ele pode realmente encontrar repouso [*Hvile*] estivesse fora dele estivesse sempre em seu exterior, e se a única forma de consolo fosse através deste movimentado e barulhento conhecimento científico exterior [*udvortes Videnskabeligheds*] (*sit venia verbo*), para dominar o impulso interior [*indvortes Trang*] que nunca seria satisfeito. [III A 5]

Já foi pontuado o fato de que Kierkegaard em mais de um momento buscará distanciar-se da tese socrático-platônica sobre o conhecimento e inclusive atacará esta mesma tese buscando demonstrar a sua invalidade em termos de constituição do indivíduo, tal como acontece primeiramente na dissertação sobre a ironia e posteriormente em *Migalhas Filosóficas*. Contudo, Kierkegaard mais de uma vez indicou a importância de Platão em sua formação e reiteradamente ao longo de sua obra o filósofo dá indícios de que a figura Sócrates/Platão seria responsável por trazer ao mundo o primeiro esboço da interioridade, algo que lhe é extremamente caro. Neste trecho, o que está em questão é menos a teoria do conhecimento platônica e mais este ponto específico da relação entre “recordação” e “interioridade”. Mais do que isso, trata-se de um trecho em que Kierkegaard demonstra o que o conceito de *recordação* deve significar e em qual âmbito ele deve ser posto. A recordação é ali compreendida tanto como um porto seguro para a indivíduo, uma vez que se apresenta como um ponto de repouso na própria interioridade, quanto como uma resposta a uma específica estrutura desta interioridade, isto é, a estrutura da “consciência moral”. No que diz respeito ao

primeiro ponto, ao porto seguro, basta mencionar a oposição entre um âmbito de agitação e barulho e um âmbito de “repouso” [*Hvile*] para se perceber que o conceito de *recordação* deve ser entendido como estando vinculado à *permanência*. No que diz respeito ao segundo ponto, a indicação de uma interioridade específica é suficiente para se compreender que o que se está formando não é uma consciência em termos gerais, mas uma consciência em sentido pontual, o que é reforçado pelo fato de que Kierkegaard emprega o termo “impulso interior” [*indvortes Trang*] para indicar o que mobilizaria esta formação, tal como utilizara o termo “impulso natural” quando referia-se à maneira com que a consciência moral surgia como uma demanda dentro do próprio indivíduo. Não é de se surpreender, então, que o conceito de *recordação* apareça na segunda parte de *Enten-eller*, uma vez que este é utilizado pelo pseudônimo *Wilhelm* como forma de argumentar contra o *Esteta* no sentido de que a potência da constituição da *personalidade* enquanto uma unidade é dada ao longo de toda vida como o desenrolar de um fio que ao mesmo tempo que alonga o passado, também intensifica o chamado para o presente:

Considere, no entanto, que sua vida está passando, para você, também, o tempo eventualmente chegará mesmo quando sua vida estiver no fim, quando a você não for mais dada nenhuma outra maneira de viver, quando apenas a recordação [*Erindringen*] é o que resta, a recordação, mas não no sentido que você tanto ama, esta mistura de poesia e verdade, mas a sincera e fiel recordação de sua consciência moral [*Samvittighedens*]. [KW IV, p. 16; SV II, p. 15]

A necessidade de recordação é imperativa de uma consciência moral, uma vez que a formação da *personalidade*, por estar instanciada no presente, precisa dar conta de recuperar para si a lacuna que é deixada pelo passado. Assim, é a própria temporalidade que demanda do indivíduo que este venha a conferir sentido para o transcurso de sua existência no tempo, o que não pode ser feito de maneira unitária e sintética salvo pelo que *Wilhelm* chama de “recordação de sua consciência moral”, o que deve ser considerado aqui em um duplo sentido, tanto como a recordação que se dá na consciência moral quanto como a recordação que se dá em função da consciência moral. A diferença que o pseudônimo tenta pontuar é, mais uma vez, aquela da determinação da interioridade em oposição à exterioridade imediata, o que o leva a afirmar que “aquele que vive eticamente, para recordar uma expressão anterior, tem memória [*Hukommelse*] da sua vida, algo que aquele que vive esteticamente nem sequer tem” [KW IV, p. 230; SV II, p. 206]. Ter a “memória” da

vida, neste sentido, significa mais do que o mero ato de lembrar ou de rememorar, significa a capacidade de conferir uma unidade sintética ao aglomerado dessas lembranças na forma unívoca de uma recordação. Kierkegaard percebera a necessidade de diferenciar o conceito de *recordação* de outros conceitos que poderiam produzir uma confusão com a determinação específica que o filósofo buscava conferir. Neste sentido, o conceito de *recordação* precisa ser diferenciado de qualquer aproximação do *devir*, para que possa ser mantido no âmbito da *permanência* onde fora inicialmente formado, como também precisa diferenciar-se de uma espécie de atribuição geral, abstrata e vaga que seria própria do ato de meramente “lembrar de algo”. No que diz respeito ao primeiro ponto, a diferenciação é realizada por meio da comparação com o conceito de *repetição*. É o próprio pseudônimo *Constantin Constantius* quem indica essa diferenciação. Em um momento em que está apresentando diferenças conceituais entre a filosofia grega e a filosofia moderna, inclusive pontuando o fato de que a noção conceitual grega de *kinesis* deveria ser assumida na modernidade como “transição”, o pseudônimo então trata de considerar o conceito de repetição, logo indicando que:

Quando os gregos disseram que todo conhecimento é recordação [*Erindren*], eles disseram que tudo que existe, antes foi; quando se diz que a vida é uma repetição, assim se diz: a existência [*Tilværelsen*], que antes foi, agora vem a ser. Se não se tem a categoria da recordação ou da repetição, toda a vida se dissolve em um ruído vazio e sem sentido. A recordação é a visão-de-vida étnica [*ethniske Livsbetragtning*], repetição é a moderna. [KW VI, p. 149; SV III, p. 189]

A aproximação entre o conceito de *recordação* e o conceito de *repetição* é feita para manter a potência da própria diferenciação. Não fosse uma compreensão sobre a noção de perspectiva na filosofia kierkegaardiana e este ponto poderia parecer confuso e problemático. Contudo, uma vez que se compreende tal perspectiva, logo se avança à percepção de que o conceito de *repetição* é compreendido como “moderno” em um sentido que é tanto problemático quanto é provocador. Problemático porque, como todo conceito associado à filosofia moderna, o de *repetição* deve ser depurado de suas influências lógicas, pretensamente objetivas e sistemáticas, o que *Constantius* busca realizar, ainda que de uma maneira sempre reticente. Provocador porque este conceito de *repetição* é precisamente um daqueles que se apresenta na ordem da análise do *devir*, pois o que se repete aponta para um movimento, enquanto aquilo que é recordado aponta

para uma estagnação. Aqui a importância da diferença entre estes conceitos: enquanto a *repetição* encontra-se sob a determinação existencial daquilo que vem a ser, a *recordação* encontra-se sobre a determinação existencial daquilo que foi. A oposição “étnica” e “moderna” de que fala o pseudônimo, e que é também a tentativa de uma diferenciação entre o âmbito cristão e o âmbito pagão-grego, indica que esses conceitos compartilham de um mesmo terreno, ainda que postulem direções completamente opostas. *Constantius* deixa isso claro logo na sua primeira abordagem relacional entre estes conceitos: “Repetição e recordação são o mesmo movimento; só que em direções opostas; pois o que é recordado já foi, é repetido para trás [*gjentages baglænds*]; enquanto a verdadeira repetição é recordada para frente [*erindres forlænds*]” [KW VI, p. 131; SV III, p. 173]. O que *Constantius* quer dizer por “movimento” aqui corresponde mais ao sentido de direção ou ação do que propriamente ao sentido empregado na ideia de transição, passagem e afins. Isso porque resta indicado que o conceito de *recordação* é de fato voltado em sua dirigibilidade para o passado da mesma forma com que o conceito de *repetição* é voltado para o futuro. Esta direção ou dirigibilidade, no entanto, revela o que há de mais essencial nesta diferenciação: a *repetição* está aberta para o *devir* assim como a *recordação* está encerrada na *permanência*. Não se trata apenas de uma oposição entre a filosofia antiga e a moderna, mas trata-se de uma consideração sobre a diferença de âmbitos, de modo que a consideração sobre a *repetição* permite compreender de que maneira a *recordação* deve ser tomada exclusivamente no âmbito ético e, portanto, no âmbito da *permanência*³¹².

³¹² A análise comparativa entre os conceitos de *repetição* e de *recordação* já foi realizada outras vezes, sobretudo porque essa comparação é claramente declarada pelo próprio texto kierkegaardiano. Ocorre que, no entanto, algumas dessas análises acabam mantendo-se em um nível primário de consideração, a tal ponto que pouco se alcança no que diz respeito à verdadeira diferenciação desses dois conceitos. Ao fim, pela falta de embasamento conceitual e estrutural, os conceitos parecem mesclar-se ou confundir-se de maneira a obnubilar a razão da própria análise comparativa. Um exemplo deste caso é o artigo de Stephen Crites (1984), “*The Blissful Security of the Moment*”: *Recollection, Repetition, and Eternal Recurrence*, onde o comentador não parece conseguir demonstrar como a *recordação* deve ser compreendida independentemente do conceito de *repetição*. Um caso excepcional é aquele apresentado por Niels Nymann Eriksen (2000) em seu livro *Kierkegaard’s Category of Repetition*. Sua análise é conduzida pela centralidade do conceito de *repetição* e, neste sentido, o conceito de *recordação* surge como uma espécie de contraponto necessário. O que é interessante e valioso em sua análise é o fato de que Eriksen é capaz tanto de perceber a diferença de âmbitos que estão implicados nos dois conceitos, como também demonstra o fato de que estes apontam para direções opostas em termos que vão muito além de um nível primário, compreendendo, por exemplo, parte das implicações ontológicas que estão presentes nesta questão. Eriksen, contudo, não consegue avançar até o ponto em que retira as consequências mais frutíferas desta diferença, indicando apenas que a diferença entre estes conceitos pode tanto indicar duas posições existenciais quanto pode indicar a oposição entre a filosofia antiga e a moderna. É

A segunda diferenciação diz respeito à determinação da especificidade do conceito de *recordação*, sobretudo com relação a uma ideia mais vaga e geral de lembrança. Coube ao pseudônimo *William Afham*, responsável pelo texto *In Vino Veritas*, apresentar não só o âmago de tal diferenciação conceitual, mas desenvolver um exemplo dessa mesma recordação através do “prefácio”, o qual sugestivamente valeu-se de um termo pouco utilizado em dinamarquês, *Forerindring*, o qual é composto precisamente pela raiz *erindring* e que significa o movimento de “pré-remember” ou, então, de voltar reflexivamente ao próprio coração da recordação. Neste “prefácio”, *Afham* inicia apontando a importância de que um indivíduo seja capaz de reflexivamente dar conta de seu passado na constituição de uma apreensão que não escape tão logo o ato de apreensão termine. Se o ato de constituição do indivíduo em termos de seu próprio passado fosse oposto pelo “esquecimento” [*Glemsele*], então todo o esforço seria vão, pois a própria constituição dependeria da continuidade de uma ação que, no entanto, não pode ser mantida por toda a extensão da existência. Se o esquecimento fosse a oposição da *recordação*, então ou o indivíduo teria de transformar sua inteira existência na própria resistência ao esquecimento, ou qualquer pretensão de oposição momentânea seria vã e sem sentido. A questão é, portanto, de demonstrar como o conceito de *recordação* escapa a essa circularidade viciosa e pode finalmente determinar-se precisamente no âmbito de uma continuidade duradoura que corresponde à *permanência*. *Afham* inicia sua demonstração pela diferenciação entre dois níveis da ação que diz respeito ao acesso às memórias ou lembranças, logo indicando que tal diferenciação qualitativa é fundamental para se compreender de que maneira a *permanência* manifesta-se como um âmbito determinado:

Recordar [*at erindre*] não é de nenhuma maneira idêntico a lembrar [*at huske*]. Pode-se, assim, lembrar cada detalhe de um evento sem desse modo recordá-lo. A memória [*Hukommelsen*] é apenas uma condição vã. Através da memória, o que foi vivenciado [*Oplevede*] prepara-se para receber a consagração da recordação. [KW XI, p. 9; SV VI, p. 15-16]

Ao diferenciar os termos, Kierkegaard está aprofundando também a especificidade do conceito de *recordação*. O simples ato de lembrar não tem nenhuma implicação na constituição do indivíduo, pois este fica adstrito à

preciso compreender, no entanto, que esta relação está posta diante do todo da estrutura do pensamento kierkegaardiano e em relação a esta estrutura deve ser analisada.

exterioridade e por essa razão acaba pondo o indivíduo em uma determinação ditada pela exterioridade. Aquilo que o indivíduo lembra é sempre exterior a ele. Mesmo quando as lembranças parecem a primeira vista envolver o indivíduo, pelo simples ato de lembrar este indivíduo tem de pôr-se fora de si mesmo em uma indistinção e em uma separação que não permite o movimento reflexivo que o faria voltar para a sua interioridade. A *recordação*, por sua vez, implica necessariamente uma reflexividade que tem como finalidade o retorno e o aprofundamento da interioridade, um sentido que já está posto no próprio termo empregado por Kierkegaard: tanto a forma verbal, *at erindre*, quanto a forma substantivada, *erindring*, possuem a mesma origem que o termo alemão *erinnerung*, ou seja, uma recondução à raiz do alto-alemão antigo *erinnern*, a qual tinha o sentido de um aprofundamento na interioridade (*inner*) ou de uma percepção interior. A recordação opõe-se à lembrança por sua terminologia e por sua conceituação³¹³. Contudo, essa oposição não é uma exclusão, pois o pseudônimo indica que a lembrança pode ser necessária para acessar a memória como uma condição inicial para o aparecimento da *recordação*. A diferença qualitativa entre o ato de lembrar e a *recordação* é, portanto, demarcada precisamente pelo fato de que a *recordação* pretende ser determinada em um âmbito específico:

Ainda que a diferença entre memória e recordação seja grande, elas são frequentemente confundidas. Na vida humana, essa confusão oferece a oportunidade para se estudar a profundidade do indivíduo. A recordação é, de fato, a idealidade, mas enquanto tal é extenuante e conscienciosa de uma maneira completamente diferente da memória indiferente. A recordação quer reivindicar para o ser humano a continuidade eterna na vida e quer assegurá-lo que sua existência terrena se torne *uno tenore*, uma só respiração, e exprimível em um sopro. [KW XI, p. 10; SV VI, p. 16]

Os termos da *recordação* são os termos da unidade, esta produzida através da conformação das memórias a uma única linha produzida pela força da interioridade. *Afham* é enfático ao dizer que “a recordação quer reivindicar para o ser humano a continuidade eterna na vida”, uma reivindicação que tenta agrupar a

³¹³ A diferença existente no dinamarquês só é alcançada de maneira aproximada no português com o emprego da diferenciação entre recordar e lembrar. A escolha por traduzir *erindre* por *recordar* diz mais respeito ao emprego dessa palavra na língua portuguesa do que necessariamente por sua raiz nórdica. Do latim, *recordar* é composta pelo prefixo *re* (voltar, retornar, repetir) e *cordis* (coração); mais do que ter na memória e, portanto, mais do que simplesmente lembrar, *recordar* é voltar ao coração ou, ainda, fazer o passado passar novamente pelo coração. O sentido da “interioridade” tornar-se-ia razoavelmente passível de ser reproduzido nesta tradução pelo fato de que o coração é normalmente associado com o que há de mais profundo no indivíduo.

multiplicidade das memórias externas em uma única voz determinada pela interioridade e pela *permanência*. O ato de recordar, assim, é manifestamente duplo: por um lado, a *recordação* confere um único sentido para a multiplicidade das memórias, uma solução encontrada como forma de garantir o frágil fio da continuidade que deve ser formado para o indivíduo em sua própria interioridade; por outro lado, a *recordação* confere ao indivíduo o preenchimento da lacuna que ainda estava faltando na estrutura de sua interioridade e de sua *personalidade*, de tal maneira que o ato de recordar põe o indivíduo reflexivamente em relação ao si mesmo no que diz respeito ao seu passado, forçando-o a instanciar-se no presente de forma a atualizar este passado em conformidade com os resultados da própria *recordação*. A diferenciação da *recordação* para com o mero ato de lembrar é reforçada pelo fato de que a *recordação*, como foi indicado anteriormente, é tornada possível por estar instanciada na consciência moral. Como pontua o pseudônimo, “a memória é imediata e é suportada imediatamente”, enquanto “a recordação é apenas refletida” [KW XI, p. 12; SV VI, p. 18], o que significa dizer que a unidade e a continuidade da *recordação* é garantida por essa reflexão, o que tem por consequência o fato de que, finalmente, o que é trazido à *recordação* “não pode ser esquecido” [KW XI, p. 12; SV VI, p. 18], pois a estrutura é determinada não pelo caráter fugaz da exterioridade, mas é sustentada pela própria interioridade. Agora, Kierkegaard parecia estar ciente do problema que de maneira subreptícia *Afham* havia legado: a *recordação* é tornada possível por atuar no âmbito da idealidade e, enquanto tal, parecia negar o primado da concretude que estava apegado à existência. Enquanto atua na *recordação*, o indivíduo aprofunda-se em sua interioridade na formação de sua própria unidade sintética em relação à atualização do passado no presente, porém tal atuação traz como uma consequência possível a fuga para o solipcismo e para a ilusão de possibilidade de auto-determinação. Este é precisamente o ponto de virada do conceito de *recordação*, o qual preenche não apenas o seu sentido conceitual, mas demonstra o seu pertencimento cabal ao âmbito da *permanência*. Se posta em uma função auto-determinável e encerrada no limite da própria interioridade do indivíduo, a *recordação* poderia tornar-se uma contradição com a própria estrutura da *personalidade*, a qual é garantida, pela consciência moral, justamente em função de sua relação com o transcendente que é Deus. O que o indivíduo deve recordar não é apenas o seu passado em termos particulares e individuais, mas o seu “passado” nos termos da estrutura da tese

antropológica. Ao fim, o que confere sentido à unidade produzida pela *recordação* é o aprofundamento na interioridade que permite ao indivíduo perceber os elementos de sua própria composição para, em relação a esses elementos, poder então pôr-se em relação de estagnação diante da constituição que lhe é legada enquanto possibilidade pelo transcendente que é Deus. Não é raro, então, encontrar este mesmo conceito de *recordação* posto na centralidade de certos *Discursos Edificantes*, sobretudo quando se trata de indicar que a condição de possibilidade da constituição do indivíduo enquanto um pertencimento ao âmbito da *permanência* é garantido precisamente por esta recondução a essa marca da influência cristã:

Ai, se você pudesse olhar para o que há de mais íntimo em um ser humano e muito profundamente para si mesmo, você certamente descobriria com terror como Deus, que nunca se deixa sem testemunhas, esbanja seus melhores dons sobre cada ser humano e como, por outro lado, cada ser humano mais ou menos gasta estes dons, talvez os desperdiça inteiramente. Que terrível responsabilidade, quando em algum momento, senão antes, então na eternidade, a recordação de uma pessoa eleva-se o acusando, recordações das muitas vezes e das muitas maneiras com que Deus falou com ela, mas em vão, em sua interioridade. Recordações, sim, porque mesmo se a própria pessoa há muito se esqueceu o que foi desperdiçado, de modo que disso ela não se recorda, Deus e a eternidade não esqueceram; ela é disso lembrada, e a eternidade torna-se sua recordação. [KW XVII, p. 253-254; SV X, p. 257]

O sentido da *recordação* é determinado pela *permanência*, o que significa, finalmente, que ele é determinado pela eternidade e pela transcendência que está fora da temporalidade, da finitude e da própria concretude da existência. O que surge na interioridade do indivíduo é o reenvio a um dos pólos da oposição estrutural da tese antropológica, porém um pólo que impede o reenvio à própria dinâmica relacional da estrutura. A maneira encontrada por Kierkegaard para garantir a continuidade e a consistência do indivíduo com sua identidade em termos do passado é pelo reenvio dessa lacuna da particularidade para uma determinação universal. Ainda que ela deva servir para dar conta do passado do indivíduo em termos de consistência identitária, a *recordação* serve ao propósito de apresentar-se como a ocasião para a inserção de um transcendente que era demandado pela própria estrutura da tese antropológica em sua influência cristã. A consequência central deste ponto para a filosofia kierkegaardiana é o fato de que, mesmo quando no mais profundo da análise do fenômeno da existência nos termos do *dever*, ainda ali está presente a potência da *permanência* enquanto uma determinação que pode

emergir e tomar repentinamente a centralidade de todas as outras determinações. Como pontua Kierkegaard em um de seus escritos edificantes, o indivíduo nunca deixa de “preservar em seu próprio interior aquela permanência [*Stilhed*], na qual ele encontra a recordação quando esta se permite visitá-lo” [KW XV, p. 95; SV VIII, p. 193]. A visita da *recordação* é o fim da possibilidade de qualquer devir, bem como é a imposição da *permanência* através da subrepitícia estrutura da *personalidade*.

4.4 O TRANSCENDENTE E AS DETERMINAÇÕES DA PERMANÊNCIA: CONTINUIDADE, SOFRIMENTO, ARREPENDIMENTO E RESIGNAÇÃO

Tanto na estrutura da *personalidade* quanto no específico caso da *recordação*, o que se percebe é a sustentação da *permanência* por um reenvio e uma fuga recorrente a um transcendente que garante a estabilidade demandada pela lacuna da tese antropológica de origem cristã. Ocorre, no entanto, que este transcendente, que vem a preencher esta lacuna de forma legitimar a manutenção de sua estrutura, acaba avançando com suas considerações para além da delimitação antropológica. O que se inicia no âmbito antropológico, nesse sentido, acaba avançando para um ponto que começa a indicar uma amplitude maior do que aquela estabelecida pela antropologia, de tal modo que já o conceito de *recordação* dá indícios de que sua relação com a “interioridade”, por exemplo, está direcionada para o *ser* do humano que é manifesto no fenômeno da existência. Não é de se admirar que Kierkegaard tenha tomado este caminho, pois da mesma forma que ocorrera com a análise do fenômeno da existência no tocante ao *devir*, também a inserção da *permanência* acaba por seguir o caminho que parte do âmbito antropológico e avança para um âmbito ontológico. A consequência desse aprofundamento paralelo entre *devir* e *permanência*, como é sustentado na tese central do presente trabalho, é o estabelecimento de um problema filosófico que surgiu para Kierkegaard como o ápice e o impasse de todo o desenvolvimento de seu pensamento. Na análise do fenômeno da existência em termos do *devir* já havia indicações de que a intensificação deste problema acabaria por encontrar-se com a inserção da figura do transcendente, uma vez que este transcendente surgia precisamente para preencher lacunas no âmbito do *devir* que, no entanto, não pareciam passíveis de serem preenchidas. A disposição relacional ou *sobrerrelacional*, por exemplo, exigira um transcendente marcado pela absoluta

alteridade como forma de evitar a recondução a um idealismo absoluto de ordem imanentista, mas este mesmo transcendente também servira para salvaguardar a possibilidade de condução da própria *sobrerrelação* ao seu limite como forma de averiguar toda a potência do *devoir*. Era inegável, já na análise do *devoir*, que este transcendente tinha suas raízes na tradição cristã, algo que o próprio Kierkegaard evidenciava de todas as formas. O que o filósofo dinamarquês não parecia perceber – ou talvez não poderia perceber, dada a sua inserção nesta mesma tradição – é o fato de que o empréstimo desse transcendente como forma de garantir a continuidade da análise acabaria por produzir a própria ruína da análise ela mesma. Ao mesmo tempo que o transcendente fornecia à análise do fenômeno da existência nos termos do *devoir* um pouco mais de fôlego e espaço, este mesmo transcendente se infiltrava nas estruturas do desenvolvimento do pensamento e ali semeava todo o campo com suas próprias ervas, a tal ponto que o jardim florescia graças às plantas daninhas que viriam a condená-lo. Se *personalidade* e *recordação* apresentaram-se como estruturas provisórias da *permanência* que não afrontavam necessariamente o *devoir* em sua continuidade, pois mantinham-se sempre à sombra do desenvolvimento da análise do *devoir*, apenas esperando para que sua vez chegasse tão logo os limites fossem alcançados; se este era o caso dos conceitos anteriormente tratados no âmbito da antropologia, quando se avança para um âmbito mais ontológico, onde finalmente o transcendente revela-se em sua mais clara participação, aí então o embate entre *permanência* e *devoir* não é provisório ou reticente. Nestes pontos, os conceitos que são aplicados e retirados da inserção do transcendente acabam por ter um impacto efetivamente contraditório com o *devoir*. Isso significa que, onde o transcendente estabelece suas raízes conceituais no âmbito da *permanência*, ali se estabelece o confronto com o *devoir* em termos de embate direto. Para que se possa avançar ao âmbito puramente ontológico onde este embate ocorre, é preciso indicar alguns desses conceitos como forma de elucidação do caminho conceitual.

Inicialmente, é preciso compreender a posição assumida pelo transcendente enquanto Deus. É certo que o “Deus” kierkegaardiano é menos dogmático do que grande parcela do cristianismo, de modo que este pode tanto ser tomado no sentido do “deus revelado” enquanto Cristo, como também pode ser tomado em um sentido que estaria mais próximo do Antigo Testamento, onde Deus se apresentaria nos traços de uma alteridade e de uma potência de revelação que não se revela

inteiramente. Em todo caso, tanto o “Deus” quanto o “Cristo”, quando tomados em um sentido definido pelo traço cristão e concretamente religioso, são assumidos de uma maneira muito particular que por um lado se diferencia daquela maneira abordada no desenvolvimento da análise do fenômeno da existência em termos do *devir* e por outro lado se diferencia de uma consideração mais ampla e mais auto-crítica. Isso significa que quando Kierkegaard utiliza “Deus” e “Cristo” nos termos do *devir*, ele está avançando uma posição que, de uma ou outra forma, manifesta-se como mais “especulativa”, não no sentido de uma absoluta abstração, mas de um afastamento de uma vinculação entre dogmática e prática. Quando o *devir* alcança o seu limite e a *permanência* é então manifesta novamente, a *prática do cristianismo* assume a centralidade, trazendo consigo precisamente aquele caráter dogmático que fundamenta a estrutura desta prática. Neste sentido, o “Deus” que está presente em *Migalhas Filosóficas* e o “Cristo” que está presente, por exemplo, no *Post-scriptum* não são tão profundamente arraigados na “prática/dogmática” do cristianismo, sendo antes um uso mais livre e potencial de certa estrutura do pensamento cristão para mobilizar a análise do fenômeno da existência. Contudo, o “Deus” e o “Cristo” que aparecem nos *Discursos Edificantes* e alguns outros textos são mais claramente vinculados a esta “prática/dogmática”, de tal modo que eles não avançam nenhuma análise do *devir*, ao contrário, eles servem aí como uma oposição a este *devir* e como uma afirmação da *permanência*. Esta diferença de tratamento é refletida na posição do indivíduo em sua relação com o “Deus” e com o “Cristo”, uma vez que no âmbito do *devir* o indivíduo é marcado por uma atividade e por um constante esforço relacional, já que a busca pela compreensão sobre sua própria constituição e a análise do fenômeno da existência enquanto um *devir* coincidem nessa atividade. No âmbito do *devir*, portanto, há a evidência de um certo *agenciamento*. No âmbito da *permanência*, no entanto, o indivíduo é marcado por uma estagnação e por uma determinação relacional que indica não tanto uma preocupação para com a constituição em um sentido ativo, mas uma resignação diante do transcendente que assume para si os termos centrais da relação. No âmbito da *permanência*, portanto, há a evidência de uma certa *passividade*. Essa diferença é fundamental para compreender de que maneira o “Deus” e o “Cristo” utilizado na análise do fenômeno da existência no sentido do *devir*, ao mesmo tempo que viabilizam esta análise, acabam por trazer em si a potência de uma recondução do *agenciamento* para a *passividade*. Recondução essa que significa não apenas o

fim da análise e o início do âmbito “prático/dogmático”, mas que significa também o estabelecimento de um impasse e um limite que impede toda e qualquer pretensão de continuação de análise.

Desde seus primeiros *Discursos Edificantes* é notório o fato de que Kierkegaard, assumindo o fundamento do pensamento cristão, sustentava a crença de que todas as dificuldades e “agitações” da existência poderiam encontrar reconciliação e estagnação através da relação para com Deus. Nestes *Discursos Edificantes* o tom assumido dispõe de dois elementos: o indivíduo singular [*Enkelt*] e o Deus. Ali, não se trata de buscar evidenciar ou analisar o que é o *ser* da singularidade do humano ou qual é a forma de constituição de tal singularidade; ao contrário, trata-se de compreender de que modo esta singularidade é determinada pelo Deus, de tal maneira que o indivíduo singular só é compreendido em sua singularidade em sua vinculação para com Deus. Ao contrário do que ocorre na análise do fenômeno da existência enquanto *devenir*, não se trata de uma dimensão verdadeiramente relacional, mas de uma dimensão de co-pertencimento ou de imersão. O indivíduo singular dos *Discursos Edificantes* não se relaciona com Deus, ele perde-se em Deus. Este “perder-se” é marcadamente o sinal da centralidade que o transcendente Deus assume como forma de estabelecimento e determinação do âmbito da *permanência*. Muitos dos *Discursos* kierkegaardianos já têm em seu título este elemento de evanescência claramente indicado. Em um *Discurso Edificante* de 1844, por exemplo, Kierkegaard utiliza o sugestivo título “Necessitar de Deus é a suprema perfeição do ser humano [*At trænge til Gud er Menneskets høieste Fuldkommenhed*]”, onde o verbo *trænge* tem o sentido de uma necessidade em um sentido passivo, indicando precisamente que a passividade do indivíduo singular diante do Deus é o que há de mais elevado naquele âmbito. O fundamento de tal passividade, e o que permite estabelecer esta “necessidade”, é o fato de que apenas Deus, este transcendente, é capaz de fornecer a determinação e o sentido da própria “perfeição”, na qual o indivíduo pode adentrar e da qual o indivíduo pode vir a compartilhar, mas a qual não pode ser determinada pelo próprio indivíduo. Em um *Discurso Edificante* de 1843 que também possui um título que denota essa mesma dinâmica, “Tudo de bom e toda dádiva perfeita vem de cima [*Al god og al fuldkommen Gave er ovenfra*]”, Kierkegaard, em um ensaio interpretativo sobre a passagem de *Tiago 1:17-22*, argumenta que apenas através da inserção do transcendente que é Deus pode haver a determinação da *permanência*. Segundo

Kierkegaard, os dizeres do apóstolo querem prevenir contra qualquer pretensão humana de se encontrar os fundamentos para a determinação deste âmbito por seus próprios esforços, de modo que a única solução é a aceitação e a passividade diante de sua própria incapacidade:

Contra o que ele adverte é a falsidade de que Deus tentaria uma pessoa, a falsidade de que Deus deixar-se-ia ser tentado; o que ele insiste é que Deus é a constância [*bestandige*], que permanece o mesmo enquanto tudo muda; o que ele admoesta é amar a Deus, para que nosso ser seja como o dele, para que possamos ganhar a Deus na continuidade [*Bestandighed*] e salvar nossa alma com paciência. [KW V, p. 40; SV III, p. 45]

Essa posição é assumida dentro do ponto de vista ou da perspectiva exclusivamente cristã, e Kierkegaard é suficientemente cuidadoso para expressar esses termos em um âmbito bastante determinado, não deixando esta dimensão saltar em um primeiro momento, por exemplo, para os textos pseudonímicos que não compartilham deste mesmo âmbito. Porém, o fato de que essa dinâmica entre Deus e o indivíduo singular não seja encontrada inicialmente, por exemplo, nos textos de *Climacus*, reforça ainda mais a compreensão de que há uma tensão entre o âmbito do *dever* e o âmbito da *permanência*, sobretudo porque este compartilhamento ou compenetração do *ser* do humano no *ser* de Deus é exclusivamente marcado por este âmbito. Mais do que isso, o fato de que essa dinâmica não está presente de forma expressa nos textos pseudonímicos, isso não significa que ela não esteja dada como uma espécie de fantasma ou de condução paralela, a qual constantemente põe-se em equiparação, relação e contraposição com um âmbito e uma perspectiva que lhe é estrangeira. Isso é o que se percebe, aqui, no fato de que os termos ontológicos são aplicados de forma peculiar neste âmbito da *permanência*, termos estes que serviram ao avanço da análise do *dever* e que são postos, no mesmo tempo, para sustentar uma particular forma de estrutura do oposto deste *dever*.

Uma questão, no entanto, surge a partir dessa introdução específica do transcendente enquanto o Deus cristão: pelo seu caráter de transcendência e por assumir a centralidade da determinação da *permanência*, este Deus tem de expressar ou manifestar certas formas de estabelecimento desta mesma *permanência*. O indivíduo singular não pode compartilhar, penetrar ou perder-se no *ser* de Deus se o seu próprio *ser* não encontra o caminho ou as aberturas para o

estabelecimento de tal passividade. No trecho supracitado, a “dádiva que vem de cima” é precisamente a determinação de uma constância que serve como forma de contraposição a toda mudança e alteração. Kierkegaard muito se esforçara para tornar possível a abordagem conceitual da noção de movimento, alteração e multiplicidade, isso porque o filósofo tinha em conta que tal abordagem era premente no caso da análise do *devoir*. Contudo, ao mesmo tempo, parte da dimensão relacional que permitira esta abordagem era baseada em uma herança cristã que constantemente demandava a recondução ao ponto neutral da constância. Assim, o filósofo via-se obrigado a produzir no âmbito da *permanência* conceitos que dessem conta de representar a contraface desse movimento, dessa alteração e dessa multiplicidade. O conceito de *continuidade* [*Bestandighed*] serve precisamente a este propósito. Kierkegaard estava ciente que o indivíduo não poderia ser retirado abruptamente do *devoir* da existência, pois isto em geral significava uma condução aos termos da abstração ou, então, significava uma espécie de reclusão mística a qual o filósofo dinamarquês não via com bons olhos. A consistência requerida pela *permanência* deveria ocorrer a partir do movimento da existência sem que, no entanto, isso significasse um “desnaturar” da própria existência, ou seja, sem que para que tal consistência fosse obtida fosse necessário inserir elementos que destruiriam a própria estrutura da existência. Como foi demonstrado, o âmbito cristão e religioso que se identifica com o âmbito da *permanência* não era visto por Kierkegaard como algo estrangeiro à estrutura da existência; ao contrário, era visto como uma das vias possíveis de sua manifestação. Assim, a contraface do movimento, da alteração e da multiplicidade deveria ser obtida a partir dessa mesma posição, ponto este que foi encontrado com o conceito de *continuação*. A questão é, portanto, de como é possível produzir uma consistência desde a fluidez do movimento, uma produção que deve garantir uma consistência temporal que se assemelha a uma a-temporalidade mesmo quando na inserção inevitável na própria temporalidade. Como já foi largamente demonstrado, no âmbito do fenômeno da existência enquanto *devoir* é impossível escapar à temporalidade, de modo que é o aprofundamento nesta mesma temporalidade o que fora buscado pelos pseudônimos que tentavam dar conta de demonstrar de que modo a relação tensional poderia vislumbrar o além do limite do tempo, sem contudo avançar para tal ponto além do limite. Uma vez que o âmbito aqui é aquele da *permanência*, então a inserção do transcendente é também a inserção de uma ruptura na temporalidade.

Deus, ele mesmo, é o “fora da temporalidade” no sentido da eternidade, algo que estava dado como um ponto relacional-tensional no âmbito do *devoir*, portanto mantendo sua co-participação não predominante, e que agora, no âmbito da *permanência*, finalmente se infiltra como a própria centralidade da determinação. Em um sermão predicado em um Seminário em 1841, para o qual Kierkegaard utilizou como texto base a passagem de *Filipenses 1:19-25*, o tema da distinção entre morte carnal e vida espiritual fora trazido como forma de indicar precisamente esta inserção da eternidade na temporalidade. Na passagem bíblica, Paulo tenta convencer seus leitores que, apesar do grande desejo de unir-se a Cristo no plano espiritual, para os fins da verdadeira “prática cristã” seria mais proveitoso “permanecer na carne” [ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί] a fim de efetivar tal prática em toda sua potencialidade. Kierkegaard interpreta esta passagem em termos mais filosóficos do que aqueles pretendidos por Paulo³¹⁴, indicando que este “permanecer na carne” poderia também ser entendido como “permanecer no tempo”, porém logo indicando que tal permanência traria consigo, através da persistência e da bênção cristã, uma diferenciação que seria obtida pela participação em Deus na própria temporalidade. Essa noção de *permanência* é então qualificada nos termos de uma consistência temporal que consegue encontrar sua própria determinação contrariamente à imposição da mutação temporal, algo que só se faz possível graças à centralidade assumida pelo transcendente que é Deus. Em seu sermão, Kierkegaard fala sobre isso que é legado pela fé cristã enquanto uma passividade diante de Deus:

Isto é uma presença [*Nærværelse*] de Deus em nós. Sua mente [*Sind*] não está perturbada, não está flutuando em seus desejos, nem é permeada por uma angústia fugitiva; o seu pensamento não tende para o céu, o seu Deus habita em você, está em você ao longo de todo caminho, está presente em você, mesmo que disso você só dê conta quanto Ele desaparecer. Além disso, esta vida tem um crescimento, um desdobramento, uma coerência [*Sammenhæng*], uma continuidade [*Bestandighed*] em si mesma, uma continuidade que não é vista, a qual você só percebe em suas expressões

³¹⁴ As condições do texto de *Filipenses* – como é usual nos escritos de Paulo – são bastante práticas e são marcadas pela pragmaticidade retórica e contingente de seu endereçamento. Estando preso, Paulo como que faz um discurso aos cristãos seus seguidores indicando que sua fé é superior aquela condição de perigo na qual ele se encontra. Assim, quando Paulo fala da morte carnal e indica que talvez seja necessário, para o auxílio de seus seguidores, que ele continue em seu corpo, isso não é visto inicialmente em termos tão filosóficos quanto é visto em um contexto pragmático. O acréscimo de um sentido filosófico aos textos bíblicos, algo que muitos autores realizaram antes de Kierkegaard e seguiram realizando depois do filósofo dinamarquês, é uma indicação clara de que seu interesse não era apenas “teológico” ou “dogmático”, mas tinha em vista a possibilidade de reflexão a partir daquela tradição cristã.

singulares [*enkelte Ytringer*], mas pela qual anseia, pleno de esperança, por suas ligações internas. [III C 1]

O termo “presença” já fora tratado quando na análise do argumento ontológico apresentado em *Migalhas Filosóficas* e lá fora indicado o fato de que este termo dinamarquês traz consigo uma carga de sentido que não indica apenas uma questão temporal, mas que também contém a indicação de uma “proximidade para com o Ser”, de tal modo que Kierkegaard está dizendo que essa fé cristã tem por característica esta “proximidade do ser de Deus” enquanto uma presentificação. Tal presentificação e tal proximidade para com o ser de Deus, a qual é determinada e disposta em suas próprias condições pelo próprio Deus, produz na interioridade nuclearidade interior do indivíduo uma oposição a toda alteração, a qual Kierkegaard dispõe em termos negativos como “perturbação” e “angústia”. O termo utilizado pelo filósofo para falar sobre essa interioridade é *Sind*, o qual significa o ser interior de uma pessoa, o qual consiste em processos conscientes e inconscientes e que acabam por moldar seus pensamentos, sentimentos, comportamentos e caráter. A presença do ser de Deus na constituição desta interioridade nuclear do indivíduo é o que afasta todos os perigos do *devir* e é o que garante uma nova condição e uma nova estrutura. Em oposição à mutabilidade, o que a presença do ser de Deus na interioridade nuclear do indivíduo provê é uma consistência, uma coerência no sentido de uma “mesmidade”³¹⁵ e uma continuidade em si mesma. Kierkegaard utiliza o termo *Bestandighed* para indicar essa continuidade, um termo que tanto indica a continuidade temporal de algo como indica a resistência de algo ou alguém diante das influências externas. Assim, a continuidade de que fala Kierkegaard neste ponto é também aquela de uma resistência, ou seja, de uma oposição à exterioridade, sobretudo no que diz respeito à exterioridade que aqui também abarca a influência do *devir*. Nos termos indicados neste sermão de 1841, no entanto, Kierkegaard ainda não havia desenvolvido boa parte de sua estrutura do *devir*, de modo que a confrontação desta continuidade com os termos da transição ou do movimento ainda estavam incipientes, não atingindo a determinação qualificativa final. Esta determinação ocorre apenas mais tarde e em um contexto que

³¹⁵ O termo *Sammenhæng* é composto pela raiz *sammen* que significa literalmente “o mesmo”, sendo que uma tradução literal seria “aquilo que fica junto”, evidenciando um sentido relacional e identitário que pode ser traduzido tanto por “coerência” quanto por “mesmidade”. Na tradução do trecho supracitado, a opção foi por “coerência” para não inserir no estilo kierkegaardiano um termo que não estaria apropriado para o contexto de seu sermão.

precisamente indica a necessidade dessa qualificação. Ao tratar sobre o conceito de amor cristão [*Kjerlighed*] em oposição ao amor erótico [*Elskov*], justamente em uma chave ético-religiosa, Kierkegaard precisa garantir ao indivíduo uma consistência de certa forma a-temporal para que os elementos particulares próprios da temporalidade não venham a influenciar nesse amor cristão que é caracterizado justamente pelo esvaziamento de qualquer característica e determinação contingente. Precisamente neste ponto Kierkegaard apela para o fato de que a mudança (temporalidade) é necessária como condição inicial dada a fim de que esta possa ser suplantada pela constituição de uma unidade interior que é pautada pela continuidade enquanto a-temporalidade e, portanto, enquanto *permanência*. Em *As obras do amor*, Kierkegaard indica essa condição, então encontrando o terreno para a qualificação de uma continuidade em termos determinados:

O que meramente existe, o que não sofreu nenhuma mudança, tem a mudança sempre fora de si; esta pode constantemente introduzir-se, mesmo no último instante ela pode chegar, e somente quando a vida tiver sido levada a cabo poderemos dizer: a mudança não veio – ou talvez tenha vindo. O que não sofreu nenhuma mudança tem decerto duração [*Bestaaen*], mas não continuidade [*Bestandighed*]; na medida em que tem duração, ele existe, mas na medida em que não conquistou a continuidade na mudança, não pode tornar-se contemporâneo consigo mesmo, e ele está então ou numa feliz ignorância sobre essa discrepância, ou numa disposição melancólica. Pois o eterno é o único que pode ser [*være*], vir-a-ser [*blive*] e permanecer [*forblive*] contemporâneo com qualquer tempo; a temporalidade, ao contrário, reparte-se em si mesma, e o presente [*Nærværende*] não pode vir-a-ser contemporâneo com o futuro, nem o futuro com o passado, nem o passado com o presente. Portanto, daquilo que, ao passar pela mudança, adquiriu continuidade, pode-se dizer não apenas que ele perdurava se “ele perdurou” [*det bestod*], porém se pode dizer “ele perdurou enquanto perdurava” [*det har bestaaet, medens det bestod*]. [KW XVI, p. 31-32; SV IX, p. 35]

Apenas o que deveio pode ser capaz de internalizar a mudança em sua própria constituição a tal ponto que a mudança é substituída – ou suprimida – pela produção de uma unidade que deve servir como uma consistência interna capaz de vedar todas as influências externas e, ao mesmo tempo, todas as alterações em termos de novos devires. Kierkegaard está apelando aqui para a constituição da consciência como o processo de formação estrutural da interioridade reflexiva do indivíduo onde até mesmo o devir pode ser assumido em uma parte integradora da produção da nuclearidade da *permanência*. A distinção qualificativa fundamental nesta passagem se dá entre o conceito de *duração* e o conceito de *continuidade*. A *duração* é identificada com uma espécie de conservação em um sentido periclitante,

provisório e instável, uma forma de manutenção de certa permanência que, no entanto, é incapaz de resistir às pressões e determinações da exterioridade. A *continuidade*, por sua vez, é caracterizada precisamente pela resistência, de tal modo que esta se apresenta não apenas como uma manutenção reflexivamente determinada em sua conformação interior, mas também como o resistir às determinações externas que fornece a continuidade da própria interioridade. O que consiste essa *continuidade* sua característica de resistência e o que a põe em relação com a instanciação da *permanência* é a inserção da eternidade na temporalidade, o que só pode ser feito, novamente, pela participação do transcendente que é Deus. No caso específico do amor, isso se dá, como insiste Kierkegaard, pela transformação do amor em um *dever* [*Pligt*], uma transformação que só é possível quando a relação de amor não é direcionada na forma da intersubjetividade, mas quando é disposta pela relação para com o Deus. Isso porque apenas quando o Deus assume a centralidade das determinações e introduz a eternidade na temporalidade é que essa *continuidade* é garantida sob a forma de uma resistência, a qual é produzida no indivíduo, mas que não é garantida pelo próprio indivíduo, uma vez que o lugar de sua efetividade está no próprio transcendente. Esse é um caráter fundamental do conceito de *continuidade* no sentido da *permanência*, pois ele evidencia precisamente de que maneira o âmbito da *permanência* flerta constantemente com o próprio dismantelamento do indivíduo e, por conseguinte, com o fenômeno da existência. A demanda por uma consistência oposta ao *dever* impõe os próprios termos da solução para o problema por ela indicado, de tal modo que a *permanência* tem seu fundamento fora do indivíduo – no transcendente – e, mais, exige do indivíduo que ele aceite essa subjugação como condição para a instanciação da própria *permanência*. O fato de que a *continuidade* só é possível uma vez que o *dever* já tenha sido apreendido em algum grau pelo indivíduo é um ponto ainda mais profundo no paralelismo da condução da tensão entre *dever* e *permanência*. Se no caso da *personalidade* o *dever* não era exigido como condição para a constituição da nuclearidade do indivíduo em sua consciência moral e em relação à estrutura antropológica, no caso da *continuidade* o *dever* não só é exigido como é pressuposto, o que indica que a *permanência* aqui é pensada não tanto em termos antropológicos, mas em termos ontológicos, uma vez que o *dever* só se manifesta de forma declarada no ontológico. Enquanto o *dever* apresenta uma intensificação do limite no sentido de uma intensificação da *presença* do

indivíduo enquanto uma proximidade para com o *ser* do humano, a *permanência* apresenta uma atenuação da *presença* do indivíduo e uma acentuação da *presença* do transcendente enquanto uma proximidade para com o *ser* de Deus. A consequência disso é a passividade antes indicada, a qual é trazida, com o conceito de *continuidade*, para um âmbito ontológico tratado nos termos da temporalidade.

Em um sentido cristão, a passividade não pode ser interpretada como uma mera inação, mas tem de ser interpretada como um enfrentamento do indivíduo com a mundanidade enquanto uma prova de seu comprometimento com a espiritualidade. A passividade cristã é aquela em que o simulacro de ação é exigido como uma forma de mascarar o fato de que a determinação é completamente conferida pelo transcendente que não está posto neste mundo, salvo como uma possibilidade muito vaga e distante do Ser. Neste sentido, a passividade é: por um lado, o embate contra o mundo e contra a mundanidade, inclusive aquela existente no próprio indivíduo, uma vez que ele também é finito e encontra-se encarnado; por outro lado, a aceitação de que toda a determinação não pode ser posta pelo próprio indivíduo, de modo que seu embate revela apenas a dependência para com o transcendente, isto de tal maneira que o embate deve servir como uma espécie de “prova” ou “suplica” para este mesmo transcendente. Em termos cristãos, a passividade é *sofrimento* [*Lidelse*]. Em uma anotação dos *Diários* em que Kierkegaard apresenta as diferenças de “ascensão” entre a perspectiva terrena e a perspectiva espiritual, a ideia de *sofrimento* é indicada na relação característica específica de sua conceituação:

A ascensão secular [*Verdsligt stiges*] é assim: quando um homem alcançou um degrau da escada, ele deseja e anseia pelo mais elevado. Quando, por outro lado, uma pessoa pôs-se em relação para com Deus de tal maneira que Deus dela se apossou e dela faz uso, então a ascensão é assim: para cada elevado degrau que ela tenha de subir, ele reza como uma criança para ser isentado; pois ele entende muito bem como, humanamente falando, o sofrimento [*Lidelsen*] e a miséria ascenderam ao mesmo nível, e a tentação [*Anfægtelsen*] na mesma relação. [X.2 A 125]

A diferença entre a “ascensão secular” e a “ascensão espiritual” é marcada pelo fato de que, na espiritual, a escalada não significa um abandono do sofrimento e da miséria, é todo o contrário, uma vez que o sofrimento é trazido juntamente a cada degrau e é igualmente elevado em uma correspondência que é estabelecida entre o sofrimento e a tentação. O termo *Anfægtelse* empregado por Kierkegaard, e

que se costuma traduzir por *tentação* em função de seu caráter teológico-cristão, remonta ao termo empregado por Lutero em alemão, *Anfechtung*. Ao revisar a estrutura medieval-benedictina da *Lectio Divina* formada pelos quatro preceitos *Lectio*, *Meditatio*, *Oratio* e *Contemplatio*, Lutero, em seu esforço de estabelecimento de uma relação mais próxima e interna do indivíduo com a fé cristã, indicou a necessidade de se acrescentar uma regra: *tentatio*. A tentação, em alemão expressa por *Anfechtung*, era então entendida como a provação que todo cristão deveria sofrer a fim de poder “ser cristão”, não em um sentido de uma *scala paradisis*, mas de uma internalização do reconhecimento do sofrimento como uma condição necessária ao próprio cristianismo. Em Lutero, a tentação indica tanto uma batalha interna do indivíduo no que diz respeito as suas provações, dúvidas e questionamentos, quanto é uma batalha com o mundo e com o a figura, sempre enigmática e estranha, do diabo³¹⁶. Kierkegaard herda essa conceitualização, mas de maneira a compreender a *tentação* como uma batalha puramente interna que o indivíduo trava consigo mesmo a fim de almejar a sua participação no *ser* de Deus. O resultado dessa tentação é inevitavelmente o *sofrimento*, mas este já compreendido na estrita relação com a interioridade e diferenciado de qualquer determinação da exterioridade. Em um *Discurso Edificante* de 1843 intitulado *Fortalecimento do Homem Interno* [*Bekræftelsen i det indvortes Menneske*], que pode ser lido como o fortalecimento da interioridade, Kierkegaard demonstra como o *sofrimento* compreendido nesta chave conceitual é engendrado através da noção de *tentação*:

Considere aquele que foi *testado* [*Forsøgte*], que foi provado na aflição da tentação [*Anfægtelsens Nød*]. Talvez você raramente o veja, pois a tentação nem sempre vem com sinais visíveis. Ele não foi testado naquilo que chamamos de adversidade; as pessoas não o abandonaram, pelo contrário, externamente tudo era amigável e maravilhoso. No entanto, sua alma estava em perigo, e uma vez que isso não era em função da exterioridade, ele não podia buscar conforto nas pessoas. Externamente tudo estava bem, e ainda assim sua alma estava na angústia, sem confiança ousadia. Ele não buscou sua paz e tranquilidade no exterior e ainda assim seu coração seguia perturbado. Então a interioridade que nele havia ajoelhou-se; parecia-lhe que sua felicidade externa servia apenas ao propósito de

³¹⁶ Muitos teólogos têm indicado a relação entre *Anfechtung* e a tentação característica do “Diabo” nos textos de Lutero. Essa figura é bastante enigmática e não pode ser afirmado que Lutero acreditava na figura mitológica do Diabo, como também não pode ser afirmado que Lutero tratava do Diabo em termos puramente imaginativos, abstratos e metafóricos. O que é interessante aqui pontuar, no entanto, é o fato de que mesmo quando a realidade do Diabo é assumida como efetiva e material, ainda assim a tentação sofrida pelos indivíduos deve ser assumida no âmbito da interioridade, sendo essa a verdadeira profundidade da provação a ser enfrentada.

preservar seu sofrimento interno [*inderlige Lidelse*] para que ele não encontrasse alívio mesmo nas tribulações do mundo; parecia-lhe que fora o próprio Deus pôs sua poderosa mão sobre ele, como se ele fosse um filho da ira, e ainda assim ele não chegara mais perto de compreender ou de esclarecer como isso podia ser. [KW V, p. 97; SV III, p. 312]

A *tentação* é o embate interno mobilizado pela ausência de determinação do indivíduo nos termos de sua própria interioridade, de tal maneira que essa *tentação* se apresenta como a condição para o surgimento do “sofrimento interno” que põe o indivíduo em um estado de espera e ansiedade pela inserção de uma determinação que é dada pela “poderosa mão” de Deus, ou seja, pelo transcendente. É preciso reconhecer, neste sentido, que o *sofrimento* é entendido neste ponto como a espera pela determinação da *permanência* nos termos de uma absoluta passividade. O indivíduo, que nada pode fazer em sua própria interioridade para amenizar a condição de intranquilidade e angústia, pode apenas ter *fé*, porém não no sentido de uma atividade ou de um “esforço”, pois isso seria igualmente infrutífero e vão, mas no sentido de uma passividade. A aproximação entre *sofrimento* e *passividade* não foi suficientemente indicada e muitas vezes foi completamente negligenciada, mesmo quando o conceito de *sofrimento* é o ponto a ser analisado. Em geral, esquece-se que o termo dinamarquês empregado por Kierkegaard para denotar o *sofrimento*, *Lidelse*, tem seu correspondente alemão *Leiden*. O termo alemão, que igualmente significa *sofrimento*, é empregado na raiz do termo *Leidenschaft* que, por sua vez, é traduzido por *paixão*. O correspondente dinamarquês para *paixão* é o termo *Lidenskalb*, tantas vezes empregado por Kierkegaard para indicar não apenas o poderoso sentimento mobilizado na interioridade, mas também o caráter de passividade que é próprio do termo *pathos*, não tanto no sentido de uma abstenção da ação, mas no sentido de um “ser afetado por”. Assim, o conceito de *sofrimento* empregado por Kierkegaard no caso específico do âmbito cristão claramente remonta a esta questão, sobretudo quando se considera que essa passividade é posta na interioridade do indivíduo no seu anseio pela determinação que não pode ser dada por uma auto-instanciação. Ao não perceber essa nuance de *passividade* presente no conceito de *sentimento* é muito comum que os resultados da análise do conceito tendam para um ponto que o “sofrer” é assumido em termos alheios aos de seu próprio âmbito³¹⁷. Isso ocorre sobretudo quando se considera o conceito de

³¹⁷ Muitos comentadores têm dedicado atenção ao conceito kierkegaardiano de *sofrimento*, porém a chave interpretativa usualmente perde a nuance ali presente, mesmo nos casos em que a análise é

sofrimento de maneira indistinta ao longo da obra kierkegaardiana. É notório o fato de que *Johannes Climacus* emprega este termo em *Migalhas Filosóficas* e no *Post-scriptum*, mas é preciso atentar para o uso ali empregado. Em *Migalhas Filosóficas*, o “sofrimento” está sempre posto nos pontos lacunares do desenvolvimento do indivíduo em sua *sobrerrelação* e em sua constituição, de tal modo que *Climacus* indica, por exemplo, que o conceito de “escândalo” é um “sofrimento” [KW VII, p. 49; SV IV, p. 216], isso porque o escândalo é precisamente a entrada no Deus no horizonte da relação, uma entrada que, é preciso recordar, não participa efetivamente na relação e está posta tão somente como um limite que é almejado pelo próprio indivíduo, mas que nunca é efetivamente atravessado por este mesmo indivíduo. No *Post-scriptum*, o “sofrimento” é oposto ao “esforço” [*Stræbe*] e é então posto no âmbito do *pathos*, isto de tal maneira que, ainda que caracterizado por certa “passividade”, o “sofrimento” aí apontado ainda não tem na centralidade da determinação a presença do transcendente, de tal forma que, mais uma vez, o que *Climacus* apresenta é a existência de um limite que não é atravessado naquele ponto específico. Nos textos de *Climacus*, o “sofrimento” indicado é uma imagem aproximada, mas ainda não plenamente preenchida, do que deve ser o conceito de *sofrimento* e isso só ocorre porque nos textos pseudonímicos apontados o âmbito é

devotada a uma posição própria do cristianismo. Em geral, esses trabalhos dão conta de perceber a diferença entre o sofrimento em geral, assumido por Kierkegaard como uma condição humana inevitável, e o sofrimento especificamente determinado pelo âmbito religioso do cristianismo. O problema é que essas análises não parecem ir além deste ponto, sempre avançando até o ponto em que o *sofrimento*, no sentido religioso cristão, é apresentado ainda como se aí se tratasse da determinação como um resultado da centralidade do indivíduo. Um caso exemplar desse tipo de análise é apresentado por Michael Olesen (2007) em seu artigo *The Role of Suffering in Kierkegaard's Gospel*, onde o autor não consegue passar dessa diferenciação que, a bem da verdade, já está dada de forma evidente pelo próprio Kierkegaard. Em alguns casos, o sofrimento é visto como um misto de ação e passividade, o que torna a claridade conceitual do *sofrimento* ainda mais confusa. Este é o caso, por exemplo, do artigo de Martin Andic (1984), *The Secret of Sufferings*, o qual argumenta que o *sofrimento* seria um misto de “liberdade” e “graça”, precisamente denotando esse caráter de passividade e agenciamento. Um ponto que faz com que muitos comentadores percam de vista as diferenças de âmbito no tocante ao conceito de *sofrimento* é a confusão entre a perspectiva do âmbito da *permanência* e a perspectiva do âmbito do *devir*. O resultado é a impressão de que o conceito de *sofrimento* seria simultaneamente uma passividade e um agenciamento, o que pode ser reforçado pela leitura a-crítica e hermeneuticamente desestruturada. Isso é exemplar no artigo de Samuel Cuff Snow (2016), *The moment of self-transformation: Kierkegaard on suffering and the subject*, o qual busca interpretar o termo “sofrimento” tanto em textos pseudonímicos como o *Post-scriptum* quanto nos textos religiosos e edificantes. Sem reconhecer a tensão entre *devir* e *permanência*, Snow chega ao mesmo resultado que os outros comentadores: o sofrimento seria tanto ativo quanto passivo. Ao tomar-se o fenômeno da existência como chave hermenêutica e ao se perceber o problema analítico com o qual Kierkegaard buscava lidar, aí então torna-se possível notar que o “sofrimento” indicado nos textos pseudonímicos – como é o caso do *Post-scriptum* – não é mais do que um eco da estrutura conceitual cristã que havia permitido a Kierkegaard ir além das determinações filosóficas de sua época, estrutura essa que já mostrava neste ponto a intensificação de sua presença problemática.

aquele do *devoir*, enquanto nos *Discursos Edificantes*, onde o âmbito é aquele da *permanência* e onde o transcendente não é uma miragem no horizonte, mas ocupa a centralidade da determinação, então aí o *sofrimento* manifesta-se em sua plena característica conceitual. A razão para se aduzir aqui aos textos pseudonímicos, no entanto, advém do fato que de mesmo ali onde o conceito ainda não está plenamente formulado é possível perceber que o “sofrimento” é marcado por uma passividade – ou uma indicação de passividade –, um traço que, no âmbito do *devoir*, agrava a tensão própria do fenômeno da existência e permite a antevisão do impasse que será alcançado no limite da obra kierkegaardiana.

No que diz respeito ao âmbito da *permanência* e aos textos que correspondem a esse âmbito, o conceito de *sofrimento* encontra-se presente em praticamente todos os *Discursos Edificantes*, por vezes mencionado diretamente, por vezes indicado indiretamente ou aludido rapidamente. É nos *Discursos Edificantes em espíritos diversos* que este tema é tratado exaustivamente, seja nas duas primeiras partes do livro, seja na terceira, a qual declaradamente aborda o tema conforme seu título: *O Evangelho dos Sofrimentos – Discursos Cristãos [Lidelsernes Evangelium – Christelige Taler]*. No caso específico de *O Evangelho dos Sofrimentos*, Kierkegaard toma passagens bíblicas – e.g., *Lucas 23:41* e *Mateus 11:30* – para pontuar o ensinamento de que o *sofrimento* traz consigo algo de edificante, desde que este seja assumido pelo indivíduo. O que o filósofo dinamarquês está indicando, então, é a necessidade de participação de alguma forma ativa por parte do indivíduo no que diz respeito à manifestação ou instanciação do *sofrimento*. Como é possível, no entanto, que o *sofrimento*, que é identificado como a posição de passividade, dependa de uma instanciação do próprio indivíduo? Esse é o ponto central da análise sobre esse conceito, precisamente porque a partir desse ponto se pode compreender mais detidamente de que maneira a *permanência* também é conduzida em um terreno ontológico. A demanda por uma participação do indivíduo no *sofrimento* não é uma contradição para com a passividade, mas é a abertura ou a condição de possibilidade para a própria instanciação do *sofrimento*. Se o indivíduo fosse inteiramente tomado pelo transcendente e fosse forçado ao *sofrimento*, então este não seria realizado em sua interioridade de uma maneira reflexiva e certamente este não seria o caso de uma passividade. Isso significa que o *sofrimento* precisa ter seu próprio âmbito de acontecimento para garantir a viabilidade de sua manifestação e de sua

instanciação. Tal como ocorrera com a *personalidade*, com a *recordação* e mesmo com a *continuidade*, é o âmbito ético-religioso que garante as condições para a manifestação do *sofrimento*. Na busca pela determinação de sua consciência moral o indivíduo não encontra em si nenhuma base para o estabelecimento de suas próprias estruturas, isso de tal maneira que a reflexividade que lhe provê a possibilidade da decisão resta lacunar no que diz respeito a definição do que é o “bem” e o que é o “mal”. Tudo o que o indivíduo possui é a “vontade de querer o bem”, uma vontade que é conjugada com sua ânsia por encontrar as estruturas constitutivas de sua própria consciência moral. Essa vinculação intrínseca entre a “vontade de querer o bem” e o anseio por encontrar as estruturas constitutivas da consciência moral impõe ao indivíduo uma condição singular: a busca pelo sentido do “bem” deve ser também a busca pela sua própria constituição individual. Uma vez que o sentido do “bem” não pode ser definido pelo indivíduo, ele mesmo, como também não pode ser definido pela imediatidade externa, então o indivíduo precisa padecer a sua própria negatividade, isto é, do seu próprio *sofrimento* e de sua própria passividade, a fim de que esta definição possa então ser possível. Na primeira parte dos *Discursos Edificantes em espíritos diversos*, esta dinâmica é então posta em evidência pelo próprio filósofo:

Se um ser humano quer o bem na verdade, então ele deve sofrer tudo pelo bem. Isso diz respeito àqueles que agem assertivamente [*Handlende*]; mas ao que sofre, se ele quer o bem na verdade, é exigido que ele deva querer sofrer tudo pelo bem ou, uma vez que o que é expresso é essencialmente o mesmo que fora explicado antes (e nisso reside precisamente a participação igualitária do eterno com a diversidade da vida terrena): na decisão ele deve querer ser [*være*] e permanecer [*forblive*] com o bem. Pois, pode-se sofrer e sofrer e continuar sofrendo sem nunca tomar uma decisão em boa compreensão e acordo com o sofrimento. Um ser humano pode ter sofrido em toda sua vida sem, no entanto, que de nenhuma maneira seja possível dele dizer que ele quis sofrer tudo pelo bem. Mas o sofrimento do sofredor é diferente do sofrimento daquele que age assertivamente, na medida em que quando este último sofre, seu sofrimento tem significado para a vitória do bem no mundo, assim que quando, na decisão, o sofredor assume para si os sofrimentos a ele designados, ele quer tudo sofrer pelo bem, isto é, a fim de que o bem possa nele ser vitorioso. [KW XV, p. 99; SV VIII, p. 196]

A dobra de todo o argumento se encontra presente na compreensão sobre o “querer”, um ato que deve significar a completa participação e engajamento do indivíduo e que, no entanto, é subvertido para indicar a passagem para o completo oposto dessa positividade. O indivíduo que “quer o bem na verdade” já está

instanciado na posição de reconhecimento de que este “bem” e esta “verdade” não pode ser determinadas nem em sua própria interioridade reflexivamente constituída, nem tampouco na imediatidade da exterioridade. A condição do “querer o bem na verdade” é aquela do *sofrimento*, o que significa aqui dizer que o *sofrimento* é obtido precisamente por esta condição um tanto quanto agônico do “querer” algo que não pode ser obtido por nenhum meio acessível. O “querer”, neste sentido, é então assumido não tanto como uma possibilidade para o indivíduo realizar algo efetivamente, mas como uma espécie de disposição que reconhece as próprias limitações e as próprias contradições de sua condição. Como é usual no caso do pensamento kierkegaardiano, para que este “querer o bem na verdade” possa fornecer o máximo de sua significação, ele então deve ser levado ao mais alto ponto de intensificação de sua instanciação, o que ocorre no caso em que o indivíduo, incitado a “querer o bem na verdade” e, portanto, incitado a *sofrer*, é levado a compreender que a única saída possível é pela entrega completa de si mesmo à disposição desse “querer”, alcançando assim o “querer sofrer tudo pelo bem. Kierkegaard emprega a ideia de “decisão” para demonstrar o ápice desse “querer” que, na verdade, tem por reflexo a absoluta oposição à própria volição. A passagem do âmbito da “volição” para o âmbito da “nolição” é indicado pelo filósofo quando este aponta que na decisão o indivíduo “deve querer ser e permanecer com o bem”, o que significa que o ponto mais alto desse “querer o bem na verdade” é chegar ao estádio em que a agitação da “volição” é substituída – e suplantada – pela estagnação da “nolição”. O que resta, neste ponto, é indicar de que forma o *sofrimento* surge em uma determinação qualitativa a partir da agonia desse “querer”. Kierkegaard diferencia o sofrimento em termos gerais e o *sofrimento* do indivíduo que “age assertivamente” como forma de indicar que a assertividade é a participação desse indivíduo na decisão e, portanto, na agonia do “querer”. O que torna o indivíduo que “age assertivamente” diferente é a qualificação de que este abriu em sua própria interioridade o espaço para que o “bem” venha a ser determinado no mundo, para que a sua interioridade se torne o lugar em que o “bem” fará sua manifestação e instanciará sua habitação. Essa última passagem é precisamente o ponto final da perspectiva do conceito de *sofrimento* no que diz respeito ao indivíduo: ao pôr-se como abertura para que o “bem” venha a ser determinado em sua interioridade, o indivíduo está posto em completa passividade diante da vinda do transcendente, pois apenas este é capaz de determinar o “bem”.

Pelo lado do indivíduo, o *sofrimento* significa o padecimento de sua vontade enquanto abertura para a sua própria negatividade. É preciso, ainda, compreender como isto está dado pelo lado do Deus, uma vez que ele é, no âmbito da *permanência*, o responsável pela centralidade da determinação. O transcendente é tomado por Kierkegaard em identificação com a eternidade, como já foi demonstrado. Ainda que muitas atribuições de propriedades específicas possam ser feitas com relação ao transcendente, sobretudo dentro da tradição cristã, é marcante o fato de que o filósofo reiteradamente vincula a ideia de “Deus” com a ideia de “eternidade”. Traços específicos da “qualidade divina”, como o “amor”, por exemplo, são ainda assim reconduzidos ao aspecto mais marcante, isto é, a eternidade enquanto uma oposição à temporalidade. O preenchimento da determinação do indivíduo em sua passividade e, portanto, em seu *sofrimento* deve ser aquele da eternidade, o que fica claro no terceiro discurso da terceira parte dos *Discursos Edificantes em espíritos diversos*, onde Kierkegaard afirma que “a escola dos sofrimentos educa para a eternidade [*at Lidelseernes Skole danner for Evigheden*]”. A “educação” proporcionada pelo transcendente tem o sentido da entrega algo faltante ao indivíduo, de modo que aquilo que é ensinado, ou que o indivíduo ele mesmo aprende em sua passividade, é a participação no *ser* de Deus através da eternidade. Os termos da educação da eternidade são então identificados com os termos do aprendizado *do* e *apartir do sofrimento*. É com base nessa singular condição que Kierkegaard pode então apontar de que maneira o transcendente preenche a determinação da *permanência* que se encontrava lacunar no indivíduo e em sua interioridade:

Quando um ser humano sofre e quer aprender com o que ele sofre, *ele continuamente vem a saber algo sobre si mesmo e sobre sua relação com Deus, este é o sinal que ele está sendo educado para eternidade*. Ai, é certo que através do sofrimento um ser humano vem a saber muito sobre o mundo, quão enganoso e traiçoeiro ele é, e muito mais, mas todo esse conhecimento não é o aprendizado dos sofrimentos. Não, tal como falamos de uma criança ser desmamada quando não lhe é mais permitido ser uma com a mãe: assim um ser humano, no sentido mais profundo, deve ser desmamado pelos sofrimentos, desmamado do mundo e das coisas deste mundo, de amá-lo e de ficar zangado com ele, a fim de que aprenda para a eternidade. Portanto, a escola dos sofrimentos é um *morrer para* [*en Afdøen*] e com lições pacatas [*stille Timer*] – nesta escola as lições são sempre pacatas; a atenção não foi dispersada pelas muitas temáticas, pois aqui apenas uma coisa indispensável é ensinada; a atenção não é perturbada pelos colegas, pois aqui o aprendiz está sozinho com Deus. O aprendizado não se põe de forma questionável em relação à habilidade do professor, pois Deus é o professor. Apenas uma coisa é aprendida:

obediência [*Lydigthed*]. Se sofrimentos não se pode aprender obediência; pois o sofrimento é precisamente a garantia de que a devoção não é insubordinada [*Selvraadigheden*], mas o ser humano que aprende obediência aprende tudo. Normalmente dizemos que é preciso aprender a obedecer para aprender a governar, e isso é realmente verdade, mas aprende-se algo ainda mais glorioso ao aprender a obediência na escola dos sofrimentos: aprende-se a deixar Deus aconselhar, deixar Deus governar. [KW XV, p. 257; SV VIII, p. 341-342]

Kierkegaard promove uma inversão da dinâmica do *devir* para a dinâmica da *permanência* já nas primeiras sentenças: no *devir*, a relação com o transcendente põe o indivíduo na centralidade relacional ou *sobrerrelacional* consigo mesmo, a tal ponto que o “conhecimento de si” é tornado possível em termos de *vir-a-ser* precisamente em função dessa relação com o transcendente; na *permanência*, a relação consigo mesmo enquanto a instanciamento da passividade põe o indivíduo em relação para com o transcendente, de tal maneira que o conhecimento do *sofrimento* é a ocasião para o aprendizado da eternidade, o qual significa o estabelecimento do próprio Deus na centralidade da determinação. A escola dos sofrimentos, no entanto, tem de ensinar a eternidade a partir e dentro da temporalidade, o que significa que a escola dos sofrimentos deve instanciar o indivíduo no limite de sua própria finitude, de tal maneira que sua finitude e sua inserção na temporalidade sejam superadas enquanto condição de possibilidade para a instauração da eternidade. É isso o que Kierkegaard indica quando afirma que o que ensina a escola do sofrimento é um “morrer para” [*en Afdøen*], sendo este caracterizado precisamente pelo que é “pacato” [*stille*] no sentido da *permanência* [*Stillehed*]. A morte é oposta à vida da mesma maneira que a *permanência* é oposta ao *devir*. A escola dos sofrimentos é a escola da passividade em sentido ontológico, pois o que está ali posto é a negação do *ser* do humano em detrimento da afirmação do *ser* de Deus, porém uma negação que se dá na própria interioridade do humano e, portanto, na contradição absoluta de que é no próprio *ser* do humano que deve ser instanciado este *ser* de Deus. O conceito que finalmente Kierkegaard apresenta para suprir essa intrincada dinâmica da substituição de um “ser” pelo outro é aquele de *obediência*, o qual está posto no âmbito da *permanência* em franca relação com a noção de *sofrimento*. O conceito de *obediência* deve ser entendido dentro da chave do *sofrimento*, não apenas porque foi apresentado dessa maneira, mas também para que não seja reconduzido para um âmbito exterior ao que lhe é próprio e singular. Ser obediente não significa, para Kierkegaard, uma estrutura política, social

ou culturalmente determinada; ao contrário, o filósofo fora realmente incisivo na defesa – em grande parte influenciada por seu luteranismo – de que o indivíduo não deve curvar-se a nenhuma instituição ou estrutura exterior ou terrena, de tal maneira que tanto as igrejas quanto a própria Bíblia não devem ser tomadas como a verdade revelada, mas quando muito – sobretudo no caso da Bíblia – como um caminho para a busca pela verdade na interioridade. A *obediência* só pode ser compreendida em relação ao *sofrimento* e, neste sentido, só pode ser compreendida na chave ontológica antes indicada. A escola dos sofrimentos ensina ao indivíduo o “morrer para” si mesmo enquanto uma abertura para a possibilidade de determinação do *ser* de Deus, uma abertura que depende, no fim, desse último ponto de instanciação que é a *obediência*, pois somente neste ponto a passividade está posta em toda a sua completude e apenas neste ponto o indivíduo tem em sua interioridade o *ser* do humano substituído pelo *ser* de Deus, de tal modo que o âmbito da *permanência* então encontra sua primeira estrutura ontológica. Trata-se de uma primeira estrutura ontológica porque os termos aqui empregados – *sofrimento* e *obediência* – ainda denotam um entrecaminho. O “morrer para” não é ainda um efetivo “morrer” e tanto o *sofrimento* quanto a *obediência*, enquanto os dois lados de uma mesma moeda, são conceitos da relação da interioridade do indivíduo com a eternidade ainda instanciada, em maior ou menor grau, dentro da temporalidade. A consequência que se pode antecipar no desenvolvimento de todo este processo é a inevitável percepção de que, no âmbito da *permanência*, sobretudo quando posta em uma chave ontológica, o fenômeno da existência é apagado paulatinamente. A tensão percebida por Kierkegaard com relação ao âmbito do *dever* parece ter sido notoriamente debitária da própria manutenção do *dever*, uma vez que a mudança de âmbito representa, ao mesmo tempo, a fuga e esvaziamento do fenômeno da existência em sua própria fenomenalidade. Nos termos da relação com o transcendente, e na maneira com que essa relação passa a assumir a centralidade da determinação no âmbito da *permanência* mesmo em uma chave ontológica, é preciso ainda indicar os últimos pontos que seguem ao *sofrimento/obediência*, pois são estes pontos que permitem então o encerramento da compreensão do âmbito da *permanência* em uma estrutura completamente ontológica.

Se os conceitos de *sofrimento* e *obediência* se caracterizam por uma posição de abertura da interioridade para a instanciação da passividade, em uma espécie de “início de negatividade”, a completa determinação ontológica da passividade e da

negatividade ainda não foram impostas até o momento em que o indivíduo não ponha a si mesmo como completa negatividade e em completa negação diante do transcendente. Dois conceitos empregados por Kierkegaard realizam precisamente esta passagem: *arrependimento* [*Anger*] e *resignação* [*Resignation*]. Ambos os conceitos possuem suas raízes na tradição teológica cristã e ambos estão relacionados com a posição que um indivíduo assume para sua própria vida no que diz respeito ao seu relacionamento com Deus e na aceitação do caminho exemplar legado por Cristo. Contudo, como já foi demonstrado muitas vezes, Kierkegaard toma essa tradição teológica e a considera em uma chave interpretativa dimensionada pela filosofia. Dessa forma, *arrependimento* e *resignação* devem ser percebidos dentro do argumento aqui desenvolvido no que diz respeito à demonstração de que o âmbito da *permanência* é tornado possível pela relação para com o transcendente que, por sua vez, faz sua entrada relacional sob a maneira de uma determinação que cada vez mais aprofunda seu sentido ontológico e, ao mesmo tempo, intensifica o apagamento do indivíduo na sua fenomenalidade do fenômeno da existência enquanto um *dever*.

Como foi indicado, no âmbito da *permanência* a determinação é conferida pelo transcendente, contudo com a salvaguarda de que o indivíduo não venha a ser completamente indivíduo, mas de tal maneira que essa determinação é feita pela substituição do *ser* do humano pelo *ser* de Deus na interioridade do indivíduo. Se *sofrimento* é uma indicação dessa abertura de determinação e se a *obediência* é a parcela de aceitação de uma relação de negatividade/positividade entre os dois “Seres”, então, na relação com o transcendente ainda é necessário compreender de que maneira o indivíduo produz – ou permite-se produzir – a negatividade completa do seu próprio *ser* em detrimento do *ser* de Deus. Como pontuado, o que ensina a “escola dos sofrimentos” e o que permite a formulação da *obediência* é a disposição de um “morrer para”, uma forma de dirigibilidade ou de intencionalidade que, no entanto, não significa ainda a própria instanciação de algo tão determinado quanto a “morte”, ela mesma. O conceito de *arrependimento* é trazido por Kierkegaard precisamente para preencher essa lacuna, pois este conceito é alocado no campo ético-religioso – no limite entre o ético e o religioso – de modo a manter a estrutura que se inicia já com a questão da *personalidade* e que se aprofundara até o ponto ontológico. Em termos de relação com a interioridade e com o *ser* do humano, o *arrependimento* toca uma questão que é tanto antropológica quanto ontológica, pois

aquilo de que se arrepende o indivíduo é a sua condição de culpabilidade ou de pecaminosidade, o que significa dizer que há dois níveis implícitos no conceito de *arrependimento*: um primeiro nível que indica o reconhecimento da condição de pecaminosidade e um segundo nível que indica a posição reflexiva com relação a esta condição. O reconhecimento é posto igualmente em dois níveis, sendo que o primeiro diz respeito à percepção de sua estrutura tensional-opositiva constitutiva (alma/corpo) e o segundo diz respeito à percepção de que esta estrutura serve como signo da manifestação do *ser* do humano que é então marcado precisamente por esta tensão inicial. A *culpa*, como já foi indicado na análise do *devoir*, é um desses conceitos kierkegaardianos que salta entre a tradição cristã e a tradição filosófica, de tal maneira que esta serve tanto como a afirmação da mitologia fundacional judaico-cristã quanto serve como forma de aproximar-se de uma compreensão sobre o que se considera ser o *ser* do humano em termos mais propriamente filosóficos. A compreensão que o indivíduo tem sobre a *culpa* é simultânea a sua compreensão sobre sua própria condição de *culpabilidade* – ou de *pecaminosidade* –, o que no âmbito do *devoir* serve como uma mobilização reflexiva para a busca por determinação do indivíduo em seus próprios termos, mas que no âmbito da *permanência* serve como uma demanda por posicionamento diante da relação com o transcendente. Este é o ponto em que o conceito de *arrependimento* é posto no âmbito da *permanência*: o indivíduo reconhece sua estrutura humana e a identifica com a falibilidade inevitável que está posta em seu *ser*, não só no sentido de um passado e de um presente, mas também no sentido de um futuro, o que o leva a posicionar-se diante da necessidade de encontrar uma saída para tal condição de *culpabilidade* ao mesmo tempo que reconhece que, em si mesmo, essa saída mostra-se impossível, o que finalmente o leva ao ponto relacional com o transcendente em que a própria relação é estabelecida como a única saída para tal condição, apenas por se percebe que na relação com o transcendente, com o Deus, a determinação do *ser* de Deus substitui o *ser* do humano e afasta a falibilidade estrutural.

Kierkegaard utiliza o conceito de *arrependimento* em diversos textos, tanto pseudonímicos quanto em alguns *Discursos Edificantes*, porém com o cuidado de mensurar o âmbito em que estes são empregados. Em um texto como “*Culpado? – Não-Culpado?*”, em *Estádios no caminho da vida*, o termo utilizado muitas vezes, porém no limite entre o ético e o religioso, sendo que o *arrependimento* é

precisamente o que força tal limite. Em uma anotação em seus *Diários* datada de 1843, Kierkegaard identifica precisamente esta questão limítrofe entre o ético e o religioso, indicando o fato de que o *arrependimento* é tornado possível pelo estágio ético, mas só no limite de que seu sentido é conferido em sua plenitude pelo religioso:

A expressão mais elevada que a visão ética da vida tem é a do arrependimento, e eu devo sempre me arrepender – mas essa é precisamente a auto-contradição da ética, através da qual o paradoxo do religioso irrompe, isto é, a expiação a qual a fé corresponde. Falando de forma puramente ética, devo dizer que mesmo a melhor coisa que faço é pecar; então eu vou disso me arrepender, mas então eu não posso realmente agir, pois eu devo me arrepender. [IV A 112]

O que pode a “visão ética da vida” com relação ao *arrependimento* é simplesmente realizar o primeiro nível que foi antes apontado, isso é, reconhecer a estrutura antropológica do homem enquanto uma *culpabilidade* como maneira reflexiva de se reconhecer o *arrependimento* ou a possibilidade de *arrependimento*. Contudo, como o próprio Kierkegaard percebe, a visão ética da vida, isto é, o estágio ético é incapaz de retirar o indivíduo desse ciclo de *arrependimento/culpabilidade*, pois ainda que o ético seja demarcado pela possibilidade de decisão quanto a si mesmo, a *culpabilidade* sobre a qual se arrepende o indivíduo é própria do seu *ser* e sobre isso a decisão do indivíduo não tem nenhum poder, necessitando então de uma determinação que lhe seja completa e absolutamente exterior. A indicação, portanto, é pela passagem de um estágio ou de um âmbito a outro, o que é indicado por outra anotação nos *Diários* feita no mesmo ano:

Se ao arrepender-se alguém pode permanecer em uma relação de amor para com Deus, é essencialmente o próprio ser humano quem faz tudo, mesmo que o arrependimento seja definido em seu limite extremo como sofrimento. O arrependimento não é um paradoxo, mas à medida que se deixa o arrependimento ir, o paradoxo começa; portanto, aquele que crê na expiação é mais elevado do que se arrepende profundamente. O arrependimento sempre se aprisiona; pois se é para ser o mais elevado, o excepcional em um ser humano, o fator salvador, então ele mais uma vez entra em uma dialética – sobre se ele é ou não suficientemente profundo, etc. [IV A 116]

A oposição entre o *arrependimento* e aquilo que Kierkegaard chama de “expiação” [*Forsoningen*] serve para demonstrar a passagem de um a outro âmbito, de maneira que, mais uma vez, o que é reforçado ali é o fato de que o

arrependimento possui uma reflexividade que põe a interioridade do indivíduo na centralidade de seu próprio esvaziamento ou de sua própria insuficiência. O que é importante frisar nesta passagem, no entanto, é o reforço que faz Kierkegaard com o fato de que o *arrependimento* é ainda assim empreendido *pelo* e *para* o indivíduo em uma via de mão dupla, isto é, em sua relação consigo mesmo e em sua relação para com o transcendente que é Deus. No primeiro texto dos *Discursos edificantes em espíritos diversos* intitulado *Pela ocasião de uma confissão* [Ved Anledningen af et Skriftemaal], Kierkegaard destaca o fato de que o *arrependimento* é um instante decisivo para o indivíduo precisamente porque é neste ponto que se reconhece a completa impossibilidade de qualquer auto-determinação. Ali, Kierkegaard diferencia o *arrependimento* [Anger] de uma forma mais leve e menos nitidamente vinculada com a interioridade que é o mero “remorso” [Fortrydelse]. Para o filósofo, o “remorso” diz respeito a uma posição reflexiva para com passado, mas sem qualquer forma de impulso ou alteração. O *arrependimento*, por sua vez, refere-se necessariamente a uma posição mais plena de sentido e de consequências, de modo que o *arrependimento* guarda sua relação com o termo bíblico *metanoia* [μετάνοια] e que traz sempre uma noção de conversão ou de mudança de posição. Kierkegaard trata de um *arrependimento* que deve ocorrer na “décima primeira hora”, isto é, de algo que ocorre no instante decisivo em que uma transformação não apenas é possível, mas é demandada como necessária [KW XV, p. 14-17; SV VIII, p. 126-129]. A “décima primeira hora” é uma clara referência à morte, o que para o indivíduo que já se deparara com o “morrer para” agora aparece como a *ultima ratio* dessa dirigibilidade. O significado do *arrependimento* na “décima primeira hora” é aquele de uma ruptura definitiva com a temporalidade e de uma abertura final para a eternidade, o que já fora anunciado pelo *sofrimento* e que agora se põe finalmente como uma determinação negativa do indivíduo com relação ao *ser* do humano em sua própria interioridade. O indivíduo arrepende-se e em seu *arrependimento* ele nega toda sua possibilidade de determinação em uma abertura para a determinação do *ser* de Deus. Neste instante decisivo, a decisão mesma é trazida ao seu ponto mais agônico e ela decide por algo que inviabiliza sua própria condição de decidibilidade, o que significa não apenas o abandono do ético em detrimento do religioso, mas é também o abandono do que havia restado de um horizonte de *devir* em detrimento da *permanência*. Em uma anotação feita em seus *Diários* em 1851, é este o intrincado ponto que Kierkegaard indica:

Em relação para com Deus, a mais difícil situação é aquela em que uma pessoa em certo sentido humano está certa ou não está completamente errada. Estando diante de Deus [*Ligeoverfor Gud*], é quase o mais fácil quando se pode dizer: eu era um patife, comportei-me como um patife; perdoa-me [*tilgiv mig*]. O arrependimento é a mais fácil e natural relação para com Deus. Assim é porque em situações em que eu, humanamente falando, ainda quando penso estar correto, diante de Deus pessoalmente prefiro simplesmente ganhar paz [*Fred*] e repouso [*Hvile*], assumindo que eu contudo sou um patife, mas que Deus me perdoará. [X3 A 772]

O *arrependimento* é mobilizado pela percepção de que o indivíduo se encontra na *culpabilidade* de tal maneira que ele nem sequer possui as condições suficientes para determinar quais são os caminhos que podem ser tomados, pois mesmo que esteja no âmbito ético, ainda assim sua posição é aquela de uma incapacidade de determinação dos elementos centrais deste âmbito – bem e mal –, de modo que a única percepção é de uma condição de falibilidade conjugada com uma visível limitação. A limitação que é encontrada pelo *arrependimento* é o reconhecimento da lacuna, o que então põe o indivíduo nesta peculiar condição que é o “estar diante de Deus”. Enquanto esta condição pode ser lida em uma chave teológico-cristã e mesmo mística, em que o “estar diante de Deus” significa uma espécie de condição inefável que ultrapassaria toda capacidade de apreensão e que significaria o que supostamente há de mais “essencial” no que essa mesma tendência teológico-cristã quer sustentar como sendo o próprio do *ser* do humano, no caso de Kierkegaard – e da filosofia que segue sendo filosofia – o “estar diante de Deus” é precisamente o ponto em que o *ser* do humano deixa de estar para o humano enquanto Ser e põe-se em abertura para o *ser* de Deus que assume finalmente as determinações³¹⁸. Neste sentido, o “estar diante de Deus” é

³¹⁸ Na segunda metade do século XX, alguns filósofos franceses ligados de alguma forma à fenomenologia iniciaram o que ficou conhecido como uma “virada teológica”, a qual buscava aprofundar os termos da análise fenomenológica a um ponto em que a relação para com o “fenômeno divino” se apresentasse não apenas em sua peculiaridade, mas sobretudo naquilo que estes mesmos filósofos consideravam como fundamental. Que tenha havido efetivamente uma “virada teológica” na fenomenologia é um ponto que já foi questionado tanto por fenomenólogos como Dominique Janicaud, quanto, ainda que lateralmente, por filósofos como Derrida, de modo que isso não é o que deve ser considerado aqui. O que deve ser considerado, no entanto, é o fato de que esses filósofos, dentre os quais encontra-se Jean-Luc Marion e Michel Henry, afirmando exercerem uma análise filoósifo-fenomenológica, acabam trazendo para a filosofia elementos do cristianismo que, coincidentemente, serão depois encontrados nos próprios resultados de suas análises, de tal modo que o “fenômeno” por eles analisados, inicialmente tomado em termos gerais como “religioso”, “subjetivo” ou “doação”, tende a ser facilmente reconduzido para a sustentação do cristianismo. Note-se, por exemplo, o que faz Marion com o conceito de “fenômeno saturado”, o qual já parte de uma influência “cristã” para argumentar que haveria fenômenos que possuem mais “doação” do que pode a consciência captar, de tal maneira a única maneira de tornar essa “saturação” compreensível é, no

filosoficamente problemático porque ali o indivíduo põe-se no princípio de sua absoluta negação – e anulação –, onde o último ponto é aquele compreendido como o do “pedir perdão”. Esse “perdão”, mais uma vez, pode ser interpretado em uma chave dogmática ou pode ser percebido filosoficamente. Em termos dogmáticos, a atribuição cristã já é conhecida e faz referência a toda a estrutura mitológica da salvação. Em termos filosóficos, o “perdão” é o signo da abertura para que a determinação do *ser* de Deus assuma o lugar que foi deixado vacante pelo *ser* do humano, uma determinação que acontece na própria interioridade do indivíduo. Ao reconhecer-se como incapaz de instanciar a determinação necessária para sua própria constituição nos termos da *permanência*, o indivíduo recorre ao “perdão” com a esperança de que a determinação do *ser* de Deus forneça a “paz” e o “repouso” que significam a *permanência*. Este é precisamente o último ponto da relação para com o transcendente, isto é, onde o indivíduo põe-se em uma posição de absoluta negação diante dessa abertura. Kierkegaard conceitua essa posição como aquela da *resignação* [*Resignation*]. Este conceito fora empregado de forma esparsa tanto em escritos pseudonímicos quanto nos *Discursos*, sendo que tais usos normalmente fornecem uma indicação do que Kierkegaard quer indicar com *resignação*. Na dissertação sobre o conceito de ironia, ao comentar as limitações do “estádio poético” atribuído aos românticos alemães, Kierkegaard afirma que “a

lado do fenômeno, pelo reenvio dessa “saturação” a um conceito tal qual aquele conceito cristão da “revelação”, e no lado da consciência, pela atribuição de relação desta com um “abandono”, um “repouso” ou, mais precisamente, com aquilo que não pode ser “doado” e, portanto, com o Deus que estava camuflado todo o tempo. A questão é, então, de que o ponto de chegada da análise do “fenômeno saturado” é convenientemente aquele “estar diante de Deus” que, no entanto, não é posto em Marion como problemático, mas, ao contrário, é posto como legitimamente sustentado pela suposta análise fenomenológica, o que leva à estranha conclusão de que a filosófica análise fenomenológica levaria então a uma espécie de legitimação e conformação do que já havia sido indicado pela teologia cristã. Isso é aqui pontuado apenas para indicar uma questão fundamental: a má compreensão sobre a posição em que se encontra o “estar diante de Deus” kierkegaardiano pode permitir uma completa subversão de sua utilização, pois enquanto Kierkegaard de fato recebe a influência da tradição cristã e vale-se extensivamente de recursos conceituais fornecidos por esta tradição para avançar sua análise do fenômeno da existência nos termos do *devoir*, é também certo, como se tem buscado demonstrar no presente trabalho, que uma vez que o âmbito da *permanência* é apresentado e uma vez que este “estar diante de Deus” é indicado, então a própria fenomenalidade do fenômeno é posta em perigo e começa a ser problematicamente anulada. Isso significa dizer que o “estar diante de Deus” kierkegaardiano não pode ser associado com uma espécie de resultado *ad hoc* produzido por uma pseudo-análise que visa justificar, através da filosofia, suas próprias determinações dogmáticas. Tanto Marion quanto Henry não são tão simplórios a ponto de incorrer nesse erro, mas isso não pode ser dito sobre comentaristas e teólogos menos capacitados que não demonstram pudor em valer-se de qualquer recurso possível para envernizar com a tinta filosófica e com o valor da reflexão aquilo que, na verdade, não passa de um dogmatismo primário. Se o “estar diante de Deus” for tomado não como um ponto problemático na análise do fenômeno da existência, mas como um princípio teológico, então o pensamento e a reflexão nada mais têm a fazer, o que deve preocupar muitíssimo aos que se aproximam da filosofia, não tanto os teólogos.

verdadeira infinitude interior [*indre Uendelighed*] aparece apenas através da resignação [*Resignation*]” [KW II, p. 289; SV XIII, p. 360], indicando com isso que a falta dessa instanciação fazia com que os românticos buscassem tal “infinitude interior” por meio da fantasia e da atribuição a determinações exteriores. A ideia de *resignação*, então, já aparece vinculada tanto com a interioridade quanto com uma noção de infinitude, a qual será definitiva para o conceito que Kierkegaard expressa sobretudo através da escrita de *Johannes de Silentio* em *Temor e Tremor*. Ali, o esforço do pseudônimo é por estabelecer a existência do limite entre o âmbito do *devoir* e o âmbito da *permanência*, ponto esse que coloca *Temor e Tremor* em uma condição particular em relação aos escritos pseudonímicos³¹⁹. Isso porque há duas posições sendo conduzidas de forma concomitante ao longo do desenvolvimento argumentativo: de uma parte, a questão é posta em relação ao indivíduo que está posto em sua própria condição de temporalidade, finitude e *devoir*, de tal modo que

³¹⁹ Essa questão mereceria um tratamento mais longo, ainda que sua indicação já esteja presente ao longo de todo o desenvolvimento da análise aqui apresentada. *Temor e Tremor* foi publicado na primeira leva dos escritos pseudonímicos, no mesmo dia que *A repetição* – 16 de outubro de 1843 – e apenas alguns meses depois de *Enten-Eller*. Seu conteúdo em muitos sentidos antecipa elementos que serão abordados por outros pseudônimos ou mesmo em textos autorais de Kierkegaard, contudo sob uma perspectiva que nunca mais é aprofundada, nem ao menos por um pseudônimo tal como *Anti-Climacus*, isto é, a posição de efetiva instanciação no limite da fé. Ainda que *Johannes Climacus* encaminhe sua reflexão e pensamento até a intensificação do limite, ele assim procede desde uma perspectiva que nunca deixa de ser aquela de alguém que quer conhecer o limite, mas que não necessariamente quer ultrapassá-lo. O caso de *Johannes de Silentio* é diferente e muito mais particular, porque na posição de um “poeta da fé”, como Kierkegaard o coloca, ele ocupa simultaneamente os dois extremos opostos que são estruturalmente fundamentais para toda a filosofia kierkegaardiana: corpo/alma; imanência/transcendência; temporalidade/eternidade; etc. O que faz de *Temor e Tremor* um livro tão peculiar é o fato de que ele parece ser o único em que o limite é habitado e não apenas indicado, analisado ou convertido em um outro de si. *Johannes de Silentio* coloca-se no âmbito da temporalidade, da mundanidade, da linguagem e, portanto, do *devoir* para falar sobre aquilo que diz respeito à eternidade, ao transcendental, ao silêncio e, portanto, à *permanência*. O pseudônimo assim o faz por reconhecer que a única maneira de se realizar tal aproximação para com o que não pode ser falado (o silêncio) é precisamente pela abordagem realizada na linguagem, assim como aquilo que diz respeito à eternidade só pode ser tratado pelos seres humanos desde um início que é necessariamente temporal. Contudo, o pseudônimo não se restringe a indicar a fé, mas ele quer habitar o âmbito da fé em uma certa medida, ou ao menos quer habitar tal âmbito através da apresentação de Abraão, pois esta é a figura daquele que efetivamente habitou a fé. *Temor e Tremor* é, muito possivelmente, o único escrito kirkegaardiano que traz para dentro de si a intensificação limítrofe do problema de toda sua filosofia, onde o *devoir* e a *permanência* têm de conviver e coabitar por um instante, porém apenas um instante, pois ali se evidencia o fato de que ou a determinação é posta pelo âmbito da *permanência* como a entrada do Deus na relação definitiva e final que suspende não apenas o ético – como se costuma assumir –, mas toda a existência enquanto uma fenomenalidade, ou então volta-se ao ponto em que se encontrava no início com relação ao *devoir*, em que é preciso então avançar mais e mais para se encontrar novos conceitos e novos instrumentos para se compreender a constituição do indivíduo no sentido desse *devoir*. Esse livro, poético em sua temática e em sua escrita, tem chamado a atenção de muitos comentadores e de muitos filósofos. Talvez tenha sido Jacques Derrida, no ensaio inserido em *Donner la mort* (1999) quem percebeu que *Temor e Tremor* trata da expressão de uma limitrofia, uma percepção que muito possivelmente foi possível a Derrida porque ele mesmo, no esforço de sua própria filosofia, preocupou-se continuamente com a questão da limitrofia.

este indivíduo busca encontrar algo que lhe forneça de maneira suficiente os elementos para sua própria constituição enquanto indivíduo; de outra parte, a questão é posta em relação ao exemplo do “mais elevado” que é fornecido pela história e pela figura de Abraão, o qual conseguiu abandonar o impasse das determinações do *devoir* ao pôr-se em relação com o transcendente através daquilo que Kierkegaard chamada de *fé* e que não trata de outra coisa que não a compreensão de que o *ser* de Deus é aquele que realiza os termos da determinação. O problema que está posto nesta concomitância argumentativa é que a narrativa de Abraão não é trazida como um caso exemplar no sentido de algo a ser seguido ou replicado, mas como algo que é mostrado para fazer compreender justamente no limite de que não pode ser replicado, ou seja, do qual se pode apenas tomar como um caso de análise, mas não mais que isso. Assim, a *fé* apresentada em *Temor e Tremor* é certamente a instanciação do limite, mas, o que normalmente não se percebe com relação ao texto, o que importa é a análise e apresentação da tensão entre o âmbito do *devoir* e o âmbito da *permanência* que é ali diposto. Esta tensão é sustentada pelo próprio pseudônimo, ora porque ele conduz a “narrativa argumentativa” que vai elevando cada vez mais a oposição e a intensificação entre um e outro âmbito, até o ponto em que o *Problemata III* lida precisamente com o impasse entre a linguagem e o silêncio, ou seja, sobre o que pode ser dito sobre aquilo que não pode ser dito, ora porque é o próprio *Johannes de Silentio* quem desde o início admite que, embora quisesse estar na posição de Abraão, ele tem de confessar que a sua é a posição do poeta, ao qual cabe todo o trabalho no caso de um desejo de aproximação para com a *fé*. Essa dupla comparação, entre a posição de Abraão e a posição do pseudônimo enquanto um “poeta da *fé*” está expressa na própria divisão do texto. Enquanto a parte intitulada *Elogio de Abraão* dá conta de apresentar a singularidade dessa figura e sua profunda e intrínseca relação com a *fé*, a parte seguinte intitulada *Expectoração Preliminar [Foreløbig Expectoration]*, que serve como uma espécie de preâmbulo às *Problemata*, dedica-se a apresentar a condição do próprio *Johannes de Silentio* enquanto um poeta dialético nascido no século XIX e em confronto com a sua contemporaneidade e com as condições de sua época. Ao mesmo tempo em que desenvolve a crítica já tão marcada por Kierkegaard com relação à filosofia moderna em *Expectoração Preliminar*, o pseudônimo também revela a dificuldade a qual ele se encontra submetido na relação com a *fé*, ou seja, a dificuldade na tentativa de aproximar-se daquele

exemplo legado por Abraão e anteriormente elogiado. A pergunta que faz *Johannes de Silentio* é compreendida na reflexão de sua posição, pois ela é endereçada para os termos gerais de sua crítica, mas é também posta como maneira de pavimentar as possibilidades de seu próprio caminho: “Mas será que efetivamente qualquer dos meus contemporâneos está em condições de fazer o movimento da fé?” [KW VI, p. 34; SV III, p. p. 86]. O pseudônimo então faz um esforço imaginativo para considerar como seria o caso se ele estivesse exatamente na mesma condição que Abraão, o que lhe permite então compreender não só a diferença dos âmbitos, mas também as formas possíveis de instanciação:

Se eu (*na qualidade de herói trágico*; pois mais alto não alcanço) tivesse sido designado para uma viagem régia tão extraordinária como a de Moriá, sei bem o que teria feito. Não teria sido covarde a ponto de ficar em casa, nem ficaria a deambular pelo caminho, nem sequer teria me esquecido da faca com o intuito de causar um breve atraso, tenho quase a certeza de que teria chegado na hora certa, com tudo em ordem – talvez eu chegasse mais cedo, para que tudo acabasse logo. Mas também sei o que teria feito além disso. Eu teria dito para mim mesmo, no instante preciso em que montasse o jumento: Agora tudo está perdido, Deus exige-me Isaac, eu o sacrifício, e com ele todo a minha alegria – contudo, Deus é amor e continua assim sendo para mim, pois na vida terrena Deus e eu não podemos falar um com o outro, não temos nenhuma língua em comum. Talvez exista em algum lugar em nossa época alguém suficientemente tolo e com suficiente inveja do que é grande para fazer crer para si e para mim que, se eu tivesse na realidade agido dessa forma, teria nesse caso realizado algo ainda maior do que aquilo que Abraão fizera; pois a minha monstruosa resignação [*uhyre Resignation*] teria sido muito mais ideal e poética do que a pequenez de Abraão. E, no entanto, esta é a maior inverdade; porque minha monstruosa resignação seria o substituto da fé. [KW 34-35; SV III, p. 86]

Ainda que assumisse exatamente o mesmo cenário e a mesma condição que Abraão, ainda que repetisse exatamente as mesmas ações, até com mais zelo e com mais entusiasmo, ainda assim ele, *Johannes de Silentio*, não teria alcançado o mesmo que Abraão em termos da fé. O que o pseudônimo tenta indicar é o fato de que a diferença de instanciação entre ele e Abraão é sobremaneira significativa para ser ignorada, sobretudo quando a questão aborda diz respeito ao fato de que ele, *Johannes de Silentio*, quer apresentar a singularidade, importância e relevância da fé representada por Abraão. Como foi anunciado anteriormente, *Temor e Tremor* é um texto único na produção kierkegaardiana porque traz de forma concomitante os dois âmbitos – do *dever* e da *permanência* –, o que fica claro pelo fato de que o pseudônimo tem de reconhecer que não é a emulação ou a repetição de uma condição exterior que produz a abertura para a fé, mas que é a própria instanciação

do indivíduo que se mostra como distintiva. Em seu esforço, *Johannes de Silentio*, mesmo se chegasse a imitar exatamente a mesma cena que Abraão, ainda assim chegaria a ter uma “monstruosa resignação”, isto é, uma resignação que é posta nos termos da idealidade, da poesia, da finitude e do *devoir*, mas que não deixa de ser “deformada”, “pervertida” ou “monstruosa” precisamente porque é uma categoria alocada fora de seu âmbito de acontecimento, ou seja, a *permanência*. Abraão não era um herói trágico e sua instanciação é aquela em que o *ser* do humano na interioridade é substituído pelo *ser* do Deus, de tal modo que, como aponta o pseudônimo, “ele acreditava por força do absurdo; pois não cabe aqui falar de raciocínio humano, e o absurdo residia aliás no fato de Deus, que lhe exigia Isaac, haver de revogar a imposição no instante seguinte” [KW VI, p. 35-36; SV III, p. 87]. Não ocorre aqui, como no caso de *Johannes Climacus*, que este absurdo seja indicado como o limite ou como o além do limite, nem tampouco é o caso aqui de que o transcendente seja posto na relação para com o indivíduo de tal maneira que ele não assume a centralidade da relação em termos de determinação. A posição de Abraão enquanto uma instanciação no âmbito da *permanência* é completamente diversa e o que ela apresenta de extraordinário para *Johannes de Silentio*, que ainda se encontra no âmbito do *devoir*, é uma peculiaridade com relação ao conceito de *resignação*. Porque Abraão está determinado em sua interioridade pelo *ser* de Deus e encontra-se, assim, no âmbito da *permanência*, quando seu caso é analisado pelo pseudônimo logo este percebe que ali a *resignação* assume uma forma diferente. O pseudônimo sabe que não pode tentar fazer juízo ou conferir sentido de compreensibilidade sobre a fé, uma vez que, como ele mesmo aponta, “a dialética da fé é a mais bela e a mais notável de todas, possui uma elevação da qual eu certamente faço uma ideia, mas nada além disso” [KW VI, p. 36; SV III, p. 87]. Contudo, o exemplo de Abraão permite compreender algo que ocorre não na fé, em si mesma, mas no instante antes da fé, ou seja, naquilo que é considerado como um “último estádio” antes da fé e que, ainda que estando no âmbito da *permanência*, pode ser antevisto por um indivíduo instanciado no âmbito do *devoir*: a “resignação infinita” [*uendelige Resignation*]. O pseudônimo quer mostrar não apenas o fato de que o caso de Abraão é efetivamente singular, mas, mais do que isso, quer evidenciar que desde essa singularidade algo pode ser apreendido:

Eu, de minha parte, posso descrever bem os movimentos da fé, mas não posso executá-los. Quando se quer aprender a executar os movimentos da natação, podemos pedir que nos pendurem desde o teto por meio de um cinto; reproduz-se bem os movimentos, mas não se está a nadar; posso dessa maneira reproduzir os movimentos da fé, mas quando sou jogado na água, sem dúvida nadarei (eu não sou dos que atravessam um passo de rio), mas faço outros movimentos, os movimentos da infinitude, ao passo que a fé faz o contrário, depois de ter feito os movimentos da infinitude, executa os da finitude. Bendito seja quem é capaz de executar estes movimentos, ele o faz maravilhosamente e jamais me cansarei de admirá-lo, seja ele Abraão ou o servo da casa de Abraão, seja ele professor de filosofia ou uma pobre empregada, me é absolutamente indiferente, olho apenas para os movimentos. Mas olhos bem para eles e não me deixo enganar, por mim mesmo ou por qualquer pessoa. Os cavaleiros da resignação infinita [*Ridderne af den uendelige Resignation*] são facilmente reconhecidos, sua marcha é flutuante e ousada. Ao contrário, os que usam a jóia da fé desapontam facilmente, porque o seu exterior revela uma semelhança assinalável com aquilo que tanto a própria resignação infinita como a fé desprezam profundamente – o filistinismo pequeno burguês. [KW VI, p. 37-38; SV III, p. 88-89]

Há dois pontos que devem ser observados nesta passagem. O primeiro diz respeito ao fato de que, embora *Johannes de Silentio* esteja admitindo que não pode executar os movimentos da fé, e que o máximo que pode alcançar é uma espécie de emulação ou de simulação que leva a uma aproximação em termos de preparação, uma preparação que, no entanto, não pode garantir nada em relação à fé, ela mesma, ainda assim há algo fundamental em toda esta dinâmica, porque ela serve como a acomodação para o reconhecimento não apenas da diferença de instanciação, mas também de uma espécie de esclarecimento sobre os requerimentos da instanciação do âmbito da *permanência*. Como declara o pseudônimo, não é tanto Abraão o que importa nesse caso, mas os “movimentos” que são apreendidos, de tal modo que esses permitem compreender algo que é próprio do âmbito da *permanência* e que pode ser percebido por um indivíduo, tal como *Johannes de Silentio*, que ainda não se encontra completamente neste âmbito. Isto leva ao segundo ponto, isto é, aquilo que o pseudônimo chama de “cavaleiros da resignação infinita”, indicando não apenas a oposição com a aparência exterior e enganadora de uma suposta fé, mas também a afirmação de que estes são marcados por uma específica qualidade. O que importa neste segundo ponto é o entrecruzamento entre a manifestação e a dinâmica, pois o que manifestam estes “cavaleiros” é sinal ou uma aproximação daquilo que não pode ser manifesto, isto é, a fé. A manifestação é, então, aquela da *resignação infinita*, esta entendida como uma instanciação que se torna evidente a partir desses “cavaleiros” e que é marcada por uma dinâmica particular na relação entre finitude e infinitude.

Enquanto *Johannes de Silentio*, como um “poeta”, está instanciado na finitude, de modo que sua admiração por Abraão reflete a sua intenção de elevar-se ao ponto da infinitude, os “cavaleiros da resignação infinita” apresentam uma direção inversa, pois estes estão instanciados na infinitude e o seu direcionamento para ser aquele para a finitude, como o próprio pseudônimo aponta. O que deve ser percebido aqui é o fato de que a dirigibilidade é condicionada pelo ponto de partida, de tal maneira que os “cavaleiros da resignação infinita” só estão voltados para a finitude porque estão instanciados na infinitude, um ponto que não é necessariamente válido para o caso contrário, já que, *Johannes de Silentio* frisa muito bem em sua crítica à modernidade, não é necessário que os indivíduos instanciados na finitude voltem-se para a infinitude. A questão é, portanto, o que significa esta instanciação e qual a indicação que ela fornece. O pseudônimo já conhece quais as condições estruturais e dinâmicas de sua própria instanciação, ou seja, da finitude. A expressão manifesta da *resignação infinita* deve significar algo mais do que um simples “estar na fé”, devendo trazer com sua própria manifestação uma explicitação do que é essa *resignação*. Assim, na análise de um desses “cavaleiros”, *Johannes de Silentio* parece encontrar a definição mais ajustada:

Ele esvazia na resignação infinita a profunda tristeza da existência, ele conhece a felicidade da infinitude, conheceu a dor ao abandonar a tudo o que temos de mais querido neste mundo, e ainda assim saboreia o gosto da finitude com a mesma intensidade do que aquele que nunca conheceu nada de superior, pois a sua permanência na finitude [*Forbliven i Endeligheden*] não mantém nenhum traço de adestramento angustiado e timorato, e ainda assim ele tem essa confiança para comprazer-se nela, como se fosse a mais certa de todas. E contudo, contudo toda a figura terrena por ele produzida é uma nova criação por força do absurdo. Ele resignou infinitamente de tudo, e então agarrou a tudo mais uma vez por força do absurdo. Ele continuamente faz os movimentos da infinitude, mas executa-os com tal exatidão e certeza que continuamente retira deles a finitude, e nem por um segundo que seja se suspeita de outra coisa. [KW VI, p. 40-41; SV III, p. 91]

A profunda tristeza da existência só existe uma vez que o indivíduo se encontra no âmbito do *dever*, onde esta a impossibilidade de auto-determinação do *ser* do humano o põe constantemente em confronto com sua própria condição de finitude. O “cavaleiro da resignação infinita” esvazia tal condição precisamente porque ele abandona a finitude através da negação de auto-determinação em prol da abertura e substituição de sua interioridade para a determinação realizada pelo transcendente. Segundo o que aponta *Johannes de Silentio*, o exemplo legado por

esse “cavaleiro” indica que é apenas ao *resignar-se* diante do transcendente que o indivíduo é então determinado no âmbito oposto à finitude, o que o permite, finalmente, estar instanciado nessa estranha condição que é a “permanência na finitude”. O indivíduo apenas pode permanecer na finitude sob a condição de que sua instanciação, isto é, seu modo de ser na finitude não seja determinado pela própria finitude. Uma vez que o indivíduo não traz em si a possibilidade de realizar efetivamente tal determinação, e uma vez que apenas o transcendente porta tal possibilidade, então a condição para que tal permanência seja instanciada *para e no* indivíduo é através da negação absoluta que o indivíduo faz do *ser* do humano finito em prol do *ser* do Deus eterno. A *resignação* é disparada ou posta no horizonte de possibilidades precisamente no ponto em que a possibilidade do *ser* do humano mostra-se em sua limitação. Como *Johannes de Silentio* escreve em uma nota, “nem é preciso dizer que qualquer outro interesse, no qual um indivíduo tenha concentrado para si toda a realidade da realidade efetiva [*Virkelighedens Realitet*], quando se mostra irrealizável, pode desencadear o movimento da resignação” [KW VI, p. 41; SV III, p. 92]. A *resignação* é desencadeada como uma possibilidade que exige a negatividade precisamente no instante em que a negação se manifesta como uma impossibilidade de realização efetiva. Quando o indivíduo percebe que a realização efetiva de sua *permanência* é inviabilizada no âmbito da finitude e, portanto, do *dever*, ele também percebe que é através da relação com o transcendente e, assim, da *resignação* que uma nova possibilidade se abre. Porém essa nova possibilidade não é mais dada tendo o indivíduo em sua centralidade, mas tendo a relação para com o transcendente como sua condição. Na segunda parte de *Enten-Eller* o pseudônimo do estádio ético chama a isso que cabe ao indivíduo de “intenção” [*Forsæt*], onde a ação ou a dirigibilidade do indivíduo é posta não mais através do que pode vir a ser produzido, mas no que pode vir a ser mantido. Segundo aponta *Wilhelm*, “a intenção é a resignação na sua forma mais rica, a qual volta-se não para o que pode ser perdido, mas para o que pode ser ganho ao ser mantido [*fastholdes*]” [KW IV, p. 61; SV II, p. 56]. O que se ganha com a “manutenção” é a *permanência*, algo que leva inevitavelmente à anulação do *dever*, mas que também já não toma essa anulação como uma “perda” quando a questão já está posta em outro âmbito.

Na relação com o transcendente, a *resignação* finaliza e aprofunda o que fora indicado desde o conceito de *personalidade*, ou seja, a instanciação de um âmbito

da *permanência* que é determinado precisamente pelo fato de que o transcendente assume cada vez mais a centralidade da determinação na interioridade do indivíduo. O que se inicia em uma dimensão antropológica avança para uma dimensão ontológica, o que é mostrado finalmente com a ideia de “resignação infinita”. Resta ser considerado, ainda, de que maneira se estrutura esta ontologia própria do âmbito da *permanência* que se apresenta como o ápice da problematização com o *dever* no que diz respeito ao fenômeno da existência. O que fora indicado como um “para morte” precisa ser trazido agora para as últimas consequências ontológicas, de tal modo que é agora preciso compreender como é possível que não só a dirigibilidade seja alterada – do infinito para o finito, não mais do finito ao infinito –, mas que esse *Ser* da permanência seja identificado com a oposição absoluta à finitude.

4.5 O SER DA MORTE: A ESTRUTURA ONTOLÓGICA DA PERMANÊNCIA

A identificação da “existência” com o fato da “vida” em uma especificidade singular para o caso do *ser* do humano é o que mobilizara Kierkegaard desde o início de suas reflexões a considerar que as mudanças, a instabilidade, a multiplicidade e, portanto, o *dever* são parte constitutiva da própria ideia de vida/existência. Mais do que simplesmente “estar vivo” ou “ser vivo”, o ser humano possui a possibilidade e a demanda de dar conta de sua própria vida enquanto um problema para sua própria existência, uma vez que o *fato da vida*, ou seja, a evidência imediata que todo indivíduo tem de estar já posto na vida e no mundo, é também o chamado constante posto para os indivíduos em sua interioridade para que estes venham a buscar conferir sentido para essa *facticidade*. Contudo, o chamado do sentido para a *facticidade* não se dá no limite da *facticidade* e, portanto, não se dá no limite dessa imediatidade, pois ainda que a *facticidade* seja um início, ela não passa disso, um piparote que deve tornar possível ao indivíduo perceber que é antes a “existência” o que importa, o que significa dizer que não é tanto o estar posto na vida enquanto alguém que vive, mas é antes a relação para consigo próprio na vida enquanto algo singular o que importa ao indivíduo que se engaja na sua própria constituição a partir do fenômeno da existência. Essa disposição para com a vida/existência é problemática porque, conforme apontou-se anteriormente, muito embora Kierkegaard formule uma série de conceitos e categorias para dar conta de tornar compreensível a dinâmica do *dever* como a dinâmica de parte do fenômeno da

existência, o filósofo não consegue escapar do fato que aquilo que mobiliza o *devoir*, ou seja, a vida, é necessariamente oposto por uma inevitável tendência de recondução à *permanência*, a qual é compreendida, na dimensão da vida, simplesmente como a morte. A oposição entre vida e morte está implicada não apenas em toda estrutura tensional kierkegaardiana, em que elementos de finitude, infinitude, eternidade, possibilidade, necessidade e realidade efetiva, por exemplo, constantemente reportam-se ou relacionam-se em uma disposição para com o *fato* da vida e para com o *fato* da morte. Dentro da tradição cristã na qual Kierkegaard formara-se, vida e morte são elementos fundamentais na constituição das estruturas teológicas, dogmáticas e filosóficas, pois o evento mais significativo para tal tradição, e significativo precisamente porque é o evento que confere todo o sentido da existência do cristianismo, é aquele da morte e ressurreição de Cristo, o que produz uma série de consequências tanto no campo prático (e.g., *imitatio Christi*) quanto no campo teórico. Nessa tradição, tanto a concepção da vida quanto a concepção da morte são alteradas de forma substancial uma vez que a ressurreição de Cristo reconfigura a vida em uma duplicidade (vida terrena e vida espiritual) e, ao mesmo tempo, redimensiona a morte em sua função relacional para com a vida, de tal modo que a morte pode ser agora compreendida tanto como a imposição da finitude para a vida terrena, como também pode ser compreendida como o limite de transição para a vida espiritual. Como a tese antropológica asseverada pela tradição cristã apresenta o ser humano como composto pelo dualismo tensional corpo/alma em um sentido de oposição entre o mundano e o espiritual, é compreensível, então, que também a relação entre vida e morte seja complexificada nesta tradição. Tanto nas formulações do Novo Testamento – sobretudo com Paulo – quanto em exemplos legados pelas diversas formas de manifestação próprias do gnosticismo, a morte para a vida terrena significava um nascimento para o mundo espiritual da mesma maneira que a morte para a vida espiritual significava um aprisionamento para a vida material. No específico caso da tradição cristã que alcançou o luteranismo e sobretudo o luteranismo no qual Kierkegaard se formara, essa relação entre vida terrena/espiritual e morte terrena/espiritual não poderia ser identificada por nenhuma forma ascetismo, seja como negação da vida em geral, como abandono do corpo e do mundo ou como martírio. Toda a questão passava, ao contrário, por realizar a vida espiritual dentro da vida terrena, de tal modo que a morte não seria mais vista como um limite ou como uma determinação da finitude, mas se abriria como uma

determinação da infinitude. Mais do que isso, porque Kierkegaard assume parte de sua estrutura conceitual desde uma base retirada da tradição cristã e outra parte desde uma base retirada da tradição filosófica moderna alemã, ele não pode contornar o fato de que a existência deverá ser considerada a partir da fenomenalidade dada em um plano necessariamente finito, de tal maneira que ainda quando certos conceitos como “espiritual”, “infinito” e “eterno” sejam trazidos para a reflexão, estes não podem ser postos para além da própria fenomenalidade imediata, caso contrário o filósofo dinamarquês ou incorreria em uma espécie de misticismo que ele mesmo deplorava ou então incorreria em uma recaída às determinações abstratas que ele considerava criticamente como próprias do pensamento moderno. Isso significa que, desde uma perspectiva cristã, Kierkegaard compreendia a estrutura teológico-dogmática onde a vida espiritual se apresentava como o fator preponderante e onde a morte seria encarada como uma simples negação ou limitação para a vida terrena e finita. Porém, desde uma perspectiva filosófica, e aceita pelo próprio Kierkegaard ³²⁰, ele também compreendia que a fenomenalidade da existência não poderia ser abstraída ou desconsiderada sem que com isso fosse produzido o resultado que o filósofo buscara evitar desde o começo de suas reflexões, ou seja, a anulação do fenômeno da existência. Este impasse, que se encontra presente ao longo de toda a análise do fenômeno da existência enquanto um *devir*, foi igualmente trazido para o âmbito da *permanência*, pois é neste âmbito em que a significação da morte pode finalmente apresentar toda a sua potencialidade conceitual.

³²⁰ Por mais que Kierkegaard formule seu conceito de *morte* por influência da tradição cristã-luterana na qual ele estava inserido, é inegável que seus estudos sobre a filosofia antiga e moderna e suas muitas leituras dos clássicos o influenciaram a perceber que este assunto tinha uma importância filosófica destacada. Em uma anotação de 1844 feita em seus *Diários*, por exemplo, Kierkegaard faz uma leitura da relação entre vida e morte que aponta para o ensinamento de Epicuro sobre a questão, de modo que o filósofo dinamarquês afirma que: “O que é esta vida, onde a única certeza é a única coisa sobre a qual não se pode saber algo com certeza: morte; porque quando eu sou, a morte não é, e quando a morte é, eu não sou” [IV A 187]. Assim, por um lado, Kierkegaard recebe dessa tradição a percepção de que a reflexão filosófica sobre a morte deve reconhecer a própria limitação humana no que diz respeito a este assunto. Da mesma forma que, através do entendimento, o ser humano não pode buscar conhecer ou provar a existência de Deus, também ele não pode dar nenhuma determinação sobre a morte neste sentido conceitual. Isso não significa, no entanto, que a morte não pode ser fenomenicamente valorosa para a reflexão, um ponto que é retirado da tradição cristã do *memento mori*, ou seja, o reconhecimento da significação da morte não em uma chave simplesmente dogmática, mas como um *fato* e um *fenômeno*. A contemplação sobre a mortalidade deve ser a contemplação sobre a morte em um sentido mais profundo, o que deve levar o indivíduo a contemplar sobre sua própria condição existencial e sua relação com a morte, não para conhecer a “natureza” ou “essência” da morte, o que é vedado ao entendimento, mas para poder acessar, através dessa relação do indivíduo com sua própria finitude, algo sobre o fenômeno da existência.

Desde muito cedo Kierkegaard compreendia que o conceito de *morte* possuía uma significação singular e que sua função estaria posta necessariamente não como algo além da tensão da existência, mas como algo inserido nesta mesma tensão. Como um fato imposto pela própria finitude na qual todo ser humano encontra-se inserido, a morte demanda de todos os indivíduos uma relação, porém uma relação que é já desde muito percebida por Kierkegaard como dupla: a relação do indivíduo para com a morte é também a relação do indivíduo para com o que torna possível a relação com a morte. Em uma anotação de 1836 feita em seus *Diários*, o filósofo pontua duas formas de abordagem para com a morte:

A diferença entre aquele que vai para a morte com entusiasmo para com uma ideia daquele imitador que busca o martírio, é que embora o primeiro viva mais plenamente a sua ideia na morte, o segundo se alegra mais com a estranha sensação amarga de sucumbir; o primeiro alegra-se com sua vitória, o segundo com seu sofrimento [I A 138]

O que está em questão aqui é precisamente a “duplicação”, pois enquanto o que se relaciona com uma ideia vai para morte tendo uma dupla relação – com a ideia e com a morte – o “imitador que busca o martírio” não tem nenhuma relação salvo com a própria morte, de tal maneira que este “imitador” não retira nada dessa relação salvo a própria imediatidade da finitude e da morte em si. Em outras palavras, o “imitador” tem na relação com a morte a auto-evidência da finitude, mas de tal maneira que esta finitude não ultrapassa o seu limite de manifestação imediata e o “fenômeno da morte” não serve nem para si mesmo, nem para a vida. A duplicidade encontrada no “fenômeno da morte” traz consigo tanto a tensão entre finitude e infinitude, entre temporalidade e eternidade, quanto alude para a questão da instanciação entre um e outro âmbito. O que Kierkegaard está indicando é que no âmbito da finitude uma reflexão sobre a morte é pautada pelos limites de sua própria determinação, de tal maneira que o indivíduo que se encontra neste âmbito, ainda que recebendo desde o “fenômeno da morte” a sua potência de duplicidade, não pode perceber a extensão dessa duplicidade pela perspectiva da finitude, pois tudo o que ele pode perceber é a morte como um limite, uma barreira ou um “fim”, isto é, a morte surge, para o indivíduo que está instanciado no âmbito do *dever* precisamente como a interrupção desse *dever*, e ainda que o indivíduo possa ver que há um “outro” que é manifesto na duplicidade do “fenômeno da morte”, quando no

âmbito do *devenir*, este outro não passa de um absolutamente desconhecido³²¹. A morte só pode deixar de ser uma interrupção quando ocorre a intervenção de uma *continuidade*, pois só assim a morte começa a revelar seu caráter ontológico em relação ao âmbito da *permanência*. O que Kierkegaard precisa indicar, portanto, é o modo de ser da *morte* e a forma com que tal modo de ser pode ser tornado compreensível e acessível. Em uma anotação feita em seus *Diários* em 1848 o filósofo fornece uma pista sobre como esse caminho deve ser trilhado, apontando uma espécie de paradoxo que deve orientar a compreensão ontológica sobre a *morte*: “*periissem, nisi periissem*, este é e continua a ser o lema da minha vida. Assim, eu pude suportar o que teria matado outro que não estivesse morto há muito tempo” [IX A 48]. Este lema latino, muito possivelmente retirado de uma carta enviada por Hamann para Johannes G. Lindner, apresenta essa ideia paradoxal de que o perecimento teria ocorrido se este já não tivesse ocorrido, isto é, aponta para

³²¹ Dentre os muitos autores que refletiram sobre a morte, Maurice Blanchot parece ter sido um dos que levou esse tema até suas últimas consequências. Seja em textos breves como *L’Instant de ma mort*, seja no romance *L’Arrêt de mort*, seja em ensaios em que considera a morte em relação com a obra e com o fazer literário, como ocorre em *L’Espace littéraire*, Blanchot considera o fenômeno da morte por uma perspectiva que é tanto teórica quanto brutalmente concreta. No ensaio *La mort possible*, inserido em *L’Espace littéraire*, ao considerar a relação entre morte e suicídio, tomando dessa relação para considerar a produção literária como esse contínuo confronto que tem o escritor com o “matar-se a si mesmo” enquanto indivíduo como condição para a produzir a si mesmo como autor e para produzir, finalmente, a obra literária, neste ensaio Blanchot indica com bastante precisão a posição em que se encontra o indivíduo que, instanciado no âmbito do *devenir*, busca pôr-se em relação ao fenômeno da morte. No tópico chamado de “o estranho projeto ou a dupla morte”, Blanchot assim escreve: “Não se pode “projetar” matar-se. Esse aparente projeto se dirige a algo que nunca se alcança, para um objetivo impossível, e esse final não pode considerar-se final. Mas isto equivale a dizer que a morte se subtrai o tempo do trabalho, a esse tempo que, no entanto, é a morte ativa e capaz. Isto equivale a pensar que há uma dupla morte [*double mort*], onde uma circula nas palavras possibilidade, liberdade, que tem como extremo horizonte a liberdade de morrer e de poder arriscar-se mortalmente – e onde a outra é esquiwa, o que não se pode alcançar, que não está ligada a *mim* por nenhum tipo de relação, que não chega nunca, para a qual nunca me dirijo” (BLANCHOT, 1955, p. 104). Ainda que fosse interessante comparar as possíveis aproximações entre Kierkegaard e Blanchot nos termos da questão autoral e com relação ao fazer literário, aqui é preciso indicar apenas o ponto sobre a relação para com o fenômeno da morte. Blanchot percebe que esse “projeto de matar-se” é impossibilitado precisamente porque ainda que por um lado o indivíduo possa acercar-se da morte como sua própria morte e como sua própria possibilidade/liberdade e mesmo inevitabilidade de finitude, ainda assim há algo na morte que não diz respeito unicamente ao indivíduo e que está posto como a “morte” em si que é inalcançável para este mesmo indivíduo. O que aponta Blanchot, e que Kierkegaard compreende de igual maneira, é que cada indivíduo só pode endereçar o fenômeno da morte como a própria morte, mas que isso sempre traz consigo o impedimento de uma limitação, pois ainda que ali a morte se apresente em parte de sua fenomenalidade, ela ainda assim não entrega tudo de sua própria potência, mantendo-se sempre em uma duplicidade e exigindo dos próprios indivíduos um esforço de duplicidade. Falando em termos kierkegaardianos, a análise de Blanchot é ajustada ao âmbito do *devenir*, porém não avança ao ponto de considerar o âmbito da *permanência*. É preciso ressaltar, no entanto, que a relevância de Blanchot se dá em razão de que o escritor francês parece levar sua consideração sobre a morte até o mais extremo limite do próprio âmbito em que se encontra instanciado, vislumbrando assim algo do que se encontra no outro lado, ainda que reconhecendo, desde sua instanciação, a impossibilidade de indicar com clareza exatamente o que está lá além do limite.

o fato de que só a morte dada previamente é capaz de proteger da morte posterior e inevitável. Nos termos filosóficos antes mencionados, isso significa que apenas quando a inserção do oposto do *devoir* é trazido para dentro do *devoir* que as limitações do *devoir* já não surgem como limitações. Em outros termos, trata-se de trazer a *permanência* para dentro do *devoir* como forma de compreender tanto o conceito de *morte* quanto a estrutura ontológica que encerra a compreensão sobre a instanciação do indivíduo no âmbito da *permanência*.

Para trazer a *permanência* para dentro do *devoir* nos termos ontológicos da *morte*, Kierkegaard não podia recorrer a uma disposição antropológica (*personalidade* ou *recordação*) ou a uma disposição assumida pelo transcendente, ainda que a relação para com essas duas disposições estivesse sempre presente na lateralidade de seu tratamento. Isso porque embora a *morte* seja posta ao indivíduo em relação a sua estrutura antropológica, esta também significa a própria ruptura de tal estrutura, pois ou ela acaba a tensão constitutiva pelo lado da temporalidade/corpo, ou o faz pelo lado da eternidade/alma. Da mesma forma, a *morte* não pode ser posta ao indivíduo pela determinação do transcendente, pois ainda que esta seja a finalidade da análise do fenômeno da morte, quando a eternidade se insere na temporalidade a fim de garantir a *permanência*, se for o caso de que o transcendente realize a determinação na estrutura ontológica de forma antecipada, então a própria *morte* é completamente anulada em sua fenomenalidade e nada mais pode ser compreendido com relação à estrutura ontológica da *permanência*, bem como nenhuma consideração analítica poderá ser produzida a partir desse ponto³²². Uma disposição específica precisa produzir a abertura para a

³²² Um esclarecimento precisa aqui ser feito: o fato de que a apresentação sobre os conceitos retirados da relação com o transcendente foi realizada antes da análise do “ser da morte” não deve ser tomado como uma questão hierárquica, no sentido de que o “ser da morte” seria uma evolução ou uma consequência final no progresso de um argumento monolítico e sistemático no que diz respeito ao âmbito da *permanência*. A apresentação dos conceitos retirados da relação com o transcendente foi realizada anteriormente porque estes permitiam compreender de que maneira a estrutura do âmbito da *permanência* partia de uma posição antropológica e avançava para uma posição ontológica e, mais, permitiam compreender de que maneira a influência, a presença e a determinação do transcendente era central para a própria compreensão da *permanência*. É certo que *continuidade*, *sofrimento*, *arrependimento* e *resignação* podem ser entendidos como disposições que preparam o indivíduo para este ponto mais profundo em termos ontológicos que é o “ser da morte”. Contudo, tanto em um ponto como em outro, cada vez revelando-se de uma maneira singular de acordo com o arranjo de sua manifestação, o transcendente apresenta-se como central no âmbito da *permanência* e é precisamente este parte do problema que o presente trabalho pretende demonstrar, ou seja, que ao mesmo tempo que toda uma análise é feita para garantir a compreensão sobre o fenômeno da existência nos termos de um *devoir*, esta mesma análise pressupõe uma condução paralela e conjunta que continuamente apresenta não apenas uma oposição tensional ao *devoir*, mas que reforça o fato de que a análise do *devoir* não passará do ponto de irresolução ao qual é levada.

compreensão sobre o fenômeno da morte. Se o texto em que Kierkegaard mais claramente apresenta sua análise sobre o fenômeno da morte é o terceiro ensaio dos *Discursos em ocasiões imaginadas*, não é de se admirar que a preparação dispositiva para esta abordagem já esteja presente nos dois primeiros ensaios do mesmo livro. Tanto em *Na ocasião de uma confissão* quanto em *Na ocasião de um casamento* essa disposição não apenas é tratada, mas é continuamente vinculada com a *permanência*, servindo então como a preparação do que será realizado no terceiro e último discurso, *Diante de um túmulo*. Essa disposição específica é a *seriedade* [*Alvor*] e ela diz respeito à forma com que a reflexividade da relação do indivíduo consigo mesmo é assumida conforme uma forma de *permanência*³²³. No primeiro discurso a *seriedade* é posta em relação ao ato de confissão, o qual é entendido por Kierkegaard como a ocasião para uma singularidade, uma vez que “aquele que está se confessando está sozinho, em verdade, tão só como uma pessoa morrendo” [KW X, p. 10; SV V, p. 178]. A confissão é uma espécie de preparação para a *permanência* no sentido de que ela põe o indivíduo diante de sua própria solidão enquanto uma abertura para o *ser* de Deus, em uma maneira que em grande parte se aproxima daquela do *arrependimento* e da *resignação*. Na confissão, no entanto, há em destaque um elemento sobremaneira importante: a *seriedade*. O indivíduo que confessa e que nesse sentido põe-se sozinho diante da abertura para o *ser* de Deus, ele só pode fazê-lo no limite de que considera aquele ato como absolutamente oposto a toda e qualquer forma de recaída na finitude e no *devir*. Se uma confissão é contingencial ou se ela é tomada como uma questão provisória, então ela não é verdadeiramente uma confissão e com ela não se apreende a *permanência* através da *seriedade*. Mais do que uma decisão, a *seriedade* é tanto o instante quanto a continuidade da instanciação do indivíduo no âmbito da *permanência*. Ademais, é através da confissão que Kierkegaard pode então demonstrar que a validade da *permanência* não é adstrita ao pertencimento ou a inserção dos indivíduos em sua instanciação, de modo que a própria análise da

³²³ O termo empregado por Kierkegaard em dinamarquês é *Alvor*, o qual tem sua origem no antigo nórdico *alvara* e que é composto por duas palavras: *al*, que se transforma posteriormente em *all* no inglês, *alles* em alemão e *alle* no dinamarquês e que é normalmente traduzido por *tudo*; e o termo *vara*, que possui uma relação com o alto-alemão médio em seu termo *war* e que se encontra na raiz do termo do alemão moderno *wahr*, traduzido por *verdade*. Nesse sentido, a *seriedade* de que fala Kierkegaard significa a instanciação de “toda a verdade” no sentido de que aquilo que é expresso com *seriedade* é o que há de mais verdadeiro no sentimento ou na interioridade de uma pessoa.

confissão enquanto *seriedade* permite ao filósofo indicar a validade independente da *permanência*:

Aquele que teme esta permanência, deixe-o evitá-la, mas que não ouse negar que ela existe porque ele a teme. Quem quer que diga que buscou pela permanência, mas que não a encontrou é um invejoso enganador que quer frustrar os outros, porque caso contrário ele estaria em silêncio e triste e diria: eu não busquei corretamente; por isso não a encontrei. Pois nada, nada no mundo inteiro, nem se um terremoto sacudisse os pilares da igreja, nem o mais repugnante discurso do homem mais tolo, nem a estupidez do mais ordinário hipócrita, nada pode tirar a permanência de você, mas algo muito menor pode dar a ocasião para buscar um falso pretexto. Não, nada salvo você pode tirá-la de você, tão pouco como todo o poder do mundo e toda sua sabedoria e todos os conjuntos esforços da humanidade podem dar a você, tão pouco como você pode recebê-la e perdê-la. Não pode ser obtida a partir de nada, mas não pode ser comprada com ouro; não pode ser tomada pela violência, mas não vem como um sonho quando você está dormindo; não importa a condição, mesmo que queira beneficiar toda a humanidade. Se você der tudo, isto ainda não significa que ela foi adquirida, mas se você a receber então você pode alegremente possuir tudo como alguém que não possui nada. [KW X, p. 11; SV V, p. 179]

A *permanência* de que fala Kierkegaard é claramente vinculada com a interioridade do indivíduo e é posta em relação a esta interioridade através da estabilidade que é conferida pela *seriedade*. O que é alcançado pelo ato de confissão através da *seriedade* é esta participação ou início de instanciação na *permanência*, a qual Kierkegaard alerta que se trata ainda de algo instável, dado que a estabilidade ainda não está completamente assegurada uma vez que o indivíduo ainda se encontra posto na temporalidade equanto finitude. A confissão é a ocasião do aparecimento da *seriedade* enquanto uma disposição para a *permanência*, o que pode ser percebido quando Kierkegaard afirma que “então o confessor busca a Deus na confissão dos pecados, e a confissão é um ponto de repouso [*Bedested*] no caminho da salvação, onde a mente recolhe seus pensamentos e presta contas” [KW X, p. 12; SV V, p. 179]. É preciso notar que este é um “ponto de repouso”, mas não é ainda a própria *permanência*. Na confissão, o indivíduo apreende, através do próprio ato solitário da confissão, a potência estrutural da *seriedade* que o põe em relação consigo mesmo em um nível ontológico singular, nível este que o coloca agora em disposição para com a *permanência*, mas de tal modo que a *permanência* está apenas anunciada no horizonte de possibilidades, porém ainda não determinada. Se a confissão é uma ocasião apropriada para a manifestação da *seriedade*, pois esta possui uma dinâmica que dispõe o indivíduo em uma determinada solitude, é então de se imaginar que a intensificação de tal disposição

fará com que não só a solidude converta-se em uma força de singularização, mas que também a *seriedade* possa ser levada ao mais extremo ponto de sua expressão, o que favoreceria a compreensão sobre a instanciação no âmbito da *permanência*. Assim, o que a confissão ensina ao indivíduo é primeiramente o reconhecimento da importância da solidude como condição para a percepção da *seriedade*, o que logo é seguido pela compreensão de que tanto essa tendência de singularização quanto a intensificação da *seriedade* têm de ser levadas para seu mais extremo possível, o que significa aqui passar a considerar a *morte* como o ponto em que tanto esse isolamento quanto essa *seriedade* convergem para um único ponto. Ao desenvolver este caminho, Kierkegaard pode então adentrar em uma consideração sobre o fenômeno da *morte* em uma chave que é privilegiadamente ontológica, isso porque o que está em questão na *seriedade* é o *ser* do homem em sua disposição específica com relação à *permanência*, algo que o pseudônimo *Haufniensis* fez notar em *O conceito de angústia* quando afirmou que “seriedade [*Alvor*] e disposição [*Gemyt*] correspondem um ao outro de tal modo que a seriedade é uma expressão mais alta e mais profunda do que é a disposição”, de tal modo que “a disposição é a determinação da imediatidade, ao passo que a seriedade é a originalidade adquirida da disposição, sua originalidade preservada na responsabilidade da liberdade e afirmada no gozo da beatitude” [KW VIII, p. 148- 149; SV IV, p. 414]. O termo empregado para “disposição” é *Gemyt*, o que significa as qualidades pessoais internas que governam o modo de se comportar de uma pessoa, ou seja, as inclinações advindas da interioridade que determinam os hábitos e comportamentos e que servem como expressão de um “modo de ser”. A *seriedade* é a expressão mais profunda e mais elevada do que se entende em geral por *disposição*, de tal maneira que esta serve precisamente para indicar um “modo de ser” determinado pelo que *Haufniensis* chama de “originalidade” [*Oprindelighed*], que significa aqui o retorno ao próprio âmago da determinada instanciação do Ser. Assim, a *seriedade* apreendida pela ocasião da confissão pode então servir como o conceito capaz de indicar de que forma o fenômeno da *morte* é capaz de ser tomado por Kierkegaard também em termos conceituais a fim de apresentar a instanciação no âmbito da *permanência* de maneira ontológica.

Ao contrário da ocasião da confissão, em que a *seriedade* se manifesta através da solidude que é demandada pelo próprio ato de confessar-se em uma reflexividade para com a interioridade, a morte já tem sempre em si a potência da

seriedade dada em sua própria relação. Mesmo nos casos em que a morte não surge como o ponto central da reflexão, mas como algo tangencial e mesmo decorrente de uma reflexão sobre a condição do ser humano enquanto uma tensão entre finitude e infinidade, também aí a *seriedade* já se faz notar de maneira potencial. Em muitos de seus *Discursos Edificantes*, fazendo uso de uma retórica ajustada a este gênero literário, Kierkegaard volta-se para os casos cotidianos para deles extrair a “ocasião” para uma reflexão mais detida e aprofundada sobre um fenômeno de maior relevância. A relação entre *morte* e *seriedade* pode ser sentida mesmo onde esta cotidianidade é abordada, como ocorre no *Discurso* de 1844, *Para preservar sua alma com paciência* [*At bevare sin Sjæl i Taalmodighed*]. Ali, Kierkegaard aponta para o fato de que a busca por continuidade põe os indivíduos necessariamente diante da própria finitude, o que mobiliza uma consideração sobre a *morte* e, com isso, faz despertar essa vinculação com a *seriedade*:

Os seres humanos, portanto, seriamente contemplam sobre o preservar [*bevare*] e proteger o que possuem, eles então desconfiam uns dos outros e da vida, de tal modo que essa desconfiança é tão comum entre os homens que ninguém a toma por uma ofensa, nem ao menos seu melhor amigo. Oh!, qualquer um que chegou a ser, como se diz, um adulto no mundo, ele entende bem o que quero dizer. Ainda que aquele que se dirige a você fosse seu melhor amigo, aquele em que acredita mais que em ouro, ainda que por nada do mundo queria ofendê-lo quando com toda a boa vontade cumprira com seu desejo, ainda assim você diz a ele essas palavras curtas, ou ele mesmo as diz: “pela vida e pela morte” [*for Livs og Døds Skyld*], e vocês compreendem um ao outro, não o ofende quando lhe dá essas palavras por escrito: “pela vida e pela morte”... então, pela vida e pela morte. Se um jovem que saiu da casa do pai e que até então não tivera nada que ver com o mundo, se ouvisse a sentença: pela vida e pela morte, não adivinharia o que geralmente segue este começo? Se um homem experimentado, que já fez seu caminho na vida, se dissesse a ele essa frase, não lhe ocorreria associar a esse começo algo distinto do que já saberia de maneira suficiente? De maneira assim tão estranha a vida é séria [*er Livet alvorligt*]. A séria sentença vai de boca em boca, é ouvida em ruas e becos, é ouvida especialmente no ruído, ali onde a atividade menos parece entender-se com a ideia de brevidade da vida e com a certeza da morte. [KW V, p. 184; SV IV, p. 77-78]

A compreensão da finitude surge, como demonstra Kierkegaard, das coisas mais simples da vida, da própria cotidianidade. Para sua própria segurança e estabilidade, os seres humanos querem “preservar” aquilo que possuem na exterioridade a tal ponto que se encontram então confrontados com o fato de que esta preservação é também estendida para suas próprias vidas. Com isso advém a percepção de que o reconhecimento de instabilidade é também o confronto com a

finitude nos termos da *morte*, de tal modo que qualquer ato verdadeiro de confiança, de comprometimento ou de investimento existencial traz consigo a própria extremidade daquilo que pode ou não ser preservado, ou seja, daquilo que está posto no limite da vida e da morte. O mero fato de reconhecer-se posto na vida e na instabilidade aí implicada é suficiente para que o indivíduo perceba a inevitável manifestação do fenômeno da morte, de tal modo que nenhum pensamento sobre a vida é capaz de escapar da consideração sobre a morte. É precisamente isso que Kierkegaard considera como a maneira estranha que com a vida pode ser considerada “séria”, uma vez que a *seriedade* da vida é atribuída pelo seu oposto, ou seja, pela *morte*. Diferentemente da confissão, em que a ocasião é posta de maneira muito específica quando o indivíduo quer postar-se em uma condição ou em uma disposição específica, a morte diz respeito à relação apresentada no próprio *ser* do humano. O reconhecimento da finitude, como foi apontado anteriormente, é incontornável, de maneira que a instanciação no âmbito do *dever* ou no âmbito da *permanência* é o que diferenciará a forma com que se compreende esse fenômeno da *morte* em relação ao *ser* do humano. No caso do *dever*, a finitude força o *ser* do humano a pôr-se em relação com sua própria condição relacional – a *sobrerrelação*

–, a tal ponto que o fenômeno da *morte* é visto em relação à vida como uma oposição que permite a concentração, intensificação e dirigibilidade para a própria vida. No caso da *permanência*, o *ser* do humano confronta-se com a finitude como um paradoxo ou uma impossibilidade que deve ser superada, a tal ponto que o fenômeno da *morte* deve ser compreendido a partir da instabilidade da vida como condição para se entender de que forma o indivíduo pode, através do seu *ser*, alcançar um ponto de conversão, disposição ou abertura para a instanciação da *morte* na vida. O que Kierkegaard precisa, então, é compreender de que maneira esse fenômeno da morte pode ser apreendido de tal maneira que ele possa manifestar o seu traço ontológico mais fundamental para a compreensão do âmbito da *permanência*. Como foi indicado, isso deve ser feito através da percepção de que a morte traz consigo um elemento de *seriedade* que é a disposição singular própria para tal análise. Partindo de uma consideração sobre a mortalidade que é tornada possível pela disposição da *seriedade*, é preciso considerar a morte em sua condição de entrecruzamento entre a temporalidade e a eternidade, ou seja, de modo que ela seja significativa enquanto presente na finitude e enquanto potencialmente relacionada com o eterno. Ainda que Kierkegaard tenha endereçado

esta questão em diversos pontos de sua obra, é sem dúvida no *discurso* intitulado *Diante de um túmulo [Ved en Grav]* que isto ocorre de forma pontual³²⁴. Ali, o

³²⁴ Este é um ponto que precisa ser considerado no que diz respeito à delimitação bibliográfica de uma análise conceitual específica, sobretudo quando isto corresponde a um ponto fundamental como é esse sobre o fenômeno da morte e a estrutura ontológica que pode ser apreendido através do tratamento conceitual deste fenômeno. Que Kierkegaard tenha tratado sobre a “morte” em geral e sobre o fenômeno da morte especificamente em muitos pontos de sua obra, isso todos os leitores podem notar. Que alguns de seus textos contem com mais referências à morte, seja no título e em certa abordagem, como em *Doença para a morte*, seja nas muitas imagens, referências e abordagens filosóficas, como no *Post-scriptum*, isso não significa que estes textos abordem especificamente o tema da *morte* de maneira a explorar o seu fenômeno. Pode ser o caso que estes textos, como em *Doença para a morte*, tomem do fenômeno da morte para falar sobre outra coisa, sobre um outro fenômeno ou caso específico, de maneira que a morte esteja ali posta como uma espécie de condição ou de ponto de passagem para este outro ponto que deve ser analisado. Em outras palavras, a mera utilização do termo “morte” ou a simples indicação de que o fenômeno da morte está sendo utilizado em um ou outro texto não é condição suficiente para se assumir que aquele texto em particular está efetivamente realizando uma análise exaustiva sobre o fenômeno da morte em toda a sua potencialidade. Infelizmente, este é o caso de grande parte das análises que buscam considerar o tema da “morte” em Kierkegaard. O exemplo talvez mais emblemático – precisamente porque é um dos poucos que pretende dedicar-se a esta temática específica – é aquele de Adam Buben (2016) com seu livro *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*, onde o autor, sobretudo em seu terceiro e quarto capítulos, busca considerar de que maneira Kierkegaard tratou o tema da morte sobre uma espécie de apanhado geral da problemática em diversos textos kierkegaardianos. Não é apenas o caso de que Buben não confere nenhum privilégio para o discurso *Diante de um túmulo*, mas é sobretudo o caso de que sua análise padece de uma inconsistência metodológica que não deixa perceber de que se trata exatamente aquilo que se considera como a “morte” ou como o “fenômeno da morte” em Kierkegaard. Ao tentar fornecer uma consistência para todas as diferentes menções e tratamentos dados ao tema da morte pelo filósofo dinamarquês, como o próprio autor confessa buscar fazer (BUBEN, 2016, p. 46-47), Buben não é capaz de demonstrar qual a relevância do fenômeno da morte para a filosofia kierkegaardiana, o que posteriormente é ainda mais marcante, dado o fato de que o comentador avança para uma comparação com Heidegger, onde as intenções tornam-se ainda mais turvas e estranhas. Um trabalho que merece ser mencionado na temática da morte é o artigo de Julia Watkins (1990), *Kierkegaard's view of death*, no qual faz-se novamente uma abordagem geral sobre o tratamento da morte em diversos textos kierkegaardianos, porém agora com o detalhe de que Watkins parece querer defender uma tese específica. Para escapar de uma aproximação exacerbada com a forma com que Heidegger tratou a questão do fenômeno da morte, a qual Watkins considera como uma forma demasiado imanente, a comentadora tenta afirmar que Kierkegaard buscava uma maneira de considerar a morte sobre uma perspectiva efetivamente “transcendental”, e que essa seria a diferença entre uma filosofia mais secularizada (Heidegger) e uma filosofia mais propriamente cristã (supostamente Kierkegaard). Segundo Watkins, Kierkegaard admitiria tanto a imortalidade quanto a ressurreição nos termos de seu cristianismo (1990, p. 74), de tal modo que a sua abordagem sobre o fenômeno da morte escaparia de uma consideração “imanentista” e afirmaria uma posição assegurada por este particular “transcendentalismo”. O problema da análise de Watkins é que sua fundamentação é baseada em conceitos cristãos que não são trazidos para um terreno filosófico e ficam adstritos a um campo teológico-dogmático, de tal maneira que sua análise é capaz de demonstrar a diferença para com um tratamento “imanentista” da morte, como no caso de Heidegger, mas apenas no sentido de que tal oposição seja de alguma forma a oposição entre uma posição filosófica e uma posição teológico-dogmática. Adam Buben também percebe este problema na análise de Watkins e busca demonstrar em seu livro que o suposto distanciamento entre Kierkegaard e Heidegger no que diz respeito à morte poderia ser corrigido por uma análise que se mantivesse em um campo filosófico. A intenção de Buben é válida, mas sua realização, como indicado, é impossibilitada pela falta metodológica e pela apreensão generalista com relação a um fenômeno e um conceito tão complicado quanto este da morte. O que se está aqui tentando demonstrar, e que depende de uma determinação bibliográfica específica – com o discurso *Diante de um túmulo* – é o fato de que a análise sobre a morte pode ser tanto “imanentista” quanto “transcendentalista” em Kierkegaard a depender do âmbito que se está considerando em relação ao fenômeno da existência. O que Watkins percebe como o elemento de “transcendência” em Kierkegaard, e que certamente remonta à influência cristã, mas que não deve

problema da finitude e da fenomenalidade da morte é indicado de uma forma particular no sentido de que esta é considerada não só *por meio da e na seriedade*, mas é revelada em sua potência ontológica. A maneira encontrada por Kierkegaard para iniciar tal análise revela já desde o começo o âmbito em que ela se encontra, ou seja, desde uma concretude e uma imediatidade que permite perceber as ranhuras da *permanência* na encrustradas na finitude através do fenômeno singular da morte:

Então tudo acabou! – E agora aquele que primeiro chegou ao túmulo, porque ele é o mais próximo, quando após o breve momento do discurso ele era o último diante do túmulo, ai!, porque ele é o mais próximo: então tudo acabou. Ainda que quisesse ali ficar, não sabe o que faz o morto, pois o morto era um homem pacato [*stille Mand*]; se ele em sua ansiedade invocasse o seu nome, se em sua tristeza se pusesse a ouvir, ele nada perceberia, porque no túmulo há permanência [*Stilhed*], e o morto era um homem silencioso [*taus Mand*]; e se recordando [*erindrende*] visitasse o túmulo todos os dias, o morto dele não se recordaria –. Pois no túmulo não há recordação, nem mesmo de Deus. Veja, isto sabia o homem, aquele do qual se deve agora dizer que não pode recordar de nada, de quem seria agora muito tarde para dizê-lo. Mas porque ele sabia, ele agiu de acordo com isso e, portanto, ele *recordou a Deus* enquanto ainda estava vivo. [KW X, p. 71; SV V, p. 226]

O discurso inicia com uma consideração sobre uma morte que, por óbvio, não é aquela do próprio indivíduo, ou seja, não é a morte do enunciador ou do receptor do diálogo. Como afirma o título do discurso, a situação é encenada *diante de um túmulo* onde a morte se apresenta de uma forma já lançada e completamente finalizada, ou seja, já pronta em seu distanciamento para com aquele que a observa. Já neste momento a análise do fenômeno da morte tem de lidar com um problema

ser tomado em uma chave teológico-dogmática, é a questão do âmbito da *permanência* como identificado pela determinação centralizadora do Deus na dirigibilidade do indivíduo em sua relação para com sua própria existência. Neste sentido, a tensão entre temporalidade/eternidade e finitude/infinitude é entendida não tanto sob a perspectiva de uma limitação e de uma instabilidade, mas sob a perspectiva de uma “ocasião” que permite antever a estrutura ontológica da possibilidade de instanciação da *permanência*. Para tanto, conceitos tais como “imortalidade” e “ressurreição”, como foi indicado anteriormente, devem ser entendidos dentro do próprio âmbito finito do fenômeno da existência e não fora deste âmbito. O caso é que, diferentemente da análise que privilegia o *dever*, aquela que Kierkegaard desenvolveu paralelamente para dar conta de sua “dimensão cristã” acaba por assumir esses pressupostos como forma de compreender como aquilo que é levado para uma intensificação irresolutiva pode ser conciliado em um ponto de pacificação. Isso não é abordado nem em *Doença para a morte*, onde a intensificação atinge seu ponto mais elevado de problematização, nem tampouco no *Post-scriptum*, onde a problematização está sendo dialética e ontologicamente desenvolvida e muito embora alguns dos *Discursos Edificantes* tratem lateralmente do fenômeno da morte, eles o fazem sempre como uma facilitação para o tratamento de outros pontos, como já foi demonstrado. Não há na obra kierkegaardiana nenhum outro texto que tenha abordado de maneira tão explícita e direta o problema do fenômeno da morte como o discurso *Diante de um túmulo*, porém a compreensão dessa relevância só se torna possível uma vez que uma compreensão ajustada da metodologia se faz evidente.

fundamental: enquanto a morte não é para o indivíduo a sua própria morte, a fenomenalidade é sempre posta em um certo distanciamento. A forma de amenizar os efeitos desse distanciamento e de trazer o fenômeno para a interioridade do indivíduo que se encontra diante do túmulo, para que a morte seja de alguma forma “atualizada” em sua interioridade, é aquele recurso retórico de se imaginar que a o “morto” é a pessoa mais próxima, aquele que fora amado e para quem o indivíduo demonstrava apreço e devoção ³²⁵. Kierkegaard utiliza o termo *Nærmeste* para indicar o “mais próximo”, termo esse que tem em sua raiz a palavra *Nær*, a qual fora utilizada pelo filósofo, por exemplo, na indicação da ideia de *presença* [*Nærværelsen*] e que certamente tem um sentido de um “acercar-se”. A morte da

³²⁵ Em especulações biográficas é comum aos comentaristas perguntarem quem seria aquele “morto” de que fala Kierkegaard em no *discurso*, ou seja, quem é aquele que se encontra *no túmulo*. É comum que tal associação seja feita para com o pai, Michael Pedersen Kierkegaard, uma vez que o livro *Três discursos em ocasiões imaginadas* é dedicado ao “meu falecido pai” [*min afdøde Fader*] e é notório o fato de que Kierkegaard tinha uma relação de respeito e proximidade para com o pai testemunhada em muitas anotações dos *Diários* e especialmente no escrito *De omnibus dubitandum est*, onde *Johannes Climacus* é apresentado como tendo sido educado por um pai que era tão religioso quanto movido pelo rigor apaixonado de sua própria intelectualidade, e que esse pai teria formado as estruturas do filho *Climacus*/Kierkegaard no que diria respeito a sua tendência à filosofia. Agora, apesar de que isso possa ter sido realmente o caso, e que Kierkegaard pensava particularmente em seu pai na composição dos discursos, especialmente naquele último dedicado à análise da morte, ainda assim isto tem pouco ou nenhum valor em termos de produção de efeito retórico, e Kierkegaard estava muito atento para esta questão. É preciso questionar qual é a função ali empregada pelo filósofo no que diz respeito ao tema desenvolvido e aos efeitos buscados naquele *discurso*. Como foi indicado, a morte é apresentada ao indivíduo já como uma certa distância, de tal modo que a redução dessa distância deve ser sentida pelo indivíduo em sua interioridade como uma espécie de despertar da percepção de sua própria morte. Neste sentido, quando Kierkegaard emprega a ideia de que o “morto” é o mais próximo, isso significa que é necessário que este seja o mais próximo ou a mais próximo porque é essa “proximidade” que permite toda a dinâmica de reflexão. Por certo que Kierkegaard não fora o primeiro a perceber a potência desse recurso retórico. Edgar Allan Poe, em seu famoso ensaio parte sério, parte jocoso, *The Philosophy of Composition*, demonstra de forma desconstrutiva esse processo com relação ao que seria um certo “poema ideal” que convenientemente acaba por ser seu próprio poema *The Raven*. Em todo caso, assim dispõe Poe: “Agora, sem nunca perder de vista a *supremacia* do objeto ou da perfeição em todos os pontos, eu perguntei a mim mesmo, ‘de todos os tópicos melancólicos, o que, de acordo com o entendimento *universal* da humanidade, é o mais melancólico?’. A morte era a resposta óbvia. ‘E quando’, eu disse, ‘é este mais melancólico dos tópicos o mais poético?’ Pelo que já me expliquei de alguma forma a questão, aqui também, é óbvio: ‘quando é mais proximamente aliada com a *Beleza*: a morte, então, de uma bela mulher é, inquestionavelmente, o tópico mais poético no mundo e, igualmente, a boca mais capaz de desenvolver tal tema é a de um amante despojado de seu amor” (POE, 1984, p. 18- 19). O exemplo de Poe lança luz sobre o caso de Kierkegaard no caso de *Diante de um túmulo*, uma vez que ambos os autores percebem que o tema a ser abordado pelo ensaio ou pelo poema demanda uma certa abordagem e um objeto/sujeito a ser trazido para tal finalidade. É possível questionar, tanto no caso de Poe quanto no caso de Kierkegaard, se ao fim essa escolha não é demasiado apropriada para as intenções que os próprios autores dispuseram no início de seu percurso, de tal maneira que uma certa circularidade seria criada no sentido de que aquilo que é obtido ao fim foi condicionado antecipadamente no início. Essa questão, no entanto, lança toda a reflexão para uma consideração do uso retórico que não pode ser feito aqui, mas que deve ser indicado apenas para salientar o fato de que qualquer aplicação de biografismo no caso de Kierkegaard, como no caso de Poe em relação às mulheres de sua vida, é ínfimo em comparação com a potência do escrito ele mesmo.

peessoa “mais próxima” faz com que o próprio fenômeno da morte seja trazido para dentro do indivíduo diante do túmulo em um sentido de proximidade, de tal maneira que aquilo que não se deixa captar pode então ser até certo sentido retido na interioridade. A mesma interioridade que indicava essa “proximidade” com uma pessoa amada é agora o *locus* onde também a morte é sentida, ainda que, Kierkegaard concede desde o princípio, a própria morte ainda não se apresente efetivamente como completamente atualizada. O esforço do filósofo para demonstrar essa dinâmica já nas primeiras linhas de seu ensaio não é de nenhuma forma aleatório e sem razão, pois essa dificuldade enfrentada pelo indivíduo diante do túmulo reflete também a condição em que o próprio indivíduo se encontra quando na sua tentativa de consideração sobre o fenômeno da morte, uma vez que ele, o indivíduo diante do túmulo, ainda se encontra no âmbito do *dever* enquanto o “morto” notadamente encontra-se no âmbito da *permanência*. Quando afirma que “no túmulo não há recordação”, Kierkegaard aponta precisamente para o fato de que a continuidade pretendida pelo indivíduo posto na temporalidade e na multiplicidade já não é uma possibilidade para o “morto”, pois este se encontra onde a questão já é completamente esvaziada em seu sentido. Esta ressalva é sobremaneira importante porque indica que a preocupação de Kierkegaard não é de analisar a *permanência* em um suposto “outro mundo” ou em uma suposta “outra vida”, mas o que pretende o filósofo através da consideração sobre o fenômeno da morte é compreender como pode haver a instanciação do âmbito da *permanência* na própria temporalidade em que a existência é concretamente possível. Assim, o “morto” não pode recordar porque cabe ao indivíduo diante do túmulo tal esforço e, ao mesmo tempo, o “morto” não pode “dizer” ou “ensinar” nada ao indivíduo porque é a própria *morte* que começa a apresentar-se em sua fenomenalidade e em sua potência ontológica. Aquilo que o indivíduo diante do túmulo percebe é, tal como na confissão, a demanda de sua interioridade e o enfrentamento à tensão entre temporalidade e eternidade, onde aquilo que é almejado – a unidade, a *permanência* – enfrenta não só a sua oposição – a multiplicidade, o *dever* –, mas também a própria percepção de que a finitude precisa ser compreendida para ser instanciada, o que novamente traz à tona a disposição específica da *seriedade*, porém agora não percebida na reflexão do indivíduo em sua própria interioridade, mas em uma imposição do fenômeno da morte dentro dessa mesma interioridade:

O discurso sem autoridade [*umyndige Tale*] não pode, portanto, conduzir isto com seriedade, nenhum morto o espera para que tudo possa acabar. Mas é por isso que você, meu ouvinte, pode prestar atenção no discurso. Pois a própria morte tem certamente sua seriedade; a seriedade não está no acontecimento, não está no exterior: que há novamente um homem morto é uma diferença tão pequena em termos de seriedade quanto no fato de haver muitas carroças; sim, tão pouco quanto esse apaziguado estado de espírito que apenas quer falar bem do morto é seriedade ou a que de nenhum modo poderia satisfazer ao que seriamente meditasse sobre a morte. A morte pode precisamente ensinar que a seriedade está no interior, no pensamento, pode ensinar que é apenas uma ilusão quando o externo é tomado de maneira frívola ou pesarosa, ou que o pensador, ao profundamente considerar o pensamento sobre a morte, se esqueça de pensar e contemplar sua própria morte. Se alguém quer devidamente nomear um único objeto para a seriedade, então deve nomear a morte e “o pensamento sério da morte”; e ainda assim é como se no fundo da morte ainda ouvesse um gracejo, e este gracejo, diversificada nas diferenças de estado de espírito e de expressão, é essencial para qualquer contemplação sobre a morte na qual o próprio contemplador não está a sós com a morte e pensa a si mesmo conjuntamente com a morte. [KW X, p. 73; SV V, p. 228]

O “discurso sem autoridade” de que fala Kierkegaard não é sua própria palavra, mas é uma alusão ao ritual fúnebre que antecipa o instante em que o indivíduo se encontra sozinho diante do túmulo. Esta eulogia, afirma o filósofo, não tem nenhum valor para a análise do fenômeno da morte uma vez que ela não é realizada *com* e *na* seriedade. Como pontua Kierkegaard, a seriedade não está no acontecimento da morte, nem tampouco está nos meandros da exterioridade, onde o fato de haver um “morto” tem pouca relevância. O que importa realmente é a maneira com que a morte é suscitada na interioridade do indivíduo enquanto a coincidência ou a *presentificação* da seriedade enquanto a contemplação da *morte de si mesmo*. Neste sentido, estar diante do túmulo é a ocasião para que a seriedade seja finalmente identificada com a própria *morte de si*, a tal ponto que o “pensamento sério sobre a morte” só pode ser assim considerado no limite de que este seja tomado pelo indivíduo não como a consideração da “morte em geral”, mas como a condição de mortalidade do próprio indivíduo. A oposição à seriedade é o que Kierkegaard chama de *gracejo* [*Spørg*], este sendo entendido no sentido específico daquilo que previne o indivíduo de, ao meditar sobre a morte, evitar afastar-se da demanda de que qualquer reflexão sobre a morte deve ser realizada com relação ao próprio indivíduo tanto em sua interioridade quanto em sua condição de finitude concreta. A ameaça do *gracejo* é em termos de disposição, pois uma vez que este se apresenta como uma possibilidade no momento da reflexão sobre a morte, ele também se apresenta como um desvio para a seriedade da meditação. A exigência do pensamento sobre a morte que é expressa pela disposição singular da

seriedade é regulada por uma restrição: de que nenhuma consideração exterior ao próprio pensar sobre a morte de si venha a inserir-se nesta reflexão. Isto não significa simplesmente uma recusa da exterioridade do indivíduo, mas, de forma ainda mais limitada, significa uma recusa a qualquer exterioridade da própria restrição do pensamento sobre a morte de si enquanto *seriedade*. Ao esclarecer este ponto, Kierkegaard pode finalmente, através de um esforço negativo, iniciar a sua apresentação do caráter ontológico retirado da análise do fenômeno da morte. Nega-se o que é estranho ou estrangeiro à reflexão sobre a morte de si para se alcançar uma espécie de pureza do *ser* da morte:

Pois o pesar [*Sorgen*], se o quer comparar com a morte, e quer chamá-lo de um arqueiro, tal como a morte o é: o pesar não perde seu alvo, porque ele acerta o que vive, e quando o atinge, apenas então o pesar começa: mas quando a flecha da morte o atinge, então tudo realmente acabou. E a doença [*Sygdommen*], se a quer comparar com a morte, e se quer chamá-la de armadilha, tal como a morte é certamente uma armadilha na qual a vida é pega: a doença realmente pega, e quando esta pega o saudável, então a doença começa: mas quando a morte fecha sua armadilha, ela nada pegou, porque então tudo está acabado. Mas justamente nisto consiste a seriedade, e precisamente por isto a seriedade da morte é diferente da vida, que tão facilmente deixa alguém se iludir. Pois quando alguém segue seu caminho curvado pela adversidade, pelos sofrimentos, pela doença, pela incompreensão, por condições limitadas, por perspectivas miseráveis, ele então se equivoca se disso concluir que ele é sério; porque a seriedade não é a reprodução direta, mas é a aperfeiçoada, isto é, que também aqui é o interior e o pensamento e a apropriação e o aperfeiçoamento que são a seriedade. [KW X, p. 74; SV V, p. 229]

A diferenciação da *seriedade* suscitada pela morte para com o tipo de *seriedade* suscitada pela vida é fundamental para a compreensão do que é o fenômeno da morte e de que maneira ele tem relação com a instanciação do indivíduo na *permanência* e, por fim, como a *permanência* é finalmente inserida não só como a oposição ao *dever*, mas como sua anulação. Kierkegaard demonstra como a morte não pode ser comparada com o “pesar” ou com a “doença” por um simples fato de concomitância temporal, uma vez que estas são condições e possibilidades postas no âmbito da vida e, portanto, do *dever*, enquanto a morte é sempre aquilo que está além de qualquer possibilidade de *dever*. Isso é igualmente válido para qualquer maneira de alteração ou modificação, incluindo-se aí também conceitos e categorias que haviam sido utilizadas para indicar o âmbito da *permanência* em uma chave antropológica ou em relação ao transcendente, como fora o caso do *sofrimento* e da *recordação*. Se o *sofrimento*, por exemplo, permite ao

indivíduo pôr-se em uma certa disposição de passividade, portanto participando de alguma forma na *permanência*, isso não significa que, estando inevitavelmente na temporalidade e sujeito às mudanças do *devenir*, ele então tivesse se instanciado completamente nesta *permanência*. O primeiro ponto que o fenômeno da morte apresenta através desta disposição de *seriedade* que lhe é identitária é o fato de que apenas esse estranho e paradoxal caso, que é o de considerar a *morte de si* na finitude, pode permitir uma verdadeira reflexão sobre a instanciação do indivíduo na *permanência*. Como pontua Kierkegaard, “a seriedade da vida é séria, e ainda assim não há seriedade a menos que o externo seja aperfeiçoado na consciência”, sendo que “nisto reside a possibilidade da ilusão”, enquanto “a seriedade da morte é sem engano, porque não é a morte que é séria, mas o pensamento sobre a morte” [KW X, p. 74-75; SV V, p. 229]. O trazer à consciência é a condição para que a morte possa ser pensada e, ainda assim, este é também a condição em que se encontra o indivíduo quando na busca por sua própria constituição nos termos do *devenir*. O traço paradoxal que leva ao ponto ontológico é precisamente este: o indivíduo tem de instanciar-se em um âmbito em que a condição para sua reflexão mais intensa sobre sua própria finitude é constantemente posto em ponto de fuga pela própria instanciação. Ao refletir sobre sua própria morte, ou seja, ao trazer para a consciência a *morte de si* enquanto o ponto mais extremo e intenso do fenômeno da morte, o indivíduo está de alguma forma inviabilizando sua reflexão. Nas palavras de Kierkegaard, “a seriedade está em que é a morte que você pensa, e que a pensa como seu encargo, e que você é quem está fazendo o que a morte não pode fazer, que você é e a morte também é” [KW X, p. 75; SV V, p. 230]. A concomitância com a morte não é mero esforço de abstração, mas é uma consideração de âmbito ontológico, uma vez que o que importa não é somente a reflexão sobre a morte, mas é a atualização da *morte* na interioridade do indivíduo de tal maneira que o *ser* do humano está posto em simultaneidade com o *ser* da morte. A *seriedade*, então, é precisamente esta concomitância, ou seja, é a disposição específica dessa presentificação do *ser* da morte conjuntamente com o *ser* do humano. Porém, a *seriedade* é apenas uma disposição de abertura e embora ela permita considerar essa simultaneidade entre os diferentes “seres”, ainda assim ela não é capaz de sustentar essa paridade, nem tampouco a *seriedade* é capaz de encontrar uma forma de ultrapassar a sua condição que é, ao fim, ainda uma condição paradoxal e de “entremeio”. Na *seriedade* o âmbito da temporalidade está necessariamente

presente como condição para a entrada do âmbito da eternidade, sendo que a concomitância entre o *ser* da morte e o *ser* do humano tornada possível pela *seriedade* é não só instável, mas está necessariamente condenada ao fracasso caso uma passagem não seja realizada para além das determinações da finitude, como Kierkegaard tão insistentemente pontuava com relação à tendência de tudo recair em um desvio ou em uma ilusão. “Morrer é”, como afirma Kierkegaard, “o encargo de todo ser humano e por isso é uma arte muito mediocre”, uma vez que a morte em termos gerais é uma simples condição da própria finitude, de modo que em oposição a isso se deve compreender que “morrer bem é de fato a mais elevada sabedoria da vida”, o que aqui é entendido como um saber morrer para a finitude, uma distinção que é tornada possível pela *seriedade*, pois “no segundo caso a seriedade é a da morte, no primeiro é aquela do mortal”, ou seja, “o discurso que apresenta esta distinção não pode voltar-se para os mortos, mas para os vivos”, no sentido de que este discurso deve ser posto para os mortais como uma problematização da temporalidade na tentativa de inserção da eternidade, e não como uma simples confirmação dos limites da finitude [KW X, p. 76; SV V, p. 231]. Kierkegaard então coloca a *seriedade* no ponto limítrofe de sua possibilidade, precisamente onde algo deve advir para tornar essa concomitância ontológica entre o indivíduo e sua morte em algo menos instável e menos sujeito às variações da finitude que são contrárias ao fenômeno da morte. O discurso que foi levado até este ponto, afirma Kierkegaard, tem então de introduzir uma passagem, a qual o filósofo chama de “a decisão da morte” [*Dødens Afgjørelse*]. Para que a instabilidade da concomitância do *ser* da morte com o *ser* do humano não seja perdida na interioridade e na *seriedade*, então é preciso uma instanciação do *ser* da morte na própria temporalidade do *ser* do humano. Kierkegaard chama de “decisão” o instante e o ato desta instanciação determinada, mais uma vez realizando um paralelismo entre o âmbito do *dever* e o âmbito da *permanência*. O conceito de *decisão* também fora utilizado no desenvolvimento da análise do *dever* e mostrara-se fundamental para tornar possível a passagem da esfera do entendimento para uma esfera além das determinações limitadoras da racionalidade, da objetividade e da abstração. No âmbito do *dever*, a noção de decisão estava completamente ajustada para com o engajamento e mobilização do indivíduo em sua preocupação por sua própria constituição enquanto indivíduo e enquanto um *ser* do humano. A *decisão* ocorrida no âmbito do *dever* aprofundava o indivíduo no próprio *dever* ora porque escapava da

ameaça da anulação da abstração, ora porque instanciava o indivíduo na *sobrerrelação* que é precisamente um dos mais elevados pontos de intensificação da tensão criada pelo *devenir*. A “decisão da morte”, no entanto, já apresenta desde o início uma perspectiva completamente diversa, pois a determinação não é aquela do indivíduo, mas é a da *morte*. Uma nuance está colocada na expressão *Dødens Afgjørelse*, pois a decisão é *da* morte, no sentido de que é a própria *morte* que assume a centralidade da determinação, ou seja, que se insere na finitude como forma de romper com a própria finitude e com tudo que está implicado por ela, mas é também uma decisão *pela* e *para* a morte, a qual significa que neste ponto o indivíduo tem o seu campo de participação, ainda que este seja condicionado pela passividade. A compreensão sobre essa diferença da “decisão” no âmbito do *devenir* e no âmbito da *permanência* precisa estar suficientemente clara para que se possa compreender a maneira com que Kierkegaard analisa a estrutura e as consequências dessa “decisão da morte”, pois é notório que ali é o próprio fenômeno da morte que ocupa o papel central:

No que diz respeito à decisão da morte, o que primeiro deve ser dito é que ela é *decisiva*. A repetição da palavra é significativa, e a própria repetição é para nos lembrar quão taciturna a morte é. Há muitas outras decisões na vida, mas apenas uma é tão decisiva quanto a morte. Pois todas as forças da vida são incapazes de resistir ao tempo, ele as arrasta consigo e até mesmo a recordação está no presente [*Nærværende*]. E o vivente não tem em seu poder parar o tempo, encontrar repouso [*Hvilen*] fora do tempo na plena culminação, na culminação da alegria, como se não houvesse um amanhã, na culminação do pesar, como se este não pudesse resultar um pouco mais amargo, na culminação da contemplação, como se o sentido tivesse sido plenamente exposto e a contemplação não fosse, por sua vez, parte do sentido, na culminação da prestação de contas, como se o instante da prestação de contas não reclamasse também sua responsabilidade. A morte, por outro lado, tem esse poder; ela não enrola com isso como se algo ainda faltasse, não vai em busca da decisão como faz o vivente, mas o faz com seriedade. Quando ela chega se diz: até aqui, nem mais um passo; então está acabado, não se acrescenta nem uma letra; então o sentido foi exposto, não se ouvirá nem mais um ruído – então tudo acabou. Se é impossível fazer coincidir em um só todos os enunciados dos incontáveis viventes sobre a vida, todos os mortos coincidem em um enunciado, em um só dirigido ao vivente: fique parado [*stat stille*]. Se impossível fazer coincidir em um só todos os enunciados dos incontáveis viventes sobre os esforços da vida, todos os mortos coincidem em um, em um só: agora tudo acabou. [KW X, p. 78-79; SV V, p. 233]

Desde o início Kierkegaard deixa claro que a decisão é *da* morte, sobretudo porque é pela centralidade da morte na *decisão* – uma centralidade que é, no fundo, uma identidade – que se torna possível indicar que esta é realizada na vida em

oposição à vida. A única decisão que é tão importante quanto aquela da *morte* é, evidentemente, aquela com relação à abertura do *ser* do homem para o transcendente. O que deve ser compreendido neste ponto é o fato de que a “decisão da morte” e a “decisão de abertura para o transcendente” não são hierarquicamente relacionadas e não são temporalmente diferenciadas. Nada obsta, por exemplo, que estas decisões sejam também elas concomitantes, ainda que da maneira com que Kierkegaard parece indicar, a constituição da estrutura da passividade que é assumida através da abertura para com o transcendente parece tornar ainda mais clara a relevância e a possibilidade definitiva da decisão da morte. Isso é dito apenas para esclarecer que, em todo o caso, é certamente o âmbito da *permanência* o que está em questão, seja porque o que se almeja é uma ruptura com a finitude dentro da própria finitude, seja porque o indivíduo que está posto na relação não assume a centralidade, concedendo a autoria da determinação para um Outro, ou seja, para o transcendente ou para a morte. Uma vez que a *morte* assume a centralidade através da *decisão*, a oposição com a vida é então trazida como forma de aprofundar ainda mais o embate entre temporalidade e eternidade, embate esse que é fundamental para a instanciação da *permanência*. É evidente que a “decisão da morte” é posta no campo da temporalidade, pois, como afirma Kierkegaard, o que a *morte* apresenta é uma solução para o fato de que “as forças da vida são incapazes de resistir ao tempo” de tal maneira que estas forças não conseguem encontrar um “repouso”. Porque é a *morte* que assumiu a centralidade através da *decisão*, ela não se encontra subjulgada às alterações, diversificações e instabilidades do tempo e, portanto, do *dever*. A “decisão da morte”, neste sentido, é uma decisão feita *na* temporalidade como uma anulação dos efeitos da temporalidade, é uma decisão feita *em relação à* temporalidade como uma absoluta negação da própria temporalidade. Aquilo que a *morte* decide só é possível em termos de decisão porque a morte foi trazida para a concomitância de seu *ser* com o *ser* do humano, de tal maneira que é apenas quando o *ser* da morte é inserido na finitude e na temporalidade através da concomitância com o *ser* do humano que ela pode então vir a decidir. Dessa maneira, o que a morte decide é para o vivente e não para si mesma, pois sua decisão tem o efeito de causar uma alteração de instanciação no *ser* do humano, mas é completamente incapaz de produzir efeitos para si mesma. Em sua decisão, a *morte* instancia a *permanência*, uma instanciação que é iniciada pela inserção do repouso na finitude – a compreensão do “agora tudo

está acabado” – e que é finalmente encerrada pela determinação daquilo que é exigido ao indivíduo, ou seja, que ele “fique parado” [*stat stille*], o que significa dizer: que ele “fique na *permanência*”. Precisamente porque “pela decisão da morte tudo está acabado”, então é possível dizer que “há repouso [*Hvile*]” [KW X, p. 80; SV V, p. 234]. O que resta ainda indicar é o último ponto ontologicamente relevante, ou seja, o fato de que a concomitância do *ser* da morte com o *ser* do humano, quando tomado pela “decisão da morte”, passa a ser a ocasião para que uma diferenciação absoluta seja produzida.

Se a “decisão da morte” é feita *com e na seriedade*, isto significa que o indivíduo é posto em relação a sua interioridade em uma oposição à exterioridade e, neste sentido, o indivíduo diferencia-se tanto da exterioridade quanto dos outros indivíduos. Ocorre, no entanto, que enquanto a “decisão da morte” apresenta esse caráter de singularização quando esta é assumida na sua inserção na finitude – o que tem necessariamente de ser o caso para que a “decisão da morte” seja possível –, a “morte em geral”, ao contrário, parece tratar todos os indivíduos com uma igualdade niveladora, pois para a “morte em geral”, não há outra diferenciação que aquela entre os “vivos” e os “mortos”. A questão era, portanto, aquela com respeito à determinação diferenciadora que acontece para a “decisão da morte”, a qual deve permitir com que o indivíduo seja posto em uma singularidade que, por um lado, se assemelhe à morte enquanto uma diferenciação que anula toda outra possível diferenciação e, por outro lado, se assemelhe à vida enquanto uma diferenciação que é o signo de uma singularização e não de uma igualdade niveladora. A maneira encontrada por Kierkegaard foi por inserir a negação como parte estruturante da própria “decisão da morte”:

No que diz respeito à decisão da morte, o que em seguida deve ser dito é que ela é *indeterminável* [*ubestemmelig*]. Com isso não se diz nada, mas assim deve ser quando o discurso trata de um enigma. Bem, é certo que a morte faz de todos iguais, mas se essa igualdade está no nada, na aniquilação, então a igualdade mesma é indeterminável. Se é preciso seguir falando dessa igualdade, então isso só pode fazer-se mencionando a dissimilaridade da vida [*Livets Forskjellighed*] e negando-a no que diz respeito à igualdade da morte. Aqui, no túmulo, a criança e aquele que transformou o mundo estão igualmente inativos; aqui o rico é tão pobre como o pobre, a miséria não mendiga, o rico não tem nada para dar, os mais frugal e o mais insaciável necessitam de tão pouco; aqui não se ouve a voz dos amos, nem o choro dos oprimidos; aqui o arrogante e o ofendido chegaram a ser igualmente impotentes; aqui jazem em túmulos vizinhos e toleram-se mutuamente aqueles cuja inimizade os separou com todo um mundo; aqui jaz o excelente e o miserável, mas a excelência não os separa;

aqui jazem os dois, aquele que olhara para a morte como para um tesouro escondido, e aquele que havia esquecido que a morte existia, mas a diferença não se nota. Assim, a decisão da morte é, em sua igualdade, como o espaço vazio e como um silêncio [*Taushed*] no qual nada soa, ou é apaziguado como um silêncio que não é perturbado. E neste reino silencioso, a morte governa. Embora seja uma contra todos os viventes, ela é bastante poderosa para subjugar-los e impor o silêncio. (...) Seja qual for a diferença que queira pensar com relação ao vivente, a morte o torna igual àquele que seria irreconhecível em sua dissimilaridade. [KW X, p. 85-86; SV V, p. 238-239]

A “indeterminação” da decisão da morte deve ser esclarecida em relação aos âmbitos do *devir* e da *permanência*. Porque a “decisão da morte” ocorre e deve ocorrer na temporalidade e em relação ao âmbito do *devir*, aquilo que ela deve determinar aparece para este âmbito como uma impossibilidade de determinação e, portanto, como uma “indeterminação”. Para o indivíduo que necessariamente está posto na vida, a morte produz uma igualdade que é ela mesma uma espécie de indiferenciação, uma vez que ali todas as formas de distinção são reduzidas a um ponto comum que determina o indivíduo através de um elemento exterior ao próprio indivíduo. A distinção da vida só se apresenta enquanto uma potência de diferenciação quando o indivíduo mobiliza sua singularidade em oposição à realidade dada e, portanto, à imediatidade a fim de que possa formular sua realidade efetiva enquanto a própria diferenciação. Na vida, a imediatidade e a exterioridade são a “igualdade nivelada” em que os indivíduos ainda não obtiveram aquele ponto de diferenciação que é encontrado na interioridade, na reflexividade e, neste sentido, na *sobrerrelação*. Na “decisão da morte” o indivíduo diferencia-se da vida, porém este diferenciar-se é também a anulação de toda a potência ou possibilidade de diferenciação, pois uma vez que o *ser* da morte se instancia, então toda a diferenciação *no* e *pelo* indivíduo está finalmente acabada, dado o fato de que agora é a morte quem toma a centralidade da determinação. Para o âmbito do *devir* e da vida, então, a “decisão da morte” aparece como uma *indeterminação*, pois no âmbito do *devir* as determinações são necessariamente consideradas em relação ao indivíduo. Porém, a “decisão da morte” é realizada dentro da vida e por isso a confusão com relação a sua compreensão. Quando se atribui à morte uma igualdade, isto só pode ser feito desde uma perspectiva da vida, pois só os “viventes” inseridos na tensão entre o *devir* e a finitude podem olhar para a morte como este nivelamento igualitário. Da perspectiva da própria morte ou, mais precisamente, da “decisão da morte” que é assumida na vida e no *devir* em tensão

com a *permanência*, tudo o que existe é uma absoluta negatividade que, precisamente por ser absolutamente negativa e, assim, absolutamente diferenciadora, é então capaz de instanciar uma positividade que instancia a última diferenciação sem recair na igualdade. Na morte, a oposição da diferença não é a igualdade, mas é aquela entre a multiplicidade das diferenças e da diferença absoluta. Kierkegaard avança ao ponto de demonstrar essa passagem com relação ao trato dessas categorias:

Assim, a decisão da morte é indeterminável em virtude da igualdade, pois a igualdade consiste na aniquilação. E pensar nisso deve ser reconfortante para o vivente. Quando o espírito, cansado da diversidade [*Forskjelligheden*] que segue e segue e nunca acaba, orgulhosamente volta-se para si mesmo e acumula a ira no desafio da impotência, por não poder interromper a força vital da diversidade [*Forskjellighedens Livskraft*]: então deve ser reconfortante pensar que a morte tem esse poder, então essa concepção deve atizar o entusiasmo da aniquilação em uma brasa na qual deve haver uma vida mais elevada. [KW X, p. 86; SV V, p. 239]

O movimento descrito por Kierkegaard esclarece finalmente a dinâmica entre o *ser* do humano e o *ser* da morte. A igualdade é aquilo que torna a “decisão da morte” indeterminável, uma vez que “a igualdade consiste na aniquilação”; porém tal indeterminação só é válida no plano em que a igualdade se apresenta como uma possibilidade, ou seja, no plano da vida, já que no plano da morte, como Kierkegaard continuamente afirma, não há igualdade no sentido atribuído pela vida. A morte é sempre singular porque, como o próprio filósofo frisara desde o princípio, a morte é sempre a *morte de si* para o indivíduo. Uma “morte em geral” é algo abstrato e próximo da recaída para a ilusão. Dessa forma, a “decisão da morte” é determinante e determinável para com a própria morte e não para com a vida, onde então a diferença absoluta é vista como possível de ser instanciada. A instanciação dessa “diferença absoluta” é tornada possível quando a passagem do âmbito do *dever* para o âmbito da *permanência* é finalmente realizada, ou seja, quando o indivíduo percebe que todos os seus esforços no *dever/vida* não fazem mais do que intensificar cada vez de uma maneira mais elevada a tensão que é inerente ao próprio *dever/vida*, uma intensificação que é reconhecida como a impotência ou a incapacidade do indivíduo em “interromper a força vital diversidade” na qual ele está necessariamente lançado. Em seu esforço por constituir-se singularmente como indivíduo, o embate com a multiplicidade e com a tensão do fenômeno da existência é levado ao mais alto nível de intensificação, quando a sua tentativa de

determinação é confrontada com a impossibilidade de absoluta auto-determinação e com a necessidade de tomar a sua *sobrerrelação* em relação para com um transcendente que é absolutamente desconhecida e totalmente outro. Mesmo no ponto mais intenso de sua apreensão do fenômeno da vida enquanto um *devir*, o indivíduo não consegue escapar do fato que todas as determinações são frágeis, instáveis e completamente suscetíveis ao retorno ou recaída à condição de indeterminação. O que a intensificação mais elevada fornece, como *Anti-Climacus* bem demonstra nos primeiros parágrafos do primeiro capítulo de *Doença para a morte*, é a percepção de que o *ser* do humano não pode escapar dessa condição. Uma vez que as condições conceituais e categoriais da análise do fenômeno da existência enquanto *devir* foram criadas com base em estruturas que, como demonstrado, não deixaram de possuir sua fundação na *permanência*, então a solução encontrada por Kierkegaard para que este *ser* do humano finalmente possa encontrar o seu ponto de determinação é aquela da instanciação do *ser* da morte no *ser* do humano, uma instanciação que faz com que a *morte* assuma a centralidade da determinação e tem como consequência não apenas a instanciação da *permanência*, mas também a anulação do *ser* do humano e, assim, do fenômeno da existência. A busca pela singularização do indivíduo enquanto parte da constituição do indivíduo no próprio fenômeno da existência leva ao ponto em que o próprio indivíduo singular deve ser identificado, na perspectiva do âmbito da *permanência*, com algo que inviabiliza e anula o próprio fenômeno da existência. Em uma anotação de 1850 feita em seus *Diários*, Kierkegaard volta mais uma vez para a questão da singularização de uma forma reveladora: “O indivíduo singular [*Den Enkelte*], este pensamento pronunciado por uma testemunha da verdade em sentido estrito: ele é a morte [*det er Døden*]” [X.2 A 466]. A “testemunha da verdade” [*Sandhedsvidne*] está certamente no âmbito da *permanência*, uma vez que a sua determinação é aquela feita na relação com o transcendente em um sentido cristão. Isto leva ao último ponto com relação ao fenômeno da *morte*, pois aqui é onde Kierkegaard mantém a coerência de seu pensamento até o último ponto.

Como foi demonstrado anteriormente, a relação com o transcendente se dá sob a forma de diversas disposições – continuidade, sofrimento, arrependimento e resignação –, todas as quais dizem respeito ao indivíduo em sua instanciação de *passividade* diante deste transcendente, um indivíduo que deve abdicar de seu *ser* por um outro *ser* a fim de garantir uma saída para a condição de instabilidade.

Ocorre que a concepção kierkegaardiana do transcendente e de Deus não deixa de implicar continuamente uma recusa relacional, no sentido de que ainda quando a revelação se dá através de Cristo, mesmo neste ponto o que é revelado não adentra completamente na relação e a graça que é recebida pelo indivíduo não revela o transcendente em sua totalidade. Como afirma o próprio filósofo em um de seus *Discursos Edificantes*, “a oração não muda Deus, mas muda aquele que ora [*Bønnen forandrer ikke Gud, men den forandrer den Bedende*]” [KW XV, p. 22; SV VIII, p. 132]. Apesar da revelação que é fundamental ao cristianismo e apesar da noção de “graça” que é sobremaneira importante para o luteranismo no qual Kierkegaard fora formado, a relação para com o transcendente é sempre parcial e portanto incapaz de encontrar um ponto seguro de determinação precisamente porque a dirigibilidade da relação nos termos da *passividade* é ainda posta no lado do indivíduo e não do transcendente, o que significa que a instanciação ainda não é completamente aquela da determinação do âmbito da *permanência*. Essa restrição que Kierkegaard apresenta para com a entrada do transcendente na relação é coerente com seu próprio pensamento, pois se fosse o caso do transcendente inserir-se na temporalidade, porque o transcendente é o eterno e, portanto, é a anulação da temporalidade, então a sua inserção representaria ou o fim da temporalidade ou o fim da eternidade e em ambos os casos o transcendente deixaria de ser efetivamente transcendente. Ainda neste ponto, há que se considerar que Kierkegaard, mesmo quando tratando do âmbito da *permanência*, não realiza um salto para um outro campo de acontecimento e realidade que não seja aquele da finitude e da concretude da vida, de modo que aquilo que pode acontecer para com o indivíduo em termos de determinação de sua existência deve ser posto necessariamente no âmbito da vida. Isso leva ao ponto da relevância e da confluência do *ser* de Deus com o *ser* da morte. Porque o *ser* de Deus, uma vez que ele é o transcendente, não pode inserir-se na relação e não pode ser ele completamente o que realiza a determinação da instanciação do âmbito da *permanência*, e uma vez que o indivíduo em diversas disposições põe-se em antecipação para com esta relação, então o *ser* da morte se apresenta como a maneira de, na própria finitude, haver a instanciação da determinação da *permanência* em uma espécie de co-pertencimento ou de *co-presença* do indivíduo, da morte e do transcendente. O *ser* da morte que substitui o *ser* do humano na interioridade do indivíduo e que determina a sua instanciação na *permanência* é

finalmente identificado com o *ser* de Deus, de tal maneira que o “morrer para” a vida é entendido como um “nascer em Deus” apenas no sentido limitado da *permanência* como o âmbito de determinação do transcendente. Esta implicação está presente em diversos momentos dos muitos *Discursos Edificantes* e pode ser identificado até os últimos textos kierkegaardianos, mas é um ponto que, ainda que sem a sutileza ontológica aqui demonstrada, já está dado desde os primeiros momentos. Na oração que precede o discurso *Fortalecimento do Homem Interno* esta relação é evidenciada:

Pai no céu! Tu guardas todas as dádivas em sua mão gentil. Tua abundância é mais rica do que o entendimento humano pode conceber; tu estás enormemente disposto a dar, e tua bondade é maior do que o coração de um homem pode entender; pois tu satisfazes todas as orações e dás o que te pedimos, ou, o que é muito melhor do que isso, aquilo pelo que te pedimos. Assim, dás a cada um a parte que lhe corresponde como é de teu agrado; mas então dás também a cada um a certeza de que tudo vem de ti, para que a alegria não nos arranque de ti no esquecimento do prazer, para que o pesar não nos separe, mas em alegria, ao contrário, possamos buscar em ti e, no pesar, fiquemos em ti [*blive hos Dig*], para que quando nossos dias tenham sido contados e o ser humano exterior [*udvortes Menneske*] se corrompa, a morte não venha, fria e terrível, em nosso nome, senão gentil e amigável, com uma saudação e uma mensagem, com um testemunho de ti, Pai nosso, tu estás nos céus! Amém! [KW V, p. 79; SV III, p. 296]

A súplica presente na prédica é que o *ser* da morte venha a ser instanciado no lugar ou em nome do *ser* de Deus, de tal maneira que esta morte, diferenciada em sua singularidade enquanto uma determinação da *permanência*, não apareça como a simples imposição da finitude, mas como a própria ruptura com o âmbito que governa e estrutura a finitude, ou seja, o *devir*. Aquilo que é finito só pode assim ser definido com base na própria pressuposição de que a mudança é possível, ou seja, que o *devir*, ainda que por uma única vez, possa apresentar-se em sua completa efetividade. O que chega ao fim é alterado e isso é o que dispõe, segundo Kierkegaard, a ideia de finitude com a ideia de *devir* através da noção de “mudança”, “movimento” e “alteração”. Com a inserção do *ser* da morte dentro do âmbito do *devir*, o que ocorre é uma instanciação do âmbito da *permanência* para o indivíduo, uma instanciação que não só nega o *devir* e a *finitude*, mas nega também o próprio fenômeno da existência. Esse *ser* da morte, que é a forma de inserção indireta do *ser* de Deus, dados os traços identitários, ele faz uma opção a partir do fenômeno da existência: ao não poder encontrar uma forma de solucionar a tensão opositiva do

fenômeno da existência, uma vez que o *devoir* é compreendido como o campo de constante intensificação marcado pela incapacidade de determinação conclusiva e una, então a *permanência* escolhe anular a tensão ao tomar um dos pólos não só como predominante, mas como único. Porque a *permanência* é pautada pela eternidade enquanto uma oposição à temporalidade, o *ser* da morte é a afirmação da eternidade e a negação da temporalidade, uma dinâmica que, no entanto, ocorre sempre necessariamente dentro da concretude da temporalidade em que todo ser humano está lançado. Precisamente por isto, porque todo *ser* do humano é necessariamente identificado com a temporalidade, então a única maneira de se solucionar esta questão é pela anulação do *ser* do humano em uma substituição pelo *ser* da morte que faz o lugar do *ser* de Deus. A “imortalidade” [*Udødeligheden*], categoria tão fundamental para o cristianismo em termos tanto dogmáticos quanto filosóficos, é aqui tomada precisamente como este ponto em que a identificação do *ser* da morte para com o *ser* de Deus permitiria pensar em uma morte que é uma não-morte, ou seja, uma morte que é serve como *morte* para a vida e, portanto, como uma ruptura para com o *devoir* e a temporalidade, mas que é ainda assim não não-morte para a *permanência*, pois neste âmbito não há mais a possibilidade da alteração e da diversidade. Como afirma Kierkegaard, “a imortalidade não poderia ser uma última mudança que interveria, se assim se quisesse falar, na morte como uma última era; pelo contrário, é uma imutabilidade [*Uforanderlighed*] que não muda na mudança dos anos” [KW XV, p. 10-11; SV VIII, p. 122]. A imortalidade, que é assumida como a consequência da inserção do *ser* da morte como determinante do âmbito da *permanência* na interioridade do indivíduo, esta nega toda a mudança de tal maneira que mesmo quando a mudança da temporalidade ocorre – a passagem dos anos –, ainda assim a imutabilidade mantém-se a mesma. A imortalidade é, neste sentido, uma negação do fenômeno da existência e aqui se pode falar, conjuntamente com a “decisão da morte”, tudo está acabado. Para a filosofia e para a análise do fenômeno da existência, ao menos, tudo está acabado, porque agora o que pode haver na sequência não diz mais respeito à filosofia. Qualquer eventual aceitação de um pressuposto dogmático em que a “imortalidade”, “Deus”, “alma” e outros conceitos são tomados em uma imaginada realidade efetiva como “verdade” não tem mais nada que ver com a filosofia, de tal maneira que o projeto filosófico kierkegaardiano, que pode, ao contrário de uma suposta “teologia cristã”, servir a mais do que simples cristãos, chega então ao seu último ponto. É compreensível

que isto que se apresenta como o fim da “possibilidade filosófica” seja então o começo e a própria legitimação de um ponto dogmático e doutrinário, de uma parte porque isto é exatamente o significado do “dogmatismo”, de outra parte porque o sentido da filosofia tem de lidar com problemas e não com uma cega aceitação de uma dentre muitas narrativas possíveis. O *ser* da morte aqui apontado, então, ao menos em uma perspectiva filosófica, não é um ponto de passagem para um “além do problema”, para um ponto em que todas as questões conflituosas da filosofia são trazidas para uma espécie de conformação a um princípio aleatório, como sói ocorrer na teologia, mas este é o estabelecimento de um novo problema legado pelo pensamento kierkegaardiano, ou seja, de que a própria descoberta das condições de possibilidade da análise do fenômeno da existência enquanto uma fenomenalidade acabaram levando Kierkegaard a um ponto de impasse em que essa mesma análise é inviabilizada pelas próprias condições que permitiram a análise. Isso é um impasse em um sentido geral e um problema em um sentido filosófico. E isso é talvez o que pode ser feito sem que se recaia para fora da filosofia, para onde o pensamento já não acontece.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἐκῶν ὅστις ἔρῳη
μηδὲν αἰσχρόν: ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται

Todo o esforço do pensamento kierkegaardiano apresenta um problema: é isso o que as páginas precedentes tentaram demonstrar. Como afirma Kierkegaard sobre o paradoxo, que esse não deve ser temido ou recusado porque ele é a própria paixão do pensamento, também este é o caso do problema, o qual não deve ser desprezado uma vez que ele é a paixão da filosofia. O problema aqui apresentado é aquele da análise do fenômeno da existência do *ser* do humano, o qual traz para dentro deste particular caso fenomênico uma questão que já vinha sendo tratada desde o começo da filosofia. Nisto repousa a singularidade do pensamento kierkegaardiano, porque ele é capaz de fornecer um novo campo de realização, atualização e continuidade para uma das questões fundamentais de toda a filosofia, e tal singularidade é garantida porque, ao fim, o que Kierkegaard apresenta é precisamente um problema. Ao trazer o embate entre *dever* e *permanência* para dentro do fenômeno da existência e ao identificar este fenômeno com a tensão entre estes dois âmbitos, Kierkegaard não só desenvolve o que seria o começo de uma estrutura de pensamento posteriormente conhecida como “existencialismo” – que em muito poderia ser considerada como a “ontologia que depois habitaria a filosofia do século XX –, mas ele toma da tradição filosófica na qual ele se formara os instrumentos conceituais para apresentar a renovação deste embate em termos completamente novos. Sua análise não é constituída com base em uma metafísica de ordem teológica, ainda que tome da teologia diversos conceitos; não é uma análise constituída com base em uma metafísica própria da filosofia medieval ou clássica, ainda que em muitos sentidos ela volte-se para os ensinamentos desses filósofos para compreender como desenvolver uma reflexão que seja ao mesmo tempo “elevada” e “concreta; não é uma análise constituída com base na epistemologia própria da filosofia moderna, sendo, ao contrário, uma análise que se encontra em confronto direto com esta epistemologia, ainda que, ao fim, ela tome diversos recursos, categorias e conceitos da estrutura de pensamento epistemológico; tampouco é uma análise que se encontra determinada pelos ditames da teologia – ao menos não em uma perspectiva filosófica –, de modo que

dogmatismo, doutrinação, exegese e proselitismo não são conduzem sua reflexão, ainda que se deva admitir que muitos de seus conceitos são retirados da tradição cristã-luterana e são precisamente estes conceitos que produzem a problematidade filosófica de seu pensamento.

A análise é uma resposta ou uma tentativa de dar conta de um fenômeno que Kierkegaard começa a intuir nos primeiros anos de sua reflexão filosófica e que finalmente se apresenta com a demanda de uma condicionalidade de tratamento: que sua fenomenalidade fosse mantida ao longo da própria análise. O primeiro capítulo foi dedicado precisamente a apresentar esse desenvolvimento, do ponto em que o jovem Kierkegaard começa a deparar-se com suas primeiras intuições sobre a questão do fenômeno da existência até o momento em que este se apresenta como um problema filosófico sedimentado. O percurso que leva da intuição à apresentação da sedimentação do problema do fenômeno da existência enquanto uma fenomenalidade é precisamente aquele em que Kierkegaard buscava obter seus primeiros aparatos conceituais para dar conta de primeiramente ser capaz de realizar sua intuição e, em um segundo momento, ser capaz de lidar com o problema que tal intuição havia desvelado. Esse percurso é fundamental, uma vez que ali se percebe ao menos três forças tradicionais centrais operando concomitantemente: a) a tradição cristã-luterana e o seu tratamento em partes filosófico, em partes teológico, onde certos pressupostos e estruturas impõe uma certa abordagem e uma certa perspectiva tanto na sedimentação da intuição quando na abordagem do problema enquanto um problema; b) a tradição romântica alemã, a qual fornece a Kierkegaard uma disposição estilística, retórica e imaginativa em conjunção com uma preocupação para com o indivíduo de uma maneira completamente particular, a qual permitiu com que o filósofo pudesse calibrar a condução de seu pensamento e de sua análise com uma constante reflexão sobre os efeitos e sobre as potências da linguagem, da abstração e da poesia; e c) a tradição idealista alemã, a qual, entendida em um sentido muito amplo, permitiu a Kierkegaard inserir-se em um debate que o precedia e que, através deste debate e com base nos conceitos, nos problemas e nos desenvolvimentos ocorridos neste esforço filosófico, tornou o jovem pensador de Copenhague capaz de compreender de que maneira aquela intuição poderia ser agora tratada de uma forma que os entraves e falhas identificadas na tradição do idealismo alemão não seriam reproduzidas também dentro de sua análise. Dentre estas três forças centrais a que

com mais clareza aparece no processo de formação do pensamento kierkegaardiano é aquela própria da filosofia idealista alemão. Ao mesmo tempo que o fenômeno da existência passa da intuição para a formulação de uma análise através da utilização dos conceitos e problemas fornecidos por esta tradição, é também esta mesma tradição a qual será apresentada por Kierkegaard como a principal responsável pela própria obstrução na tentativa de condução analítica. Este é o ponto central do primeiro capítulo, onde a tentativa fora de indicar que todo o esforço do pensamento kierkegaardiano debate-se constantemente com o fato de que a análise do fenômeno da existência do *ser* do humano tinha de encontrar uma saída para as tendências de abstração, exteriorização, sistematização, objetivação e essencialismo atribuídas à filosofia moderna. Em outros termos, o esforço de Kierkegaard estava em demonstrar que a própria análise do fenômeno da existência demandava a compreensão de que qualquer condução analítica sobre esta questão deveria a todo custo evitar a recaída ao *conceito*, pois se este fosse o caso, então o fenômeno estaria perdido, e com ele a própria análise. Ao identificar o fenômeno da existência com a tensão entre o *dever* e a *permanência*, Kierkegaard percebe que a maior dificuldade de tal análise se encontrava no fato de que a *permanência* recebera um extenso tratamento ao longo da história da filosofia ocidental, uma predominância que era então associada com o *conceito*, o qual passava a representar para o filósofo dinamarquês precisamente esta condição. A condução do fenômeno ao conceito significava a tendência de se reduzir a fenomenalidade do fenômeno da existência a um “terceiro” que acabava por anular a própria possibilidade da análise em prol de uma segurança ou de uma estagnação que impedia qualquer compreensão sobre o *ser* do humano em sua existência. Todo o embate de Kierkegaard com a filosofia moderna passa por este ponto: o reconhecimento do fenômeno da existência como uma tensão entre *dever* e *permanência* traz consigo a demanda de que a análise de tal fenômeno tenha que constantemente proteger-se do *conceito* e da recaída ao âmbito da *permanência*, o que impulsionava todo o pensamento a voltar-se para a consideração do *dever*.

O segundo momento do presente trabalho buscou apresentar o desenvolvimento deste *dever* no pensamento kierkegaardiano e é notável dois pontos centrais neste desenvolvimento: por um lado, ao buscar diferenciar-se da estrutura da filosofia moderna que, para Kierkegaard, tendia ao *conceito* e, portanto, à *permanência*, a saída fora de encontrar bases de pressuposição que permitissem

ou que favorecessem a estruturação do *devoir*, o que para o filósofo estava dado na tradição do pensamento cristão-luterano, sobretudo na forma com que tal pensamento era voltado para o indivíduo e trazia em si uma série de ideias e categorias – como a *novidade*, a *revelação*, etc. – que conjugavam a existência específica do ser humano com a noção de transformação ou de alteração; por outro lado, Kierkegaard trava uma intensa batalha interna com as fontes da filosofia moderna, principalmente com aquela da tradição alemã, ao perceber que tanto sua análise quanto seu pensamento estavam completamente imersos nesta tradição, de tal maneira que ao mesmo tempo que se dá o reconhecimento das limitações e impedimentos de tal estrutura filosófica, se dá também a percepção de que essa estrutura é fundamental para que se possa aprofundar a análise do fenômeno da existência enquanto um *devoir* para além das determinações do idealismo, ou seja, a filosofia moderna que é por Kierkegaard tantas vezes combatida é também amplamente utilizada tanto para a crítica desta mesma filosofia moderna quanto para a continuidade de seu próprio projeto filosófico. É em meio a esta dinâmica que um dos pontos mais fundamentais do pensamento kierkegaardiano se apresenta: a maneira de evitar com que a utilização dos instrumentos conceituais retirados da filosofia moderna venha a assumir o controle e conduzam toda a análise novamente para a abstração e para o *conceito* é por inserir pressupostos que servem como entraves e como salvaguardas para a própria análise. Este é o caso, por exemplo, da ideia de *concretude* que é tão cara à Kierkegaard por permitir ao filósofo adentrar em questões sobre a consciência, a idealidade, a imaginação e a lógica sem com isso perder de vista a fenomenalidade do fenômeno da existência. Mais do que isso, ao associar *concretude* com o caso específico da existência do *ser* do humano em um traço fenomênico, Kierkegaard antecipou o que seria um fator marcante da filosofia contemporânea, ou seja, o que descortina um dos pontos centrais do presente trabalho: toda a análise do fenômeno da existência enquanto um *devoir* apresenta novas direções filosóficas que tornaram-se evidentes através do pensamento kierkegaardiano, com o detalhe que estas novas direções traziam consigo, usualmente de forma inadvertida, o problema que estava implicado nesta análise. Conforme a análise avança desde uma base antropológica para um campo ontológico, o que se percebe é o fato de que o *devoir* é elevado cada vez mais até um ponto em que a constituição do indivíduo singular, que se apresenta como o traço fenomenal que torna possível a análise do fenômeno da existência, finalmente

carrega em si uma potência tensional que se encaminha para uma incapacidade de resolução. Ao desenvolver sua análise do *devoir* buscando proteger-se das ameaças e recaídas à abstração e ao *conceito*, Kierkegaard não conseguiu antecipar o primeiro ponto problemático de sua estrutura de pensamento, isto é, que este *devoir* não encontra em si mesmo a legitimidade final de sua constituição. Porque os elementos de constituição do indivíduo singular enquanto um *devoir* não pode ser baseados em um traço essencial, e porque o próprio *devoir* não pode servir como esse fundamento, pois se fosse este o caso a própria tensão estaria anulada e com ela todo o fenômeno da existência em sua fenomenalidade, então o resultado inevitável é uma intensificação cada vez mais elevada da tensão que, finalmente, acaba levando a análise do fenômeno da existência para um ponto que, embora não seja inteiramente aporético, acaba sendo irresolutivo. Quando Kierkegaard assume a tese antropológica tomada da tradição cristã como uma parte inicial da sua estrutura de pensamento, logo alterando tal tese antropológica para seus próprios termos, o que ele faz é trazer com isso a demanda de uma “constituição” do indivíduo em sua própria individualidade. No momento em que a análise passa para o ponto ontológico e a questão é levada para o *ser* do humano, muito embora as condições tenham se aprofundado e a própria análise tenha atingido um ponto ainda mais nevrálgico em termos filosóficos, a demanda ainda se mantém em termos de constituição do indivíduo. Assim, quando a intensificação é levada até um ponto de irresolução no âmbito do *devoir*, uma ranhura inicial se apresenta e tal ranhura é o que começa a constituir o problema anteriormente mencionado. Por não cumprir com a demanda das estruturas que tornaram possível o desenvolvimento da própria análise, e por não poder transformar o próprio *devoir* em uma espécie de auto-legitimação e auto-justificação dado o risco de torná-lo uma essencialidade daquilo que não pode ser conduzido à “essência”, à “substância” ou ao *conceito*, Kierkegaard acaba permitindo com que a *permanência*, que se mantivera “potencialmente presente” ao longo de todo esse desenvolvimento do *devoir*, em uma latência que, inclusive, obtivera seu desenvolvimento paralelo, finalmente emergja em uma manifestação que, ao contrário do *devoir*, não permite a manutenção da tensão própria do fenômeno da existência, mas, ao contrário, assume a centralidade da determinação de tal maneira que anula o fenômeno em sua fenomenalidade.

O terceiro capítulo lida com a questão da *permanência* e sua relação com o que fora previamente apontado no capítulo sobre o *devoir* é completamente

intrínseca. Da mesma forma que é evidente que Kierkegaard muito se esforçara para tornar possível uma análise do *devoir* e que tal esforço encontra-se refletido na maior parte de sua obra, sobretudo naquela marcada pelo traço pseudonímico, também é verdade que sua abordagem da *permanência* em grande parte aconteceu de uma maneira conjunta e até mesmo subliminar no percurso da análise do *devoir*. Isso ocorre sobretudo porque o retorno à *permanência* é um reflexo ou uma consequência do que se dá na tentativa kierkegaardiana de tornar possível a própria análise do *devoir*, uma vez que as estruturas de tal análise, quando a análise mesma se mostra incapaz de seguir e de alcançar uma base para si mesma, são aquelas que permitem o retorno da *permanência*. Quando a intensificação da tensão não encontra uma resolução e o âmbito do *devoir* demonstra apenas a incapacidade de contornar o estado de irresolução, então a *permanência* surge como a consequência inesperada de todo um esforço filosófico. Em termos mais diretos, os pressupostos retirados da tradição cristã-luterana que serviram para que Kierkegaard fosse capaz de conduzir a análise do fenômeno da existência enquanto um *devoir* ao mesmo tempo que protegia-se contra as tendências de recondução ao *conceito* por parte da filosofia moderna, uma vez que o resultado final foi aquele de uma intensificação da tensão na produção de uma irresolução, estes pressupostos acabam cobrando o preço de seu empréstimo e trazem como consequência a anulação da continuidade da análise do *devoir*. No ponto em que o indivíduo não pode constituir-se em uma espécie de auto-determinação – porque isso seria uma recaída ao idealismo –, quando este mesmo indivíduo não pode encontrar na imediatidade fora de si nenhum elemento para tal determinação e, ainda, porque ele não pode transformar o *devoir* em um fundamento essencial sem anular o próprio *devoir*, então o apelo deixa de ser posto no indivíduo enquanto o *ser* do humano e passa a ser posto em um outro-do-ser-do-humano, uma vez que este é capaz de instanciar a *permanência* que havia sido demandada pelas estruturas retiradas da tradição cristã. Porque a estrutura que permitiu a análise do *devoir* fora em partes fundamentais fornecida pela tradição cristã-luterana, sendo essa também a responsável pela manutenção latente e, finalmente, pelo retorno da *permanência*, é de se imaginar então que este outro-do-ser-do-humano venha a ser ele mesmo identificado com os elementos fornecidos por esta mesma tradição, de tal modo que as figuras de Deus e Cristo deveriam aparecer como centrais. De fato, estas figuras assumem certa centralidade, como é evidenciado nos muitos *Discursos Edificantes*, onde a leitura é desenvolvida com

base em passagens bíblicas e não raras vezes a temática é, em termos gerais, aquela própria de uma narrativa cristã. Contudo, quando as lentes que analisam a obra kierkegaardiana não são aquelas que buscam encontrar em seus escritos o apoio para dogmas e crenças já previamente determinadas, mas, ao contrário, são as lentes de uma análise filosófica, então se percebe que ainda que Kierkegaard construa a estrutura do âmbito da *permanência* com base nessas figuras, estas, no entanto, não podem assumir efetivamente o outro-do-ser-do-humano, porque se fosse esse o caso então o filósofo dinamarquês teria que admitir uma ruptura entre as duas esferas (temporal/eterno; material/espiritual) e teria que indicar exatamente de que maneira o transcendente deixa de ser transcendente por forçar-se na imanência. Em outros termos, para garantir a “realidade” do transcendente e para manter a coerência de seu pensamento com relação a este transcendente, Kierkegaard tem de garantir com que este transcendente se mantenha em sua condição originária e, assim, o filósofo tem de recusar o transcendente ao mesmo tempo que acaba dependendo dele para a própria formulação da *permanência*. Isso é o que se compreendeu no terceiro capítulo, pois ainda que o transcendente se manifeste no horizonte de possibilidades do indivíduo que busca encontrar uma saída para o *dever*, manifestando-se aí como aquele Deus que se revela e que ainda assim mantém algo de si obscurecido e velado, Kierkegaard tem de demonstrar que é o indivíduo quem opera a passagem do âmbito do *dever* para o âmbito da *permanência*, uma passagem que, quando efetivamente realizada, anula a própria ideia de passagem por assumir-se não como uma atividade, mas como uma passividade. O transcendente, que não adentra a relação por uma demanda da coerência do pensamento kierkegaardiano, é posto como a *conditio sine qua non* para a instanciação do indivíduo enquanto passividade e é fundamental para se compreender como a estrutura ontológica da *permanência* é tornada possível. Ao fim, o “*ser da morte*” é a maneira encontrada, em termos filosóficos, para que a instanciação da *permanência* seja possível sem que isso significa a necessidade de se demonstrar ou de se forçar a inserção do transcendente em um plano para o qual ele deve manter-se como transcendente. Através do “*ser da morte*” Kierkegaard pode indicar de que maneira o outro-do-ser-do-humano é possível de maneira análoga com o *ser de Deus*, preservando a garantia de que a relação não é instanciada pelo *ser de Deus*, uma vez que este se apresenta apenas lateralmente e de maneira fugidia. A consequência final dessa passagem, e que já está implicada

significativamente no fato de que esta é uma paradoxal passagem que anula a própria ideia de passagem, é então a aniquilação do fenômeno da existência que tornara possível toda a análise conduzida até aquele ponto. Um ponto precisa ser esclarecido: o fenômeno da existência não deixa de ser efetivamente real, porque isso seria uma absurda negação da imediatidade que torna possível a própria percepção e consideração sobre este fenômeno em um primeiro ponto. O que é aniquilado é a possibilidade analítica do fenômeno da existência do *ser* do humano, sobretudo quando se quer considerar este fenômeno sob a perspectiva de um *dever* e se quer compreender algo muito básico e, ainda assim, suficientemente intrincado, isto é, o que é isso que é consideramos como a existência do *ser* do humano. Quando a *permanência* é instanciada não apenas como uma oposição do *dever*, mas como a negação absoluta que aniquila todo outro-de-si, então a análise chegou ao seu termo final e, em certo sentido, a própria análise do *dever* foi de alguma maneira maculada. Esta macula ocorre porque a exigência primeira para a análise do fenômeno da existência não foi cumprida, isto é, a demanda pela manutenção da fenomenalidade do fenômeno da existência. Ao fugir do *conceito* e de todos os problemas atribuídos à filosofia moderna, buscando com isso desenvolver uma consideração sobre o *dever* que se opusesse à abstração e que mantivesse a visão na concretude, Kierkegaard não percebeu que a mesma base que tornou possível todo o desenvolvimento de seu pensamento, inclusive em seu embate com a filosofia moderna, foi aquela que, ao final, promoveu o entrave de seu intento. Daí a fuga dogmática, a qual não passa de um recurso escuso para o ponto em que a continuidade da reflexão filosófica encontrou sua “trava”; uma falsa continuidade, a qual baseia-se no pressuposto de que esta não venha a ser tomada seriamente para além de suas desculpas sem sentido, como o “eu acredito”, ou “essa é a palavra”. E aqui, novamente, volta-se ao *problema*.

A inevitabilidade do retorno à *permanência* não deve ser tomada em um sentido negativo, nem tampouco deve ser vista como uma falha ou como uma incapacidade. Fazer com que o *problema* apareça é já alguma coisa, ainda que isso não seja mais do que uma preparação para o pensamento. Indicar de que modo o *problema* aparece e de que forma ele deve ser compreendido é parte desta preparação e isso talvez tenha sido todo o esforço do presente trabalho. A intenção era certamente de apreender de que modo Kierkegaard fora capaz de, através de sua original abordagem da análise do fenômeno da existência do *ser* do humano,

tratar do *devir* deste fenômeno em uma maneira completamente singular na história da filosofia. Através dessa intenção pretendia-se, quando possível, retirar alguns elementos que podem vir a auxiliar em uma consideração sobre o *devir* para além dos resultados aos quais este é levado no que diz respeito a “trava”. Há dois pontos fundamentais que partem do *problema* legado por Kierkegaard e que devem ser considerados isoladamente, ainda que estejam intrinsecamente ligados no pensamento do filósofo dinamarquês: *devir* e *existência*. Ao trazer a tensão entre *devir* e *permanência* para o âmbito do fenômeno da existência do *ser* do humano, Kierkegaard tornou possível considerar o *devir* em uma espécie de isolamento, onde este não seria mais pensado nas condições da exterioridade, da fisicalidade, da materialidade, da espacialidade e mesmo da historicidade, ainda que o próprio filósofo tenha considerado essas condições em meio a sua análise. O fenômeno da existência do *ser* do humano fornece uma perspectiva filosoficamente privilegiada, no sentido de que ali o *devir* pode ser pensado em uma maneira singular na qual o vir-a-ser não é necessariamente reduzido a um *terceiro* dele mesmo, ou seja, o *devir* pode ser tratado de certa maneira sob a égide de uma espécie de *époque* que é fornecida pela singularidade do fenômeno da existência. Ao identificar o fenômeno da existência com o *devir*, e ao indicar que a própria *existência* do *ser* do humano é ela mesma entendida como este *devir*, Kierkegaard acaba viabilizando uma análise do *devir* blindada contra as dependências dos “terceiros”. Quando o *devir* deve ser compreendido na história, então a história deve ser compreendida como condição para a compreensão do *devir* e, neste sentido, a compreensão sobre a história substitui a compreensão sobre o *devir*; quando o *devir* deve ser compreendido na natureza, na fisicalidade ou na materialidade, então estas manifestações devem ser compreendidas como condição para a compreensão do *devir* e, mais uma vez, a compreensão sobre estes “terceiros” substitui a compreensão sobre o *devir*. Contudo, quando o fenômeno da existência do *ser* do humano é compreendido como um *devir* ou, mais precisamente, como uma tensão entre *devir* e *permanência* de tal maneira que é o *devir* aquilo que deve ser compreendido para que o próprio fenômeno seja passível de ser analisado, então se percebe que o *devir* assume uma centralidade que não fora antes dada. Este é também o caso para a *existência*, a qual passa com Kierkegaard a ser considerada sob dois aspectos: concretude e fenomenalidade. A exigência de ambos os aspectos certamente marca uma tendência para a filosofia contemporânea, mesmo quando esta tende a negar ou

muito esforça-se para esconder a influência kierkegaardiana, pois tanto concretude quanto fenomenalidade tornam-se um ponto fundamental na filosofia do século XX. Que os filósofos contemporâneos que tratam de alguma maneira sobre a *existência* acabem respeitando esses dois aspectos não é nenhuma surpresa, mas é igualmente identificável que mesmo aqueles filósofos que não abordam claramente, declaradamente ou diretamente a questão da “existência” acabam tendo de, em alguma extensão, conformarem-se a essa nova exigência filosófica, que é preciso atentar para a concretude e para a fenomenalidade, isso é um trunfo do pensamento kierkegaardiano usualmente negligenciado. Além disso, todo o processo e todo o desenvolvimento kierkegaardiano para tornar possível a análise do fenômeno da existência e do *dever* em um confronto com a tradição filosófica que o precedera acaba lançando uma luz também sob essa tradição. Não é apenas uma questão de indicar os limites da epistemologia como uma vertente privilegiada da filosofia, nem tampouco se trata de indicar como a sistematicidade pode ser de alguma maneira a morte da filosofia, porque isso muitos outros pensadores já haviam notado; mas se trata de, a partir dessas constatações, encontrar uma ou muitas saídas para os limites ou as limitrofias de certo alcance conceitual e reflexivo. E aqui está o ponto em que o *problema* encontra com a sua transformação em uma potência para além da limitrofia. A identificação do *problema* na filosofia de Kierkegaard deve permitir ver uma dinâmica muito particular: o pensamento também tem de prestar contas. A necessidade do pensamento, que em nada se assemelha a uma necessidade lógica ou material, pode ser entendida como aquela força ou potência que ao mesmo tempo que torna possível sua realização, também restringe sua extensão conforme os pontos de sua própria constrição, conduzindo o pensamento para um ponto de inevitabilidade que não significa sua ruína, mas a clarividência sobre sua condição de limitrofia. Ali, então, aquilo que se demonstrou problemático pode ser retomado em uma nova chave, e o que fora arruinado em função das dívidas do problema pode ser finalmente recobrado para ser novamente penhorado em um empréstimo que promete tentar saldar seus débitos. O esforço que aqui foi feito analiticamente ao revés, em que se demonstra como o problema aparece como *problema* em função da dinâmica interna do pensamento, ele deve servir para tornar possível pensar o pensamento para além de sua problematicidade inicial. E isso já é pedir muito do pensamento. Ainda que, ironicamente, é também o caso de que tal pedido, para o próprio pensamento, não passe de uma migalha.

REFERÊNCIAS

Edições das obras de Kierkegaard utilizadas:

Em dinamarquês:

Søren Kierkegaards Skrifter. Organização e edição de Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon. Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: GAD, 1997-2013.

Bind 1: Af en endnu levendes papirer; Om begrebet ironi.

Bind 2: Enten - Eller. Første Deel.

Bind 3: Enten - Eller. Anden Deel.

Bind 4: Gjentagelsen; Frygt og bæven; Philosophiske smuler; Begrebet angst; Forord.

Bind 5: To Opbyggelige taler 1843; Tre Opbyggelige taler 1844; Fire Opbyggelige taler 1843; To Opbyggelige taler 1844; Tre Opbyggelige taler 1844; Fire Opbyggelige taler 1844; Tre taler ved tænkte leiligheder.

Bind 6: Stadier paa livets vei.

Bind 7: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift.

Bind 8: En literair Anmeldelse; Opbyggelige Taler i forskjellig Aand.

Bind 9: Kjerlighedens Gjerninger.

Bind 10: Christelige Taler.

Bind 11: Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen; Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger; Sygdommen til Døden; »Ypperstepræsten« - »Tolderen« - »Synderinden«.

Bind 12: Indøvelse i Christendom; En opbyggelig Tale; To Taler ved Altergangen om Fredagen.

Bind 13: Om min Forfatter-Virksomhed; Om min Forfatter-Virksomhed; Dette skal siges; saa være det da sagt; Øieblikket Nr. 1; Øieblikket Nr. 2; Hvad Christus dømmes om officiel Christendom; Øieblikket Nr. 3; Øieblikket Nr. 4; Øieblikket Nr. 5; Øieblikket Nr. 6; Øieblikket Nr. 7; Guds Uforanderlighed; Øieblikket Nr. 8; Øieblikket Nr. 9; Øieblikket Nr. 10.

Bind 14: Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg; Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtninger i Nr. 43; Om Fædrelandets Polemik I-II; Til Hr. Orla Lehmann; Aabenbart Skriftemaal; Hvo er Forfatteren af Enten-eller; Taksigelse til Hr. Professor Heiberg; En lille Forklaring; En Erklæring og Lidt til; En flygtig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan I-II; En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gjæstebudet; Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning; Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning; Foranlediget ved en Ytring af Dr. Rudelbach mig betræffende; Var Biskop Mynster et »Sandhedsvidne«, et af »de rette Sandhedsvidner« - er dette Sandhed?; Derved bliver det!; En Opfordring til mig fra Pastor Paludan-Müller; Stridspunktet med Biskop Martensen; som, christeligt, afgjørende for det i Forveien, christeligt seet, mislige kirkelige Bestaaende; To nye Sandhedsvidner; Ved Biskop Mynsters Død; Er dette christelig Gudsdyrkelse eller er det at holde Gud for Nar?; Hvad der skal gøres. - det

skee nu ved mig eller ved en Anden; Den religiøse Tilstand; En Thesis - kun een eneste; »Salt«; thi »Christenhed« er: Christendoms Forraadnelse; »en christen Verden« er: Affaldet fra Christendommen; Hvad jeg vil?; I Anledning af et anonymt Forslag til mig i dette Blads Nr. 79; Var det rigtigst nu at »standse med Klemtningen«?; Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling; Hvilken grusom Straf!; Et Resultat; En Monolog; Angaaende en taabelig Vigtighed lige over for mig og den Opfattelse af Christendom, som jeg gjør kjendelig; Til det nye Oplag af »Indøvelse i Christendom.«; At Biskop Martensens Taushed er
1) christeligt uforsvarlig; 2) latterlig; 3) dum-klog; 4) i mere end een Henseende foragtelig.

Bind 15: Et Øieblik, Hr. Andersen!; Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est; Polemik mod Heiberg; Bogen om Adler.

Bind 16: Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed; Den bevæbnede Neutralitet; Hr. Phister som Captain Scipio; Dømmer selv!

Bind 17: Journalen AA; Journalen BB; Journalen CC (forfra); Journalen CC (bagfra); Journalen DD (forfra); Journalen DD (bagfra).

Bind 18: Journalen EE (forfra); Journalen EE (bagfra); Journalen FF; Journalen GG; Journalen HH; Journalen JJ (forfra); Journalen JJ (bagfra); Journalen KK (forfra); Journalen KK (bagfra).

Bind 19: Notesbog 1; Notesbog 2; Notesbog 3; Notesbog 4; Notesbog 5; Notesbog 6; Notesbog 7; Notesbog 8 (forfra); Notesbog 8 (bagfra); Notesbog 9 (forfra); Notesbog 9 (bagfra); Notesbog 10; Notesbog 11; Notesbog 12; Notesbog 13 (forfra); Notesbog 13 (bagfra); Notesbog 14; Notesbog 15.

Bind 20: Journalen NB; Journalen NB2; Journalen NB3; Journalen NB4; Journalen NB5.

Bind 21: Journalen NB6; Journalen NB7; Journalen NB8; Journalen NB9; Journalen NB10.

Bind 22: Journalen NB11; Journalen NB12; Journalen NB13; Journalen NB14.

Bind 23: Journalen NB15; Journalen NB16; Journalen NB17; Journalen NB18; Journalen NB19; Journalen NB20.

Bind 24: Journalen NB21; Journalen NB22; Journalen NB23; Journalen NB24; Journalen NB25.

Bind 25: Journalen NB26; Journalen NB27; Journalen NB28; Journalen NB29; Journalen NB30.

Bind 26: Journalen NB31; Journalen NB32; Journalen NB33; Journalen NB34; Journalen NB35; Journalen NB36.

Bind 27: Kirkehistoriske excerpter; Kirkehistorie, bibelsk eksegeese, excerpter fra Schleiermachers dogmatik og fra Baaders spekulative dogmatik m.m.; »Philosophica. Ældre«; »Theologica. Ældre«; »Æsthetica. Ældre«; Bibelsk eksegeese, Faustlæsninger, dogmatik, m.m.; Litteratur om Faust m.m.; »Vor Journal-Litteratur«; Små notitser af blandet indhold vedlagt journalen AA; »Telegrapheringer fra en mousvoyant til en clairvoyant«; Læren om skriftemål og nadver; Aforistiske udkast; Blade af en ældre journal; »Min Paraplui, mit Venskab« m.m.; »Prædiken holden i Pastoral-Seminarieret«; »De første Rudimenter til Enten - Eller. den grønne Bog. nogle Enkeltheder som ikke bleve brugte«; Om overgang, kategori, interesse m.m.; Om kvalitet, spring, overgang m.m.; Diverse 1830-43; Jordrystelsen; Dimisprædiken; Om »In vino veritas«; »Smaating fra Aarene nogle og 40«; Projekterede skrifter; Beslutning om at blive forfatter; Om gudelig veltalenhed og om Aristoteles' retorik m.m.; »Smaastykker« ældre end 48; »Berlin, 5t Mai - 13d 46«; »Lovtale over Efteraaret«; Om Corsaren, bysnak, Grundtvig, Dansk Kirketidende m.m.; Udkast til

lejlighedstaler om døden; »Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik«; Om Rosenkilde, Mynster, Goldschmidt m.m.; En apologi; Indbydelse til forelæsninger og til subskription; Blandede optegnelser, ideer og udkast 1848-1850; »Løse Papirer fra 48«; »'Lad Hjertet i Sorgen ei Synde.' 7 Taler«; »'Lidelses-Historien'! Christelige Taler«; »I Adresseavisen«; »Indkomstsskatten - det Interimistiske«; »'Hyrden' - 'Leiesvenden.'«; Udkast til to prædikener; Diverse 1843-52; Efter sidste flytning; Frem mod kirkestriden; Under udgivelsen af Øieblikket; **Bind 28**: Supplement; (Se register for breve og dedikationer).

Søren Kierkegaards Samlede Værker. Organização e Edição: A. B Drachmann; J. L Heiberg; H. O Lange. Kjøbenhavn : Gyldendalske boghandels forlag F. Hegel & søn, 1901-06.

SV I – II: Enten-Eller.

SV III: To opbyggelige taler (1843); Frygt og bæven; Gjentagelsen; Tre opbyggelige taler (1843).

SV IV: Fire opbyggelige taler (1843); To opbyggelige taler (1844); Tre opbyggelige taler (1844); Philosophiske smuler; Begrebet angst.

SV V: Forord; Fire opbyggelige taler (1844); Tre taler ved tænkte leiligheder.

SV VI: Stadier paa livets vei.

SV VII: Afsluttende uvidenskabelig efterskrift.

SV VIII: En literair anmeldelse; Opbyggelige taler i forskjellig aad

SV IX: Kjerlighedens gjerninger

SV X: Christelige taler; Krise og en krise i en skuespillerindes liv.

SV XI: Lilien paa marken og fuglen under himlen; Tvende ethisk-religieuse smaa-afhandlinger; Sygdommen til døden; Ypperstepræsten, Tolderen, Synderinden.

SV XII: Indøvelse i Christendom; En opbyggelig tale; To taler ved altergangen om fredagen; Til selvprøvelse; Dømmer selv.

SV XIII: Bladartikler fra tiden før Forfatterskabet; Af en endnu levendes papirer; Om begrebet ironi; Bladartikler, der staar i forhold til Forfatterskabet; Om min forfatter-virksomhed; Synspunktet for min forfatter-virksomhed.

SV XIV: Bladartikler 1854-55; Dette skal siges, saa være det da sagt; Øieblikket, nr. 1-9; Hvad Christus dømmer om officiel Christendom; Guds uforanderlighed; Øieblikket, nr. 10.

Søren Kierkegaards Papirer. Organização e Edição: Victor Kuhr; P. A Heiberg; E. Torsting. København : Gyldendal, 1909.

Em inglês

Kierkegaard's Writings. Organização e Edição: Howard V. Hong; Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1980-1998.

- KW I:** Early Polemical Writings
KW II: The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates / Notes of Schelling's Berlin Lectures.
KW III: Either/Or. Part I.
KW IV: Either/Or: Part II.
KW V: Eighteen Upbuilding Discourses.
KW VI: Fear and Trembling / Repetition.
KW VII: Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy / Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est.
KW VIII: Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin.
KW IX: Prefaces: Writing Sampler.
KW X: Three Discourses on Imagined Occasions.
KW XI: Stages on Life's Way.
KW XII: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume I. / Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume II.
KW XIII: The *Corsair* Affair and Articles Related to the Writings.
KW XIV: Two Ages: *The Age of Revolution and the Present Age* – A Literary Review.
KW XV: Upbuilding Discourses in Various Spirits.
KW XVI: Works of Love.
KW XVII: Christian Discourses: The Crises and a Crisis in the Life of an Actress.
KW XVIII: Without Authority.
KW XIX: Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.
KW XX: Practice in Christianity.
KW XXI: For Self Examination / Judge For Yourself!.
KW XXII: The Point of View.
KW XXIII: *The Moment* and Late Writings.
KW XXIV: The Book on Adler.
KW XXV: Letters and Documents.
KW XXVI: Cumulative Index to *Kierkegaard's Writings*.

Kierkegaard's Journals and Notebooks. Organização e Edição: Bruce H. Kirmmse; Niels Jørgen Cappelørn. Princeton: Princeton University Press, 2007-2018.

- Vol. 1:** Journals AA-DD.
Vol. 2: Journals EE-KK.
Vol. 3: Notebooks 1-15.
Vol. 4: Journals NB-NB5.
Vol. 5: Journals NB6-10.
Vol. 6: Journals NB11-14.
Vol. 7: Journals NB15-20.
Vol. 8: Journals NB21-25.
Vol. 9: Journals NB26-30.
Vol. 10: Journals NB31-36.

Em alemão

KIERKEGAARD, Søren. **Christliche Reden**. Trad. Wilhelm Kütemeyer; Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1929.

_____. **Der Augenblick**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1909.

_____. **Der Begriff der Angst**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1923.

_____. **Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller; Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen; Über meine Wirksamkeit als Schriftsteleer**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1922.

_____. **Die Krankheit zum Tode**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1924.

_____. **Die Tagebücher**. Org. Hayo Gerdes. 5 Bänden. Düsseldorf: E. Diederichs, 1962-1974.

_____. **Einübung im Christentum**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1933.

_____. **Entweder/Oder**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1922.

_____. **Furcht und Zittern; Die Wiederholung**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1923.

_____. **Philosophische Brocken; Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1925.

_____. **Stadien auf dem Lebensweg**. Trad. Christoph Schrempf. Jena: E. Diederichs, 1914.

Em italiano

KIERKEGAARD, Søren. **Appunti delle lezioni berlinensi di Schelling sulla "Filosofia della rivelazione", 1841-1842**. Milano: Bompiani Testi, 2008.

_____. **Briciole di filosofia; Postila non scientifica**. Trad. Cornelio Fabro. Bologna: Zanichelli, 1962.

_____. **Briciole filosofiche, ovvero un poco di filosofia**. Trad. Umberto Regina. Brescia: Morcelliana, 2012.

- _____. **Dalle carte di uno ancora in vita.** Trad. Borso Dario. Brescia: Morcelliana, 1999.
- _____. **Diario.** 2 vols. Trad. Cornelio Fabro. Brescia: Morcelliana, 1962-1963.
- _____. **Discorso edificanti: 1843.** Trad. Dario Borso. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- _____. **Due epoche.** Trad. Dario Borso. Roma: Stampa alternativa, 1994.
- _____. **Enten-eller: um frammento di vita.** Trad. Alessandro Cortese. Milano: Adelphi, 1976-1989.
- _____. **Gli atti dell'amore: alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi.** Brescia: Morcelliana, 2009.
- _____. **Il concetto dell'angoscia.** Trad. Cornelio Fabro. Milano: SE, 2007.
- _____. **La malattia per la morte.** Trad. Ettore Rocca. Roma: Donzelli, 1999.
- _____. **La Ripetizione: un esperimento psicologico di Constantin Constantius.** Trad. Dario Borso. Milano: Guerini, 1991.
- _____. **Stadi sul cammino della vita.** Trad. Ludovica Koch. Milano: Rizzoli, 1993.
- _____. **Sulla mia attività di scrittore.** Trad. Andrea Scaramuccia. Pisa: Edizioni ETS, 2006.
- _____. **Timore e tremore: lirica dialettica di Johannes de Silentio.** Trad. Franco Fortini. Milano: SE, 1999.

Em espanhol

- KIERKEGAARD, Søren. **De los papeles de alguien que todavía vive; Sobre el concepto de ironía.** Trad. Rafael Larrañeta Olleta e Darío González. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. **Discursos edificantes; Três discursos para ocasiones supuestas.** Trad. Darío González e Begonya Sáez Tajafuerce.
- _____. **Ejercitación del cristianismo.** Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. **El instante.** Trad. Andrés Roberto Albertsen e María J. Binetti. Madrid: Trotta, 2006.

_____. **Los lirios del campo y las aves del cielo.** Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Trotta, 2007.

_____. **Migajas filosóficas, o, un poco de filosofía.** Trad. Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 2007.

_____. **Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas.** Trad. Nassim Bravo Jordán. México: Universidade Iberoamericana, 2009.

Em português

KIERKEGAARD, Søren. **A repetição.** Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

_____. **Migalhas Filosóficas.** Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2012.

_____. **Ou-ou: um fragmento de vida.** Trad. Elisabete Marques Jesus de Souza. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

_____. **Prefácios.** Trad. Susana Janic. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

_____. **Temor e Tremor.** Trad. Elisabete Marques Jesus de Souza. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

Em francês

ŒUVRES COMPLÉTES DE SØREN KIERKEGAARD. Org. e Trad. Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1966-1988.

Tome 1: Quatre articles; Notre littérature de presse; Des papiers d'un homme encore en vie; La lutte entre l'ancienne et la nouvelle cave à savon; Prédication de séminaire : 1834-1841.

Tome 2: Le concept d'ironie : constamment rapporté à Socrate ; Confession publique ; Johannes Climacus : ou, De omnibus dubitandum est : 1841-1843.

Tome 3/4: L'alternative.

Tome 5: La répétition; Craint et tremblement.

Tome 6: Dix-huit discours édifiants; Épreuve homilétique.

Tome 7: Miettes philosophiques; Le concept d'angoisse; Préfaces.

Tome 8: Trois discours sur des circonstances supposées; Quatre articles; Un compte rendu littéraire.

Tome 9: Stades sur le chemin de la vie.

Tome 10/11: Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques.

Tome 12: Le livre sur Adler.

Tome 13: Discours édifiants à divers points de vue.

Tome 14: Les œuvres de l'amour ; La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse.

Tome 15: Discours chrétiens; La crise et une crise dans la vie d'une actrice; Monsieur Phister.

Tome 16: Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain ; Deux petits traités éthico-religieux ; La maladie à la mort ; Six discours.

Tome 17: L'école du christianisme; La neutralité armée; Un article; Surmon œuvre d'écrivain.

Tome 18: Quatre discours; Pour un examen de conscience; Jugez vous-mêmes.

Tome 19: Vingt et un articles. Cela doit être dit que cela soit donc dit. Comment Christ juge le christianisme officiel. L'instant.

Demais Fontes Bibliográficas:

ADAMS, Noel Stewart. **Kierkegaard's conception of the eternal in his climacean works**. PhD Dissertation. University of Wisconsin: Madison, 2000.

ADLER, Adolphe Peter. **Den isolerede Subjectiviteti dens vigtigste Skikkelser**. Copenhagen: Berlingske, 1840.

_____. **Nogle Prædikener**. Copenhagen: C. A. Reitzel, 1943.

ALLEN, Wood. **Fichte's Ethical Thought**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

ANDIC, Martin. The Secret of Sufferings. In.: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary: Upbuilding Discourses in Various Spirits**. Macon: Mercer University Press, 1984. p. 199-228.

AMYR, Lydia. Stages. In.: **Kierkegaard's Concepts**. Tome VI: Salvation to Writing. Burlington: Ashgate, 2015. p. 89-96.

ANDERSEN, Hans Christian. **Mit Livs Eventyr**. Vols. 1-2. Copenhagen: Gyldendal, 1975.

ARBAUGH, George E.; ARBAUGH, George B. **Kierkegaard's Authorship**. London: George Allen & Unwin, 1968.

ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

AROOSI, Jamie. **The Dialectical Self: Kierkegaard, Marx, and the Making of the Modern Subject**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

BARNETT, Christopher B. **Kierkegaard, Pietism and Holiness**. England: Ashgate, 2011.

_____. Should One Suffer Death for the Truth?: Kierkegaard, Erbauungsliteratur, and the Imitation of Christ. In.: **Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte**. Vol. 15(2). Walter de Gruyter: 2008. p. 232-247.

BARRETT, Lee. Kierkegaard's "Anxiety" and the Augustinian Doctrine of Original Sin. In.: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety**. Macon: Mercer University Press, 1985. p. 35-61.

BASSO, Ingrid. **Søren Kierkegaard e la metafisica di Aristotele: Un percorso di lettura**. Milano: Edizioni AlboVersorio, 2014.

BEISER, Frederick C. **After Hegel: German Philosophy 1840-1900**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

_____. **Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801**. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. **Late German Idealism: Trendelenburg & Lotze**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. **The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

_____. **The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BELLAICHE-ZACHARIE, Alain. La Conversion: Le regard croisé de Climacus et Anticlimacus. In.: VILA-CHÃ, João (ed.) **Horizontes Existenciários da Filosofia: Søren Kierkegaard and Philosophy Today**. Lisboa: Revista Portuguesa de Filosofia, 2008. p. 779-807.

BENJAMIN, Walter. **Select Writings**. Vol. 2: 1927-1934. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Select Writings**. Vol. 3: 1935-1938. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

BERLIN, Isaiah. **The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of Modern Irrationalism**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993.

_____. **The Roots of Romanticism**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

BERTUNG, Birgit. Johannes Climacus – og Kierkegaard. Kommunikation og pseudonymitet. In.: **Kierkegaard Pseudonymitet**. Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag, 1993.

BLANCHOT, Maurice. **L'Espace littéraire**. Paris: Gallimard, 1955.

BOHLIN, Torsten. **Kierkegaards dogmatiska åskådning i dess historiska sammanhang**. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1925.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis**. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.

BOVEN, Martijn. Psychological experiment. In.: **Kierkegaard's Concepts**. Tome V: Objectivity to Sacrifice. Burlington: Ashgate, 2015. p. 159-166.

BRANDES, Georg. **Samlede Skrifter**. 2 Vols. Copenhagen: Gyldendalske Boghandes Forlag, 1899.

BREAZEALE, Daniel. Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self. In.: **The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1995.

BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom (Ed.). **Fichte's Vocation of Man: New Interpretive and Critical Essays**. New York: State University of New York Press, 2013.

BREDSORFF, Elias. **Hans Christian Andersen: the story of his life and work 1805-1875**. London: Phaidon Press, 1975.

BROWN, Robert F. **The Later Philosophy of Schelling: The influence of Boehme on the Works of 1809-1815**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1977.

BUBEN, Adam. **Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death**. Evanston: Northwestern University Press, 2016.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1999.

CARLSSON, Ulrika. Kierkegaard's Phenomenology of Spirit. In.: **European Journal of Philosophy**. 24:3, 2014. p. 629-650.

CHERVIN, Ronda de Sola. **The Process of Conversion in the Philosophy of Religion of Søren Kierkegaard**. PhD Dissertation. New York: Fordham University, 1967.

CLAUSEN, Henrik Nicolai. **Christelig Troslære**. Kjöbenhavn: C. A. Reitzels, 1853.

_____. **Optegnelser om Mit Levneds og Min Tids Historie**. Kjöbenhavn: G.E.C Gad, 1877.

COLETTE, Jacques. **Kierkegaard et la non-philosophie**. Paris: Gallimard, 1994.

COLLEDGE, Richard. Between Ultra-Essentialism and Post-Essentialism: Kierkegaard as Transitional and Contemporary. In.: **Contretemps**, 3, July, 2002. p. 54-65.

_____. Kierkegaard's Subjective Ontology: A Metaphysics of the Existing Individual. In.: **International Philosophical Quarterly**. 44 (1). 2004. p. 5-22.

COLLINS, James. **The Mind of Kierkegaard**. Princeton: Princeton University Press, 1983.

COME, Arnold B. **Kierkegaard as Theologian: Recovering My Self**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997.

_____. **Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.

_____. **Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories**. Montreal: Inter Editions, 1991.

CONTRERAS, Alejandro González. Silence. In.: **Kierkegaard's Concepts**. Tome VI: Salvation to Writing. England: Ashgate, 2013. p. 41-44.

COUSIN, Victor. **Über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Rubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling**. Stuttgart und Tübingen: Cotta, 1834.

CRITES, Stephen. "The Blissful Security of the Moment": Recollection, Repetition, and Eternal Recurrence. In.: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling, and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1984.

CROUTER, Richard. **Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CROWE, Benjamin. Fichte's Philosophical *Bildungsroman*. In.: BREAZEALE, Daniel (org.). **Fichte's Vocation of Man: New Interpretative and Critical Essays**. Albany: State University of New York Press, 2013. p. 33-44.

DAISE, Benjamin. **Kierkegaard's Socratic Art**. Macon: Mercer University Press, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Différence et Répétition**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

DERRIDA, Jacques. **Apories**. Paris: Galilée, 1996.

_____. **De l'esprit**. Paris: Galilée, 1987.

_____. **Donner la mort**. Paris: Galilée, 1999.

_____. **Khôra**. Paris: Galilée, 1993.

DE MAN, Paul. **Aesthetic Ideology**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

DIETZ, Walter. Trendelenburg und Kierkegaard: Ihr Verhältnis im Blick auf die Modalkategorien. In.: **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**. Vol. 34, 1992. p. 30-46.

DUNNING, Stephen N. **Kierkegaard's Dialectic of Inwardness: A Structural Analysis of the Theory of Stages**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

DÜSING, Edith. Krisen der Selbstgewißheit in Kierkegaards Konzeption der Existenz-Stadien. In.: HELD, Klaus; HENNIGFELD, Jochen (org.) **Kategorien der Existenz: Festschrift für Wolfgang Janke**. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993. P. 213-240.

_____. Sittliche Bewusstwerdung und Sich-Finden des Selbst in Gott bei Fichte und Kierkegaard. In.: STOLZENBERG, Jürgen; RAPIC, Smail (org.). **Kierkegaard und Fichte: Praktische und Religiöse Subjektivität**. Berlin: De Gruyter, 2010. P. 155-208.

EICHLER, Uta. Die Konstituierung der praktischen Subjektivität und des Guten. Kierkegaard versus Fichte. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen (Ed.). **Kierkegaard und Fichte: Praktische und Religiöse Subjektivität**. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 75-94.

ELROD, John W. **Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Work**. Princeton: Princeton University Press, 1975.

ERIKSEN, Niels Nymann. **Kierkegaard's Category of Repetition**. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

EVANS, C. Stephen. **Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account**. Grand Rapids: William B Eerdmans, 1998.

_____. **Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus**. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1983.

_____. **Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays**. Waco: Baylor University Press, 2006.

_____. **Subjectivity and Religious Belief: An Historical, Critical Study.** Washington: University Press of America, 1982.

FERRAGUTO, Federico. Dimensioni Transcendentali e Speculative del Problema della Introduzione alla Dottrina della Scienza di J. G. Fichte. In.: OLIVETTI, Marco M. (Ed.). **Archivio di Filosofia.** Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2005. p. 407-426.

FERREIRA, M. Jamie. **Love's Grateful Striving.** Oxford: Oxford University Press, 2001.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Foundations of Transcendental Philosophy: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99).** Transl. Daniel Breazeale. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

_____. **Attempt at a Critique of All Revelation.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

FICHTE, Immanuel Hermann. **Die Idee der Persönlichkeit unde der individuellen Fortdauer.** Elberfeld: Büschler'sche Verlasbuchhandlung und Buchdruckerei, 1834.

_____. **Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie.** Heidelberg: Mohr, 1832.

_____. Ueber das Verhältniß der Form und Realprincipes in den gegenwärtigen philosophischen Systemen. In.: **Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie.** Bonn: Eduard Weber, 1838.

FINCHAM, Richard. Schelling's Subbversion of Fichteian Monism, 1794-1796. In.: **Fichte, German Idealism, and Early Romanticism.** Amsterdam: Rodopi, 2010.

FORGIE, J. William. Kant and Existence: *Critique of Pure Reason* A 600/B 628. In.: **Kant-Studien.** n. 99. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 1-12.

FÖRSTER, Eckart. **Kant's Final Synthesis: An Essay on the *Opus postumum.*** Cambridge: Harvard University Press, 2000.

FREMSTEDAL, Roe. Kierkegaard's Use of German Philosophy: Leibniz to Fichte. In.: **A Companion to Kierkegaard.** Oxford: Blackwell Publishing, 2015. p. 36-49.

GAILUS, Andreas. **Passions of the sign: revolution and language in Kant, Goethe, and Kleist.** Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

GARRETT, Don. Spinoza's "Ontological" Argument. In.: **The Philosophical Review.** Vol. 88, N. 2, 1979. p. 198-223.

GILSON, Étienne. **Being and Some Philosophers.** Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

GOFFMAN, Erving. **The Presentation of Self in Everyday Life**. Edinburgh: University of Edinburgh Social Science Research Center, 1956.

GONZÁLEZ, Darío. Kierkegaard's Skepticism. In.: **A Companion to Kierkegaard**. Oxford: Blackwell, 2015. p. 126-137.

_____. Trendelenburg: An Ally against Speculation. In.: **Kierkegaard and his German Contemporaries**. Tome I: Philosophy. England: Ashgate, 2007.

GREEN, Ronald Michael. **Kierkegaard and Kant: the hidden debt**. Albany: State University of New York Press, 1992

GRIMSLEY, Ronald. Kierkegaard and Leibniz. In.: **Journal of the History of Ideas**. Vol. 26, N. 3, 1965. p. 383-396.

GRØN, Arne. **Subjektivitet og Negativitet: Kierkegaard**. Copenhagen: Gyldendal, 1997.

GROYS, Boris. **Introduction to Antiphilosophy**. London: Verso, 2012.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: A Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HAMANN, Johann Georg. **Sämtliche Werke**. 6 Bd. Wien: Thomas-Morus-Press im Verlag Herder, 1949.

_____. **Hamann's Socratic Memorabilia**. Transl. James C. O'Flaherty. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1967.

HARDING, Sarah. Paul's Eschatological Anthropology: The Eso Anthropos and The Intermediate State. In.: **Transformation**. Vol. 34(1), 2017, p. 50-65.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Aussätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit**. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964b.

_____. **Berliner Schriften: 1818-1831**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel's philosophische Abhandlungen**. Berlin: Duncker und Humblot, 1832.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Statswissenschaft im Grundrisse**. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964c.

_____. **Hegel's Lectures on The History of Philosophy**. Vol. 3. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.

_____. **Phänomenologie des Geistes**. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964a.

_____. **Wissenschaft der Logik**. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1965.

HEIBERG, Johan Ludvig. **Prosaiske Skrifter**. Første Bind. Kjobenhavn: C. A. Reitzels, 1861.

HEIDEGGER, Martin. Identität und Differenz. In.: **Gesamtausgabe**. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976. Band 11. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 2006.

_____. **Nietzsche**. Zweiter Band. Stuttgart: Günther Neske Pfullingen, 1961.

_____. **Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom**. Athens: Ohio University Press, 1985.

_____. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HENRICH, Dieter. Fichte's Original Insight. Transl. David R. Lachterman. In.: CHRISTENSEN, Darrel E. (Org.) **Contemporary German Philosophy**. Volume 1. London: The Pennsylvania State University Press, 1982.

_____. **Kontellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

HIRSCH, Emanuel. **Kierkegaard-Studien**. 3 Vol. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1930-1933.

HERDER, Johann Gottfried von. **Philosophical Writings**. Transl. Michael N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HØFFDING, Harald. **Sören Kierkegaard als Philosoph**. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1896.

_____. **Sören Kierkegaard som Filosof**. København: Gyldendalske Boghandel, 1919.

HOLL, Jann. **Kierkegaards Konzeption des Selbst**: Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Formen seines Denkes. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1972.

HOWLAND, Jacob. **Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HUGHES, Carl S. **Kierkegaard and the Staging of Desire**: Rhetoric and Performance in a Theology of Eros. New York: Fordham University Press, 2014.

HYPOLITE, Jean. **Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'esprit de Hegel**. Paris: Éditions Montaigne, 1946.

_____. **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____. **Logique et Existence**: Essair sur la Logique de Hegel. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

JACOBI, Friedrich. **Friedrich Heinrich Jacobi's Werke**: in 6 Bänden. Leipzig, G. Fleischer, 1812-1825.

JOSIPOVICI, Gabriel. Kierkegaard and the Novel. In.: RÉE, Jonathan; CHAMBERLAIN, Jane (ed.) **Kierkegaard: A Critical Reader**. Oxford: Blackwell, 1998.

KANGAS, David. J. J. G. Fichte: From Transcendental Ego to Existence. In.: STEWART, Jon (Ed.) **Kierkegaard and his German contemporaries**. Tome I: Philosophy. England; Ashgate, 2007.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Königsberg: Bey Friedrich Nicolovius, 1800.

_____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Critik der practischen Vernunft**. Riga: Bey Johann Friedrich Hartknoch, 1788.

_____. **Critik der reinen Vernunft**. Riga: Bey Johann Friedrich Hartknoch, 1794.

_____. **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Königsberg: Bey Friedrich Nicolovius, 1793.

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Riga: Bey Johann Friedrich Hartknoch, 1786.

_____. **Metaphysical Foundations of Natural Science**. Transl. James Ellington. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1970.

_____. **Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**. Leipzig: Bey Johann Friedrich Hartknoch, 1800.

KHAWAJA, Noreen. **Between religion and philosophy: Conversion and authenticity in Kierkegaard and Heidegger**. PhD Dissertation. Stanford: Stanford University, 2012.

_____. Karl Löwith: In Search of a Singular Man. In.: **Kierkegaard's Influence on Philosophy**. Tome I: German and Scandinavian Philosophy. England: Ashgate, 2012. p. 163-186.

_____. **The Religion of Existence: Asceticism in philosophy from Kierkegaard to Sartre**. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

KIRMMSE, Bruce (Ed.). **Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

KIRMSE, Bruce. Socrates in Fast Lane: Kierkegaard's The Concept of Irony on the University's Velocifère. Documents, Context, Commentary, and Interpretation. In.: PERKINS, Robert L. (ed.) **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony**. Macon: Mercer University Press, 2001.

KLOEDEN, W. V. Søren Kierkegaard und J. G. Fichte. In.: **Kierkegaard and Speculative Idealism**. Bibliotheca Kierkegardiana: n. 4. Copenhagen: C. A. ReitzelsBoghandel, 1979. P. 114-143

KNAPPE, Ulrich. **Theory and Practice in Kant and Kierkegaard**. Berlin: De Gruyter, 2004

KNOX, Ronald A. **Enthusiasm: A chapter in the History of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

KOCH, Carl Henrik. Adolph Peter Adler: A Stumbling-Block and an Inspiration for Kierkegaard. In.: STEWART, Jon (ed.) **Kierkegaard and His Danish Contemporaries**. England: Ashgate, 2009. p. 1-22.

KOKTANEK, Anton Mirko. **Schellings Seinslehre und Kierkegaard**. München: R. Oldenbourg, 1962.

KOSCH, Michelle. **Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. Kierkegaard's Ethicist: Fichte's Role in Kierkegaard's Construction of the Ethical Standpoint. In.: **Archive für Geschichte der Philosophie**. n. 88(3): 2006b. p. 261-295.

LAZZARETTI P., Lucas. Instituição, religiosidade e subjetividade: a crítica de Kierkegaard ao cristianismo institucionalizado. In.: **Revista Filosófica São Boaventura**. V. 12, n. 1, 2018. p. 63-83.

LAW David R. Kierkegaard as Existentialist Dogmatician: Kierkegaard on Systematic Theology, Doctrine, and Dogmatics. In.: **A Companion to Kierkegaard: Theology and Religious Studies**. Oxford: Blackwell, 2015. p. 251-268.

LESSING, Gotthold Ephraim. **Gotthold Ephraim Lessing Werke**. Sibenter Band: Theologiekritische Schriften I und II. München: Carl Hanser Verlag, 1970.

- _____. **Gotthold Ephraim Lessing's Sämtliche Schriften**. Vierter Band. Berlin: Bossischen Buchhandlung, 1825.
- _____. **Lessings Sämtliche Werke in sechs Bänden**. Berlin: Th. Knaur Nachf., 1910.
- _____. **Philosophical and Theological Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- LIEBENBERG, Frederik Ludvig. **Nogle Optegnelser om Mit Levned**. København: GyldendalskeBoghandelsForlag, 1894.
- LIEHU, Heidi. **Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its relation to Hegel**. Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 1990.
- LIPPITT, John. **Humour and Irony in Kierkegaard's Thought**. New York: St. Martin's Press, 2000.
- _____. Telling tales: Johannes Climacus and 'Narrative Unity'. In.: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: De Gruyter, 2005. p. 71-89.
- _____. Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative. In.: **Inquiry**. Vol. 50, n. 1, 2007. p. 34-69.
- LLEWELYN, John. **Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida**. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- LØGSTRUP, Knud Eljer. **Kierkegaard und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung**. Berlin: Erich Bläschker Verlag, 1950.
- LØKKE, Håvard; WALLER, Arild. Organon and Metaphysics IV: The First Principle of Logic and the Debate about Mediation. In.: **Kierkegaard and The Greek World**. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors. England: Ashgate, 2010. p. 3-24.
- _____. Physics and Metaphysics: Change, Modal Categories, and Agency. In.: **Kierkegaard and The Greek World**. Tome II: Aristotle and Other Greek Authors. England: Ashgate, 2010. p. 25-46.
- LONGUENESSE, Béatrice. **Hegel's Critique of Metaphysics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LÖWITH, Karl. Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie, zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie. In.: **Theologische Rundschau**. Neue Folg, Vol. 2, N. 1, 1930. p. 26-64.
- _____. **Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht**. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1986.

_____. Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. In.: **Zeitschrift für Theologie und Kirche**. Neue Folge, Vol. 11 (38), N. 5, 1930. p. 365-399.

_____. **Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts**. Berlin: S. Fischer, 1969.

LÜBCKE, Poul. A comparative and Critical Appraisal of Climacus' Theory of Modalities in the "Interlude". In.: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2004. p. 161-183.

_____. Det ontologiske program hos Poul Møller og Søren Kierkegaard. In.: **Filosofiske Studier**. Vol. 6. København: 1983b. p. 127-147.

_____. Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger. In.: **Text & Kontext: Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie**. Band 15. København: Wilhelm Fink Verlag, 1983a. p. 114-134.

LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACKEY, Louis. **Kierkegaard: A kind of Poet**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

_____. **Points of View: Readings of Kierkegaard**. Tallahassee: Florida State University Press, 1986.

MALANTSCHUK, Gregor. **Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard**. København: Reitzel, 1968.

_____. **Fra individ til den enkelt: problemer omkring friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard**. København: Reitzel, 1978.

_____. **Frihed og Eksistens**. København: Reitzel, 1980.

_____. **Kierkegaard's concept of existence**. Transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

_____. **Kierkegaard's Thought**. Transl. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1971.

MARX, Werner. **The Philosophy of F. W. J. Schelling: History, System, and Freedom**. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

MAUTHNER, Fritz. **Jacobis Spinoza-Büchlein nebst replik und duplik**. München: Georg Müller Verlag, 1912.

MELCHIORRE, Virgilio. **Saggi su Kierkegaard**. Genova: Marietti 1820, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Philosophie et non-philosophie depuis Hegel. In.: **Notes de Cours. 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996. p. 269-352.

MESNARD, Pierre. **Le vrai visage de Kierkegaard**. Paris: Beauchesne et SesFils, 1948.

MILLÁN, Elizabeth. *Bestimmung as Bildung: On Reading Fichte's Vocation of Man as a Bildungsroman*. In.: BREAZEALE, Daniel (org.). **Fichte's Vocation of Man: New Interpretative and Critical Essays**. Albany: State University of New York Press, 2013. p. 45-56.

MOLBECH, Christian. **Dansk ordbog**: indeholdende det danske sprogs stammeord, tilligemed afledede og sammensatte ord, efter den nuværende sprogbrug forklarede i deres forskellige betydninger, og ved talemaader og eksempler oplyste. Kjøbenhavn: Gyldendal, 1859.

MØLLER, Poul Martin. **Efterladt Skrifter**. Kjøbenhavn: C. A. Reitzels, 1856.

_____. Ontologie, eller Kategoriernes System. In.: **Efterladt Skrifter**. Band III. Kjøbenhavn: C. A. Reitzels, 1839.

_____. Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie. In.: **Efterladt Skrifter**. Band 2. Kjøbenhavn: C. A. Reitzels, 1842.

NISENBAUM, Karin. Practical knowledge and the subjectivity of truth in Kant and Kierkegaard: The cover of skepticism. In.: *European Journal of Philosophy*. V. 26, 2018. p. 730-745.

NOVALIS. **Fichte Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. **Pólen**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. **Schriften**. Meyers Klassiker-Ausgaben. 4 Banden. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1928.

NUZZO, Angelica. **Kant and the Unity of Reason**. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.

OLESEN, Michael. The Role of Suffering in Kierkegaard's Gospel. In.: **Kierkegaard Studies**. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. p. 177-192.

OLESEN, Tonny Aagaard. Kierkegaards Schelling: Eine historische Einführung. In.: HENNIGFELD, Jochem; STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p. 1-102.

_____. Schelling: A Historical Introduction to Kierkegaard's Schelling. In. STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard and His German Contemporaries**. Tome I: Philosophy. England: Ashgate, 2007. p. 229-265.

OTTE, Richard. *Passionate Reason: Kierkegaard and Plantinga on Radical Conversion*. In.: **Faith and Philosophy**. Vol. 31, Issue 2, 2014. p. 160-180.

PAREYSON, Luigi. **Fichte: Il sistema della libertà**. Milano: Mursia: 1976.

_____. **Studi sull'esistenzialismo**. Milano: Mursia, 2001.

PERKINS, Robert L. *Power, Politics, and Media Critique: Kierkegaard's First Brush with the Press*. In.: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: Early Polemical Writings**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 27-44.

PETERSEN, Teddy. **Kierkegaards polemiske debut: Artikler 1834-36 historisk sammenhæng**. Odense Universitetsforlag, 1977.

PIETY, M. G. **Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology**. Waco: Baylor University Press, 2010.

PINKARD, Terry. **German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PLANTY-BONJOUR, Guy. **Le Projet Hégélien**. Paris: J. Vrin, 1993.

PLATÃO. Parmênides. In.: **Diálogos de Platão**. Trad. Carlos Albertu Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974.

PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

POE, Edgar Allan. **Essays and Reviews**. New York: The Library of America, 1984.

POJMAN, Louis. **Kierkegaard's Philosophy of Religion**. Bethesda: International Scholars Publication, 1999.

POPKIN, Richard H. *Hume and Kierkegaard*. In.: **The Journal of Religion**. Vol. 31, N. 4, 1951. p. 274-281.

_____. *Kierkegaard and Scepticism*. In.: **Kierkegaard: a collection of critical essays**. New York: Anchor Books, 1974.

POOLE, Roger. **Kierkegaard: the indirect communication**. Charlottesville: University Press of Virginia, 1993.

PURKARTHOFER, Richard. *Trendelenburg: Traces of a Profound and Sober Thinker in Kierkegaard's Postscript*. In.: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. p. 192-207.

_____. *Von Fichtes Ich zu Kierkegaards Selbst? Kontinuität und Bruch*. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen (Ed.). **Kierkegaard und Fichte: Praktische und Religiöse Subjektivität**. Berlin: De Gruyter, 2010. p. 141-154

PYPER, Hugh S. Henrik Nicolai Clausen: The Voice of Urbane Rationalism. In.: STEWART, Jon (ed.) **Kierkegaard and His Danish Contemporaries**. Tome II: Theology. England: Ashgate, 2009. p. 41-46.

RAE, Murray E.. **Kierkegaard and Theology**. London: T&T Clark, 2010.

_____. **Kierkegaard's Vision of the Incarnation: By Faith Transformed**. New York: Clarendon Press, 1997.

RASMUSSEN, Anders Moe. Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap. In.: **Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions**. Tome I: Philosophy. England: Ashgate, 2009. p. 33-50.

_____. The Legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard. In.: **Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p. 209-222.

RICHES, John. Lessing as Editor of Reimarus. In.: **The Expository Times**. Vol. 129(6), 2018. p. 265-270.

RICHTER, Jean Paul. **Titan**. Jean Pauls Werke. Bd. 4-5. Berlin, Stuttgart: W. Spemann, 1884.

ROOS, Carl. **Kierkegaard og Goethe**. København: Gads Forlag, 1955.

RUDD, Anthony. Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity – Reply to Lippitt. In.: **Inquiry**. Vol. 50, N. 5, 2007. p. 541-549.

_____. Kierkegaard and the skeptics. In.: **British Journal for the History of Philosophy**. 6:1, 1998. p. 71-88.

_____. Reason in Ethics: MacIntyre and Kierkegaard. In.: DAVENPORT, John; RUDD, Anthony (Ed.). **Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue**. Chicago: Open Court, 2001. p. 131-150.

_____. **Self, Value, & Narrative: A Kierkegaardian Approach**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SCHÄFER, Klaus. **Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegards**. München: Kösel-Verlag, 1968.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **F.W.J. Schelling's Denkmal der Schrift Von den göttlichen Dingen &c. des Herrn Friedrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus**. Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1812.

_____. **F.W.J. Schelling's philosophische Schriften: Erster Band**. Landschut: Bei Philipp Krüll, 1809.

_____. **Lecciones Muniqueas para la Historia de la Filosofia Moderna.** Málaga: Ediciones EDINFORD, 1993.

_____. **Philosophie und Religion.** Tübingen: I. G. Cotta, 1804.

_____. **Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom.** New York: State University of New York Press, 2006.

_____. **Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit: und die damit zusammenhängenden Gegenstände.** Reutlingen: J. N. Ensslin, 1834.

_____. **Schelling Philosophie der Offenbarung 1841/42.** Manfred Frank (ed.). Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

_____. **System of Transcendental Idealism.** Charlottesville: University Press of Virginia, 1978.

_____. **The Ages of the World.** New York: State University of New York Press, 2000.

_____. **The Grounding of Positive Philosophy: Berlin Lectures.** Trad. Bruce Matthews. New York: State New York Press, 2007.

_____. **The Unconditional in Human Knowledge: Four Early essays (1794-1796).** Lewisburg: Bucknell University Press, 1980.

_____. **Von der Weltseele: eine Hypothese der höheren Physik zur Erläuterung des allgemeinen Organismus: nebst einer Abhandlung über das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur, oder, Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts.** Hamburg: F. Perthes, 1809.

_____. **Von Ich als Prinzip der Philosophie, oder, Über das Ubedingte im menschlichen Wissen.** Tübingen: Bei Jakob Friedrich Heerbrandt, 1795.

SCHILLER, Friedrich. **Schiller Werke in drei Bänden.** Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1955.

SCHLEGEL, Friedrich. **Athenaeum:** Herausgegeben von August Wilhelm Schlegel und Fridrich Schlegel. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Christmas Dialogue, The Second Speech, and Other Selections.** New York: Paulist Press, 2014.

_____. **Briefwechsel und biographische Dokumente: 1799-1800.** Band V.3. Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

_____. **Lectures on Philosophical Ethics.** Transl. Louise Adey Huish. Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.

_____. **Jugendschriften: 1786-1796.** Band I.1. Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1984.

_____. **Vorlesungen über die Dialektik.** Band II.10,1-2. Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 2002b.

_____. **On Freedom.** Transl. Albert L. Blackwell. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992.

_____. **On what gives value to life.** Transl. Edwina Lawler and Terrence N. Tice. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995.

_____. **The Christian Faith.** New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

SCHULTE, Christoph. Zimzum in the Works of Schelling. In.: **Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly.** n. 41, January 1992, p. 21-40.

SCHUMANN, Johann Daniel. **Ueber die Evidenz der Beweise für die Wahrheit die Christlichen Religion.** Hannover: Verlag der Schmidtschen Buchhandlung, 1778.

SCOPETEA, Sophia. **Kierkegaard og græcitetten:** Enkamp med ironi. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1995.

SEIFERT, Hans. **Die Konkretion des Daseins bei Sören Kierkegaard.** Nürnberg: Reinhold & Limmert, 1929.

SHMUËLI, Adi. **Kierkegaard and Consciousness.** Princeton: Princeton University Press, 1971.

SIBBERN, Frederik Christian. **Bemærkninger og undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels philosophie.** Kjøbenhavn : Reitzel, 1838.

_____. **Breve til og fra.** Band 2. Kjøbenhavn: Wibes Bogtrykkeri, 1866.

_____. **Om erkjendelse og granskning : til indledning i det akademiske stadium.** Kjøbenhavn : F. Brummer, 1822.

SLØK, Johannes. **Die Anthropologie Kierkegaards.** Kopenhagen: Rosenkild und Bagger, 1954.

SNOW, Samuel Cuff. The moment of self-transformation: Kierkegaard on suffering and the subject. In.: **Continental Philosophy Review.** Vol. 49(2), 2016. p. 161-180.

STACK, George J. Aristotle and Kierkegaard's Existential Ethics. In.: **Journal of the History of Philosophy.** Vol. 12, 1974. p. 1-19.

_____. Kierkegaard's Analysis of Choice: The Aristotelian Model. In.: **Personalist.** Vol. 52, 1971. p. 643-661.

STEFFENS, Henrik. **Indledning til filosofiske Forelæsninger**. Kjöbenhavn, 1803.

STEFFENSEN, Steffen. Kierkegaard und Goethe. In.: **Nerthus**. Vol. 3. Nordisch-deutsche Beiträge. Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1972.

STEWART, Jon. The Role of Sibbern and Martensen in Kierkegaard's Reception of Schleiermacher. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen. (ed.) **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2017. p. 291-312.

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. England: Ashgate, 2009. p. 51-87.

STERN, Robert. **Understanding moral obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

STOKES, Patrick. **The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

STRAUSS, Leo. **Gesammelte Schriften**: Band 2, Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften. Stuttgart: J. B. Metzler, 1997.

STRAWSER, Michael. The Ethics of Love in Spinoza and Kierkegaard and the Teleological Suspension of the Theological. In.: **Philosophy Today**. Charlottesville, vol. 51, Iss. 4, Winter 2007. p. 438-446.

SUMMERS, Richard H. Aesthetics, Ethics, and Reality: A Study of *From the Papers of One Still Living*. In.: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: Early Polemical Writings**. Macon: Mercer University Press, 1999. p. 45-68.

SUMMERS, Richard M. "Controlled Irony" and the Emergence of the Self in Kierkegaard's Dissertation. In.: PERKINS, Robert L. (Ed.). **International Kierkegaard Commentary: The Concept of Irony**. Macon: Mercer University Press, 2001. p. 289-315.

SUTO, Takaya. On Kierkegaard's Reaction to H.N. Clausen. In.: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: De Gruyter, 2017. p. 267-289.

TAYLOR, Mark C. **Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard**. New York: Fordham University Press, 2000.

_____. The Dialogical Self. In.: **The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture**. Ithaca: Cornell University Press, 1991. p. 304-314.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. **Geschichte der Philosophie**. Band III. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1801.

_____. **Geschichte der Philosophie.** Band V. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1805.

THANDEKA. **The Embodied Self:** Friedrich Schleiermacher's solution to Kant's problem of the empirical self. Albany: State University of New York Press, 1995.

THOMPSON, Curtis L. H. L. Martensen's Theological Anthropology. In.: STEWART, Jon. (ed.) **Kierkegaard and His Contemporaries:** The Culture of Golden Age Denmark. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p. 164-180.

THULSTRUP, Marie. Kierkegaard's Dialectic of Imitation. In.: **A Kierkegaard Critique.** New York: Harper & Brothers, 1962.

THULSTRUP, Niels. **Kierkegaard's Relation to Hegel.** Princeton: Princeton University Press, 1980.

_____. Kierkegaard and Schelling's Philosophy of Revelation. In.: **Biblioteca Kierkegaardiana: Kierkegaard and Speculative Idealism.** Copenhagen: C. A. Reitzels, 1979.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. **Die logische Frage in Hegel's System: zwei Streitschriften.** Leipzig: F. A. Brockhaus, 1843.

_____. **Elementa Logices Aristoteleae.** Berlin: Sumtibus Gustavi Bethge, 1852.

_____. **Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik.** Berlin: Verlag von W. Weber, 1876.

_____. **Logische Untersuchungen.** Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862.

VALLÉE, Gérard. **The Spinoza conversations between Lessing & Jacobi:** Text with excerpts from the ensuing controversy. Lanham: University Press of America, 1988.

_____. **Soundings in G. E. Lessing's Philosophy of Religion.** Lanham: University Press of America, 2000.

VEDEL, Ellen. **Goethes Clavigo of Enten-Eller.** Et bidrag til studiet af Goethes Betydning for Søren Kierkegaard. København: Tegnernes, 1956.

VOGT, Annemarie. **Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard.** Geissen: Verlagsanstalt Heinr. & J. Lechte, 1936.

WAHL, Jean. **Études Kierkegaardiennes.** Paris: J. Vrin, 1949.

_____. **La pensée de l'existence.** Paris: Flammarion, 1951.

WALSH, Sylvia. **Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics.** Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

WATKINS, Julia. Kierkegaard's view of death. In.: **History of European Ideas**. Vol. 12, No. 1, 1990. p. 65-78.

WELZ, Claudia. Kierkegaard and Phenomenology. In.: LIPPIT, John; PATTISON, George (ed.). **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 440-463.

WELZ, Claudia. Present within or without Appearances? Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Levinas. In.: CAPPELØRN, Niels Jørgen. (ed.) **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. p. 470-513

WESTFALL, Joseph. **The Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism**. Berlin: De Gruyter, 2007.

WHITE, Alan. **Schelling: An Introduction to the System of Freedom**. New Haven: Yale University Press, 1983.

WILDE, Frank-Eberhard. **Kierkegaards Verstandnis der Existenz**. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1969.

WILLIAMS, Bernard. **Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

WYSCHOGROD, Michael. **Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence**. London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

ZÖLLER, Günter. **Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Positioning and Determining in Fichte's *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*. In.: BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom (org.). **New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge**. Amherst: Humanity Books, 2001. p. 138-154.